DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

TOME CINQUIÈME

DEUXIÈME PARTIE

S—Z

ENCYCLOPÉDIE
DES
SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES
RÉDIGÉE PAR
LES SAVANTS CATHOLIQUES LES PLUS ÉMINENTS
DE FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

1° DICTIONNAIRE DE LA BIBLE

Publié par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice
Ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, Secrétaire de la *Commission biblique*

2° DICTIONNAIRE DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE

Commencé sous la direction de A. VACANT, prof. au Sém. de Nancy,
Continué sous celle de Eug. MANGENOT, professeur à l'Institut catholique de Paris.

3° DICTIONNAIRE D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE ET DE LITURGIE

Publié par le R^me dom Fern. CABROL, abbé de Farnborough et dom H. LECLERCQ.

4° DICTIONNAIRE D'HISTOIRE ET DE GÉOGRAPHIE ECCLÉSIASTIQUES

Publié par Mgr Alfred BAUDRILLART, recteur de l'Institut catholique de Paris,
Albert VOGT, docteur ès lettres, et Urbain ROUZIÈS.

5° DICTIONNAIRE DE DROIT CANONIQUE

(En préparation)

DICTIONNAIRE
DE LA BIBLE

CONTENANT

TOUS LES NOMS DE PERSONNES, DE LIEUX, DE PLANTES, D'ANIMAUX
MENTIONNÉS DANS LES SAINTES ÉCRITURES
LES QUESTIONS THÉOLOGIQUES, ARCHÉOLOGIQUES, SCIENTIFIQUES, CRITIQUES
RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT
ET DES NOTICES SUR LES COMMENTATEURS ANCIENS ET MODERNES

PUBLIÉ PAR

F. VIGOUROUX

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

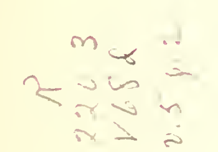
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

DEUXIÈME TIRAGE

TOME CINQUIÈME

DEUXIÈME PARTIE

S—Z



PARIS

LETOUZEY ET ANÉ, ÉDITEURS

76bis, RUE DES SAINTS-PÈRES, 76bis

1912

S

S, quinzième, dix-huitième et vingt-et-unième lettre de l'alphabet hébreu. Voir SAMECH, TSADÉ, SIN et SCHIN.

SA ou **SAA (DE)** Manoel, exégète portugais, né en 1530 à Villa de Conde, province d'Entre Douro e Minho en Portugal, mort à Arona en Italie le 30 décembre 1596. Il entra à l'âge de quinze ans dans la Compagnie de Jésus. Il s'acquit de la réputation comme théologien et exégète et saint Pie V l'appela à Rome en 1557 pour prendre part aux travaux de la commission chargée de préparer l'édition des Septante qui parut sous le pontificat de Sixte-Quint. On a de lui *Scholia in quatuor Evangelia,* in-4°, Anvers, 1598; 2e édit., in-4°, Lyon, 1620; et *Notationes in totam Sanctam Scripturam,* in-4°, Anvers, 1598; Cologne, 1610; in-f°, Paris, 1943. Sa est surtout connu par ses *Notationes* dans lesquelles il explique le sens littéral du texte sacré avec brièveté, clarté et précision. — De Backer, *Bibliothèque,* édit. Sommervogel, t. VII, 1896, p. 349.

SAADIAS ou **SAADIA HAG-GAON** ben Joseph ha-Pithûmi, en arabe Said Ibn-Yaakûb al-Fayumi, rabbin juif, né à Dalas, dans le Fayoum (Égypte) en 892, mort à Sora en Babylonie en 942. Le titre d'Hag-Gaon fut ajouté à son nom, parce que le prince de l'exil David ben Sakkai le choisit en 928 comme *gaon* ou chef de l'école de Sora. C'est un des rabbins les plus célèbres. Il est surtout connu parmi les orientalistes par sa traduction arabe du Pentateuque, à laquelle il travailla de 915 à 920. Voir t. I, col. 846. Ce fut le premier Israélite qui écrivit en arabe sur la Bible. Il a laissé des commentaires et des écrits de divers genres, parmi lesquels on peut mentionner son « Explication des mots rares de la Bible », publiée pour la première fois par L. Dukes, dans la *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes,* v, 1844, p. 1151; puis par Geiger, dans sa *Wissenschaftliche Zeitschrift,* Leipzig, 1844, t. v, p. 317-324, avec des corrections importantes. On trouve dans les *Œuvres complètes de Saadia, publiées sous la direction de* J. Derenbourg, *Version arabe du Pentateuque de Saadia,* par J. Derenbourg, t. I, Paris, 1893; *Version d'Isaïe* (en caractères hébreux), par J. Derenbourg, t. III, Paris, 1896; *Version arabe des Proverbes,* par J. Derenbourg et Mayer Lambert, t. VI, 1894. — Voir Rappaport, *Biographie de Saadia,* dans *Bikkure Ha-Ittim,* Vienne, 1828, IX, p. 20-37; S. Munk, *Notice sur Rabbi Saadia Gaon et sa version arabe,* dans la *Bible* de Cahen, Paris, 1838, t. IX, p. 73; Ewald et Dukes, *Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung des Alten Testaments,* Stuttgart, 1844, t. I, p. 1-115; t. II, p. 5, 115; J. Guttmann, *Die Religionsphilosophie des Saadia,* Gœttingue, 1882; M. Wolf, *Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadias Alfayummi's,* dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. IV, 1884, p. 225; t. V, 1885, p. 15; Graetz, *Histoire des Juifs,* t. IV, trad. M. Bloch, Paris, 1893, p. 1-12.

SAAL (hébreu : *Še'âl;* Septante : Σαλουιά; *Alexandrinus :* Σαλή), un des fils de Bani qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé par Esdras de la quitter. I Esd., x, 29.

SAANANIM, localité dont le site est inconnu et dont le nom même est douteux. Dans Josué, XIX, 33, אֵלוֹן בְּצַעֲנַנִּים, « le térébinthe qui est à Ṣa'ănannim », d'après un certain nombre de traducteurs, est marqué comme une des frontières de la tribu de Nephthali. Au lieu de traduire par « térébinthe ou chêne de Saanannim », la Vulgate a pris le premier mot *'Êlôn* pour un nom propre et traduit : « La frontière (de Nephthali) commence à... Élon en Saananim. » Dans les Juges, IV, 11, nous lisons que Héber, le Cinéen, avait dressé ses tentes jusqu'à אֵלוֹן בְּצַעֲנַיִּם, que plusieurs traduisent comme dans Josué, « le térébinthe de Ṣa'ănai'm » ou plutôt « Ṣa'anannîm » en acceptant la lecture du *keri* des Massorètes. La Vulgate a traduit ici « la vallée qui est appelée Sennim ». Sur ces différentes traductions, voir ÉLON 4, t. II, col. 1703. — Quant au vrai nom de Saanannim, il est un sujet de discussion. Certains critiques soutiennent que le ב, *b,* qui précède *Ṣa'ănannîm* et *Ṣa'ănnim* dans le texte hébreu, n'est pas la préposition *be,* « dans », comme l'a compris la Vulgate, mais la première consonne du nom propre, dont elle est une partie intégrante, ainsi que l'ont pensé les Septante qui ont transcrit Βεσεμιίν (*Alexandrinus :* Βεσενανίμ), Jos., XIX, 33. Cette opinion est soutenable. — R. Conder, *Tentwork in Palestine,* t. II, p. 132; *Memoirs,* t. I, p. 365, identifie Saananim avec *Khirbet Bessim,* au nord du mont Thabor, et Cédès qui, d'après Jud., IV, 11, était voisin, est la ruine actuelle de *Qadisch,* sur le bord du lac de Tibériade et au sud de la ville qui donne son nom au lac. D'après Gesenius, *Thesaurus,* p. 1177, l'étymologie de *Ṣa'ănannîm* est « chargement des bêtes de somme », ce qui fait allusion à la levée d'un camp de nomades qui chargent leurs bêtes quand ils émigrent d'un campement dans un autre. « De l'identité de signification, dit Tristram, *Bible Places,* p. 278, on a conjecturé que *Bessim* est Saanannim, un peu à l'est du Thabor. Dans cette plaine, on peut toujours voir les tentes noires des Bédouins, les Cinéens de nos jours. » On identifie plus souvent le Cédès de Jud., IV, 11, avec Cédès de Nephthali. Voir CÉDÈS 1, t. II, col. 360; NEPHTHALI 2, t. IV, col. 1593.

SAAPH (hébreu : *Sa'af;* Septante : Σαγαέ; *Alexandrinus :* Σαγάφ), nom de deux Israélites.

1. SAAPH, le plus jeune des six fils de Jahaddaï (t. III, col. 1105), de la tribu de Juda. I Par., II, 47.

2. SAAPH, le troisième des quatre fils que Caleb, de la tribu de Juda, eut de Maacha, une de ses femmes de second rang. Saaph fut « père », c'est-à-dire fondateur, de la ville de Madména. I Par., II, 49. Voir MEDÉMENA 1, t. IV, col. 914.

SAARIM (hébreu : *Sa'ăraïm,* « les deux portes »; Septante : [Βαρου]σεωρίμ, par l'union de ce nom avec une

partie du mot précédent dans l'hébreu : [*Bêṭ*] *bir'i*), ville de la tribu de Siméon. I Par., IV, 31. Dans Josué, XIX, 6, elle est appelée *Šârûḥên* (Vulgate : *Sarohen;* les Septante ont traduit : οἱ ἀγροὶ αὐτῶν, « leurs champs », parce qu'ils ont lu sans doute שְׂדֵיהֶן, au lieu de שָׁרוּחֶן). Dans Josué, XV, 32, son nom est écrit שִׁלְחִים ; Septante : Σαλή; *Alexandrinus :* Σελεείμ; Vulgate : *Selim.* Cette ville siméonite était située dans la partie méridionale de la Palestine, que le texte hébreu appelle *Négéb.* Jos., XV, 21, 32. Voir NÉGEB, t. IV, col. 1557. Le site est inconnu. C'est peut-être la ville chananéenne qui est mentionnée dans les annales de Thothmès III, *Šarohana,* comme « forteresse du pays de *Saruana* ou Saluana ». — Une autre ville de la tribu de Juda, qui porte en hébreu le même nom de *Ša'ǎarim,* est appelée dans la Vulgate Saraïm. Jos., XV, 36. La plupart des commentateurs ont fait de Saarim et de Saraïm une même ville, à cause de la similitude de nom, et parce que la ville de Saraïm avait été attribuée primitivement à la tribu de Juda, à laquelle appartint aussi Saraïm ; mais il y a lieu de les distinguer parce que d'après le texte sacré Selim = Saarim était située dans le Négéb, tandis que Saraïm était dans la Séphéla. Jos., XV, 33, 36. Voir SARAÏM.

SABA, nom d'homme et de pays. La Vulgate transcrit ainsi des mots orthographiés diversement en hébreu.

1. SABA (hébreu : *Sebâ';* Septante : Σαβά), fils aîné de Chus, Gen., X, 7; I Par., I, 9. Son nom désigne ses descendants et le pays qu'ils habitèrent. Il faut distinguer avec soin ce Saba des autres qui portent le même nom dans la Vulgate, mais non en hébreu. *Seba'* est aussi nommé, Ps. LXXII (LXXI), 10, où il est dit que les rois de *Šeba'* שְׁבָא (Vulgate : *Arabes*) et de *Seba',* סְבָא (Vulgate : *Saba*), apporteront leurs présents ou leur tribut à Jérusalem (au Messie). Isaïe, XLIII, 3, nomme *Sebâ'* avec l'Égypte et Chus (l'Éthiopie). De même, XLV, 14, où le prophète, au lieu de *Sebâ',* emploie le nom ethnique *Sebâ'îm,* et dit que les Sabéens (Vulgate : *Sabaim*) sont « des hommes de haute taille ». Ce sont là les seuls passages où l'Écriture nomme *Sebâ'* et ses habitants, à moins qu'on n'admette avec certains critiques que les *Sebâ'îm* sont aussi nommés dans Ézéchiel, XXIII, 42, comme le porte le *keri;* le *chethib* a סוֹבְאִים, « les ivrognes » (*Alexandrinus* : οἰνωμένοι; omis dans le *Vaticanus* et dans la Vulgate). Le syriaque a adopté la leçon « Sabéens » et elle paraît la plus naturelle. Josèphe, *Ant. jud.,* II, X, 2, a identifié *Sebâ'* avec Méroé. Cette identification est la plus communément acceptée. Voir ÉTHIOPIE, t. II, col. 2007-2008.

2. SABA (hébreu : *Šebâ';* Septante : Σαβά), fils aîné de Regma et petit-fils de Chus ; il eut pour frère Dadan. Gen., X, 7; I Par., I, 9. Voir SABA 5.

3. SABA (hébreu : *Šebâ';* Septante Σαβά), descendant de Sem, fils de Jectan. Gen., X, 28; I Par., I, 22, Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 4, l'appelle Σαβεύς. Voir SABA 5.

4. SABA (hébreu : *Šebâ';* Septante : Σαβά), fils de Jecsan et frère de Dadan, petit-fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 3; I Par., I, 32. Voir SABA 5.

5. SABA (hébreu : *Šeba';* Septante : Σαβά), peuple et contrée d'Arabie, III Reg., X, 1, 4, 10, 13; II Par., IX, 1, 9, 12; Job, I, 15 (hébreu : *Šebâ';* Vulgate : *Sabæi*); VI, 19; Ps. LXXI (LXXII), 10 (Vulgate : *Arabes*), 15 (Vulgate : *Arabia*); Is., LX, 6; Jer., VI, 20; Ezech., XXVII, 22, 23; XXXVIII, 13. — Joel, III, 8 (hébreu, IV, 8), nomme les *Seba'îm* ou Sabéens. Les Septante avaient déjà identifié Saba avec l'Arabie, Ps. LXXI, 10, 15, et tous les savants admettent leur interprétation d'une façon générale. — Les Sabéens, d'après les données de l'Écriture, étaient de trois races différentes, chamitique-couschique (voir SABA 2), sémitique jectanide, (voir SABA 3) et sémitique jecsanide (voir SABA 4). Elles purent se mélanger plus ou moins ensemble dans la suite des temps. Il est aussi possible que la couche sémitique se soit superposée à la couche chamitique. Mais, à en juger par la comparaison des divers renseignements fournis par la Bible, les Sabéens septentrionaux paraissent être jecsanides, ceux de l'est couschites et ceux du midi jectanides. Il existait donc des Sabéens dans différentes parties de l'Arabie : il y en avait dans le nord (les *Sab'u* des inscriptions assyriennes), Job, I, 15; VI, 19; dans l'est (Ezech., XXVII, 22, cf. 20-21, Saba est associé avec Regma, qu'on place communément à l'est, sur la rive arabe du golfe Persique), et dans le sud, comme l'indiquent les produits du pays : la reine de Saba offre à Salomon une grande quantité d'or et d'aromates, avec des pierres précieuses, III Reg., X, 10; II Par., IX, 9; les Psaumes, LXXII (LXXI), 15, et Isaïe, LX, 6, mentionnent l'or du pays ; le même prophète, LX, 6, et Jérémie VI, 20, l'encens. Ces richesses du pays des Sabéens avaient valu à leur contrée le nom d'Arabie heureuse, *Arabia Felix,* et les avaient rendus célèbres dans l'antiquité : la manière dont en parlent les auteurs profanes confirme ce qu'en disent les auteurs sacrés. Strabon, XVI, IV, 19, 21 (Σαβαῖον τὴν εὐδαίμονα Ἀραβίαν νέμονται, etc.); Diodore de Sicile, III, 38, 46; Pline, *H. N.,* VI, 32; Gesenius, *Thesaurus,* p. 351. La reine de Saba qui alla visiter Salomon à Jérusalem était reine des Sabéens (et non des Éthiopiens). Voir Saba 6.

Les recherches qui ont été faites en Arabie par des voyageurs européens et les nombreux travaux des savants sur les inscriptions sabéennes depuis une cinquantaine d'années nous ont fait connaître beaucoup mieux que les auteurs anciens ce qu'avait été ce pays et quelle était sa richesse et son importance. Ces inscriptions embrassent une période de treize siècles environ. Des inscriptions datées de Marib sont du Ve et du VIe siècle de notre ère. Ce fut au VIe siècle que le royaume Sabéen fut complètement détruit par les Abyssins.

Saba était le nom de la nation qui habitait l'Yémen, au sud de la péninsule arabique. Du temps d'Érathosthène, vers 240 avant J.-C., elle se composait de quatre grandes tribus entre lesquelles était partagée l'Arabie méridionale : les Minéens dont la ville principale était Karna; les Sabéens proprement dits, capitale Maryab ou Marib; les Kattabaniens, capitale Tamna, et l'Hadramaut, capitale Katabanon. Les inscriptions parlent souvent des rois de Saba. Sargon, dans ses Annales, Botta, 75, lig. 6, nomme parmi ses tributaires le « Sabéen Ithamara » (*It-'-am[a-]ra mat Sa-ba-ai*). Ce nom se retrouve dans les inscriptions sabéennes sous la forme *Yetha'amara,* comme celui de six rois ou chefs sabéens, dont l'un d'entre eux doit être celui qui est mentionné par le roi d'Assyrie. Malheureusement les inscriptions sabéennes ne sont pas généralement historiques et ne permettent pas de reconstituer l'histoire des Sabéens d'une manière satisfaisante; une partie raconte les razzias faites par les tribus; un grand nombre sont religieuses. Ces dernières attestent l'abondante richesse du pays en or, en argent et en parfums.

Voir A. P. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme,* 3 in-8°, Paris, 1847; J. Halévy, *Inscriptions sabéennes,* dans le *Journal asiatique,* 1872, p. 129, 489; David H. Müller, *Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach den Iklli*

des Hamdâni, dans les *Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Classe,* t. XCIV, 1879, p. 335; t. XCVII, 1881, p. 955; P. Schlumberger, *Le trésor de San'a,* in-4°, Paris, 1880; Mordtmann, dans *Wiener Numismatik Zeitschrift,* 1880, p. 289-320; J. H. Mordtmann et D. H. Müller, *Sabäische Denkmäler,* Vienne, 1883; Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens,* t. II, Berlin, 1890; Mordtmann, *Himyarische Inschriften in den k. Museen zu Berlin,* 1893; H. Derenbourg, *Les monuments sabéens du Musée d'archéologie de Marseille,* 1899; D. H. Müller, *Südarabische Alterthümer in kunsthistorischen Hofmuseum,* Vienne, 1899; Fr. Hommel, *Die sudarabische Alterthümer des Wiener Hofmuseums,* dans ses *Aufsätze und Abhandlungen,* t. II, 1900; *Corpus inscriptionum semiticarum,* part. IV, 1889 sq.

F. VIGOUROUX.

6. SABA (REINE DE). Elle alla visiter Salomon à Jérusalem, attirée par la réputation de sa sagesse, et lui offrit de riches présents. Salomon lui en fit à son tour, devina les énigmes qu'elle lui proposa et la remplit d'admiration pour sa sagesse. III Reg., XI, 1-13; II Par., IX, 1-12. Notre-Seigneur a rappelé cet épisode dans un de ses discours, Matth., XII, 42; Luc., XI, 31, en la désignant sous le nom de « reine du midi ». Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, VI, I, l'appelle Nicaulis et la fait reine d'Égypte et d'Éthiopie. Les Éthiopiens n'ont pas manqué de la revendiquer : ils l'appellent Makeda et disent qu'elle eut de Salomon un fils nommé Ménelek, ancêtre des rois d'Éthiopie. Les Arabes appellent la reine de Saba Bilkis, et le Coran, XXVII, 24, raconte son histoire en l'entremêlant de fables. — La reine de Saba était arabe et non éthiopienne. Les inscriptions sabéennes retrouvées jusqu'ici ne mentionnent pas de reine sabéenne; une femme cependant paraît être appelée « maîtresse d'un château-fort (*Corpus inscript. semit.,* part. IV, n. 179), et les monuments assyriens mentionnent sous Théglathphalasar III, Samsi ou Samsiéh et Zabibi, reines de la terre des *Aribi;* sous Asarhaddon, Yapa, reine de Dihuta, et Bail, reine d'Ihil. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 254-257 ; F. Prætorius, *Fabula de regina Sabæa apud Æthiopes,* in-4°, Halle, 1870; A. Rosch, *Die Königin von Saba als Königin Bilqis,* dans les *Jahrbücher für protestantische Theologie,* t. VI, 1880, p. 524-572.

SABACTHANI (grec : σαβαχθανί); verbe araméen, ܫܒܩܬܢܝ), de la racine *šebaq,* à la seconde personne du singulier du parfait, avec suffixe de la première personne, traduction du mot hébreu עֲזַבְתָּנִי, du Psaume XXII (XXI), 2, *dereliquisti me,* tel qu'il fut prononcé sur la croix par Notre-Seigneur : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34. Voir Petersen, *Erforschung des Wortes σαβαχθανί* (sans lieu), 1701.

1. SABAÏM (hébreu : *Ṣebaïm,* « les gazelles »; Septante : Σαβαΐμ), nom d'homme ou de lieu. II Esd., VII, 59. Ce nom est écrit Asebaïm dans I Esd., II, 57. Voir ASEBAÏM, t. I, col. 1075-1076.

2. SABAIM (hébreu : *Sebâ'îm;* Septante : Σαβαείμ), les Sabéens. Is., XLV, 14. Voir SABA 5 et SABÉENS.

SABAMA (hébreu : שְׂבָמָה, « fraîcheur » ou « parfum »; Septante : Σεβαμά; dans Jer., Ἀσερημά), ville de la tribu de Ruben. Le texte hébreu écrit ce nom שְׂבָם, *Sebâm,* Num., XXXII, 3. Dans ce passage, la Vulgate porte *Saban.* — 1° Cette ville appartint d'abord aux Moabites, puis aux Amorrhéens, Num., XXI, 26, ensuite aux Rubénites; du temps d'Isaïe, XVI, 8-9, et de Jérémie, XLVIII, 32, elle était retombée au pouvoir des Moabites. Quand Moïse se fut emparé du pays situé à l'est du Jourdain, les descendants de Gad et de Ruben lui demandèrent, à cause de leurs nombreux troupeaux, à s'établir dans le pays conquis, qui était riche en pâturages. Ruben reçut pour sa part entre autres villes Sabama, qui était en ruines et qu'il restaura. Num., XXXII, 3, 38; Jos., XIII, 19. A quelle époque les Moabites en reprirent-ils possession, nous l'ignorons. Tout ce que nous savons, c'est que Isaïe, XVI, 8, 9, et Jérémie, XLVIII, 32, la comptent parmi les villes moabites dont ils annoncent la désolation.

2° Eusèbe et saint Jérôme, dans l'*Onomasticon,* 1862, p. 320, 321, disent que « Sabama est une ville de Moab, dans le pays de Galaad. » Saint Jérôme ajoute, *In Is.,* XVI, 8, t. XXIV, col. 174, que « Sabana est à peine à cinq cents pas d'Hésébon ». Cette ville est en effet nommée à côté d'Hésébon, Num., XXXII, 3; Is., XVI, 8, mais son site n'a pas été identifié d'une manière certaine. Les uns le placent hypothétiquement à *Chanab,* au nord d'Hésébon, t. III, col. 1160; d'autres à *Soumia,* au nord-ouest de la même ville, à trois kilomètres environ, voir RUBEN, carte, fig. 266, col. 1268, sur le flanc méridional de l'*ouadi Hesban.* On remarque en cet endroit des ruines, des tombeaux et des pressoirs taillés dans le roc. Ces pressoirs rappellent ce que disent Isaïe et Jérémie des vignes de Sabama, des chants des vendangeurs et des raisins qu'ils foulaient dans les pressoirs. Is., XVI, 8-10; Jer., XLVIII, 32-33. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs, Eastern Palestine,* p. 221.

SABAN, ville de Ruben. Num., XXXII, 3. Voir SABAMA.

SABANIA (hébreu : *Šebanyâh* [*Šebanayahû,* I Par., X, V, 24], « Jéhovah a fait croître »), nom de quatre descendants de Lévi dans le texte hébreu. La Vulgate appelle deux d'entre eux Sabania. Elle écrit le nom de *Sebaniyahû,* I Par., XV, 24, *Sebenias,* et celui de *Šebanyâh,* II Esd., X, 4, *Sebenia.* Dans II Esd., XII, 3, *Šekanyâh* paraît être pour *Sebanyâh* (Vulgate : *Sebenias*). — Il existe un sceau antique portant le nom de *Sebanyâh.* Voir t. III, fig. 68, col. 310. Cf. Ad. de Longpérier, *Œuvres,* t. I, p. 198-199.

1. SABANIA (hébreu : *Šebanyâh;* Septante : Σεχενία, avec de nombreuses variantes), lévite qui, du temps d'Esdras, se tint avec d'autres sur l'estrade et implora Dieu à haute voix. II Esd., IX, 4, 5. Au ỳ. 5, la Vulgate écrit son nom *Sebnia* (omis dans les Septante). Ce nom se retrouve au milieu de celui des signataires de l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 11 (10). La Vulgate écrit son nom au ỳ. 10. *Sebenia;* Septante; Σαβανιά.

2. SABANIA (Septante : Σεβανία), autre Lévite qui signa le renouvellement de l'alliance faite avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 12.

SABAOTH, forme grécisée du mot hébreu צְבָאוֹת, pluriel de צָבָא, qui, précédé d'Élohim ou de Jéhovah, est un des noms de Dieu. La Vulgate n'a conservé qu'une fois le mot Sabaoth dans l'Ancien Testament, Jer., XI, 20; il se lit deux fois dans le Nouveau, Rom., IX, 29; Jac., V, 4; ailleurs il est traduit par *exercitus,* Jer., IV, 14, etc., *virtutes,* Ps. XXIII, 10, etc., dans le sens de « forces ». Les Septante ont Σαβαώθ, écrit aussi Σαββαώθ, I Reg., I, 3, 11; XV, 2; XVII, 2; Is., I, 9, etc.; mais le plus souvent ils l'ont traduit παντοκράτωρ. II Reg., V,

10; VII, 18, etc. Le mot Sabaoth n'est jamais employé seul comme nom de Dieu dans l'Écriture, mais comme complément; ce n'est que par oubli du sens du mot qu'il a été pris plus tard comme nom propre par quelques écrivains grecs, par exemple, *Orac. Sibyll.*, I, 304.

1° *Emploi.* — Sabaoth est précédé ordinairement de « Jéhovah » quand il est appliqué à Dieu. Voir JÉHOVAH, t. III, col. 1221, tableau, col. IV). *'Ădônâï* est quelquefois placé devant *Yehôvâh haṣ-Ṣebâ'ôṭ*, Is., III, 15; XIII, 15; Amos, IX, 5, etc.; ou bien *hâ-'Ădôn*, Is., I, 24; XIX, 4; *hâ-'Ădôn Yehôvâh Ṣeba'ôṭ;* dans d'autres passages, nous lisons : *Yehôvâh 'Elôhê Ṣebâôṭ*, II Sam., V, 10; I(III) Reg., XIX, 10, 14; Ps. LXXXIX, 9; Jer., V, 14; XV, 16; XXXV, 17; XXXVIII, 17; XLIV, 7; Ose., XII, 6; Amos, III, 13; IV, 13; V, 14, 15, (16 suivi de *'Ădônaï*) 27; VI, 8, 11. Nous trouvons : *Yehôvâh 'Ĕlôhîm Ṣeba'ôṭ* (au lieu d'*Ĕlôhê*), Ps. LIX, 6; LXXX, 5, 20; LXXXIV, 9; *'Ădônaï Yehôvâh 'Ĕlôhê haṣ-Ṣeba'ôṭ*, Amos, III, 13; *'Ĕlôhîm, Ṣeba'ôṭ* (sans *Yehôvâh*), Ps. LXXX, 8, 15. Ce nom est surtout fréquent dans les prophètes. Voir le tableau, t. III, col. 1221. On ne le rencontre ni dans le Pentateuque, ni dans Josué, ni dans les Juges.

2° *Signification.* — צָבָא, employé comme nom commun, signifie « une multitude organisée, d'où armée », Num., I, 3; XXXI, 36; Deut., XXIV, 5, et, par extension, une troupe, une armée au figuré : c'est ainsi que les anges ou les troupes angéliques sont appelés *Ṣebâ' haš-šâmaim*, l'armée céleste, I (III) Reg., XXII, 19; II Par., XVIII, 18; Ps. CIII, 21; CXLVIII, 2; cf. Jos., V, 14, 15; στρατιὰ οὐράνιος, *militia cælestis*, Luc., II, 13; les astres sont aussi nommés *ṣeb'â haš šâmaim*, Jer., XXXIII, 22; cf. Is., XL, 26; XLV, 12, etc.; Matth., XXIV, 9 (αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν = *ṣeb'â haš-šâmâim*, les Septante ayant plusieurs fois traduit *ṣâbâ'* par δύναμις dans l'Ancien Testament). Les écrivains sacrés, en appelant Dieu *Yehôvâh Ṣebâ'ôṭ*, nous le représentent donc ayant sous ses ordres, pour exécuter ses volontés, une armée céleste, comme les rois de la terre ont une armée terrestre, et c'est peut-être pour ce motif que cette appellation n'apparait en Israël qu'après l'institution de la royauté. L'armée céleste dont Jéhovah est le Dieu est surtout l'armée angélique, comme l'admettent la plupart des interprètes, quoiqu'il soit en même temps le Dieu des astres dont il est le créateur. Il ne faut donc pas entendre par Sabaoth les armées d'Israël, ni, non plus, l'ensemble des choses créées, comme semblent l'avoir compris les Septante, qui ont traduit *Yehôvâh Ṣebâ'ôṭ* par Κύριος παντοκράτωρ, « tout-puissant », II Reg., V, 10; VII, 8, 26, etc. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1146. On trouve d'ailleurs aussi dans les Septante Κύριος Σαβαώθ, I Reg., I, 3, 11; XV, 2; XVII, 45; Is., I, 9; VI, 15, etc., Κύριος τῶν δυναμέων, « Seigneur des armées », IV Reg.; III, 14 (hébreu : *Yehôvâh Ṣebâ'ôṭ;* Vulgate : *Dominus exercituum*). F. VIGOUROUX.

SABARIM, nom, dans la Vulgate, de deux localités qui ont une dénomination différente dans le texte hébreu.

1. SABARIM (hébreu : *haš-šebarîm*, « brèches »; les Septante [et le Targum] prennent ce mot pour un nom commun et traduisent συνέτριψαν, « ils mirent en pièces »), localité des environs de Haï (t. III, col. 398). Josué ayant envoyé de Jéricho trois mille hommes pour s'emparer de Haï, les habitants les repoussèrent et les poursuivirent jusqu'à Sabarim en frappant les fuyards. Jos., VII, 5. Cette localité était donc située sur la route qui descendait de Haï à la vallée du Jourdain, mais son emplacement précis n'est pas connu.

2. SABARIM (hébreu : *Sibraim ;* Septante : [ς] 'Εβραμηλιάμ], les noms propres contenus, dans le ℣. 16 d'Ézéchiel, XLVII, ont été mal coupés), une des localités qui marquent la frontière idéale de la Palestine, au nord, dans le partage de la Terre Sainte par Ézéchiel, XLVII, 16. Sabarim était située entre la frontière de Damas et la frontière d'Émath, mais le site est inconnu. On a proposé d'identifier Sabarim avec Zéphrona, Num., XXXIV, 9, qui, d'après quelques géographes, est la Safrânéh actuelle à l'est de l'Oronte, sur la route de *Homs* à *Hamah*, ou avec *Schomeriyéh* à l'est du lac de Homs. Le P. J. P. van Kasteren, *La Frontière septentrionale de la Terre Promise*, dans la *Revue biblique*, 1895, p. 24, 31, identifie le Sabarim d'Ézéchiel avec le *Khirbet Senbariyéh*, au pied de l'Hermon, à l'ouest de Banias, sur le *Nahr Hasbani*.

SABATH (hébreu : *Šebâṭ;* Septante : Σαβάτ; en babylonien : *ša-ba-ṭu*), onzième mois de l'année juive, de trente jours. Zach., I, 7; I Mach., XVI, 14. Voir Buxtorf, *Lexic. chald. talm.*, 1869, col. 1148. Il correspondait à la dernière partie de janvier, et à la première partie de février. Voir CALENDRIER, t. II, col. 66.

SABATHA (hébreu : *Šabṭâh*, Gen., X, 7; *Sabṭâ'*, I Par., 9; Septante : Σαβαττά, Σαβατά), le troisième des cinq fils de Chus, descendant de Cham, dont la postérité habita probablement la côte méridionale de l'Arabie. Les opinions des géographes sont très diverses au sujet de l'endroit précis de la région de Sabatha. La plupart reconnaissent les traces de la tribu couschite dans le nom de la ville de Sabatha, ville commerciale importante de l'Arabie heureuse. Ptolémée, VI, 7, 38; *Peripl.*, édit. Müller, dans les *Geogr. min.*, p. 278, 279, etc. Strabon, XVI, IV, 3, fait de Σαβατά la capitale des Χατραμωτῖται; Pline, *H. N.*, VI, 32, 155, dit qu'elle renfermait soixante temples : *Atramitæ* (aujourd'hui Hadramaut), *quorum caput Sabota* (*Sabatha*), *sexaginta templa muris includens.* Cf. XII, 32. Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie des Arabiens*, t. II, 1890, p. 252, identifie Sabatha avec *Dhu'l Sabtâ*, à côté d'El-Abatir, dans l'Yémamah, mais cette identification est très contestable.

SABATHACA (hébreu : *Sabṭekâ' ;* Septante : Σαβαθακά, Gen., X, 7; Σεβεθαχά, I Par., I, 91), le dernier des cinq fils de Chus, descendant de Cham. L'identification du pays représenté par la famille chamitique de Sabathaca est très douteuse. Bochart, *Phaleg.*, IV, 4, *Opera*, 1692, t. II, col. 212, assimile Sabathaca à la ville de Σαμυδάκη, mentionnée par Ptolémée, VI, 8, 7, et située en Caramanie, aujourd'hui Kirman, sur la rive orientale du golfe Persique. Cette opinion a été adoptée par un assez grand nombre de commentateurs. D'autres placent Sabathaca en Éthiopie. Gesenius, *Thesaurus*, p. 936. Il s'appuie sur le Targum du Pseudo-Jonathas, qui explique Sabathaca par זנגי, *Dang'i*, c'est-à-dire Zingis, ville et cap de l'Éthiopie orientale, au nord du cap Guardafui, au sud d'Opone sur le *sinus barbaricus*. Ptolémée, IV, 7, 10. Ce nom de Zingis subsiste encore dans celui d'une tribu abyssine, les Zeng, qui habitent sur la rive droite du Nil. Voir Maçoudi, *Les Prairies d'or*, édit., Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, 1861-1866, t. III, p. 5. Comme Regma est nommé immédiatement avant Sabathaca, Gen., X, 7, il est plus vraisemblable de placer cette dernière à l'est de la précédente c'est-à-dire sur le golfe Persique, comme le font observer les partisans de Samydace. Ed. Glaser, *Skizze der Gesch. und Geog. des Arabiens*, t. II, p. 252.

SABATHAÏ (hébreu : *Šabṭaï*, « sabbatique », né le jour du sabbat; Septante : Σαββαθαΐ; Vulgate : *Sebethai*, dans I Esd., X, 15; *Vaticanus, Alexandrinus, Sinaiticus :* Σαββαθαῖος; Vulgate : *Septhaï*, dans II Esd., VII, 8; omis dans les Septante; Vulgate : *Sa-*

bathaï, dans II Esd., XI, 16), lévite contemporain d'Esdras et de Néhémie. La Vulgate traduit, I Esd., X, 15 : « Jonathan et Jaasia... furent établis pour cette affaire (pour régler les points de détail dans la question du renvoi des femmes étrangères épousées par les Juifs), et Mesollam et Sébéthaï, lévites, les y aidèrent. » L'hébreu porte au contraire : « Il n'y eut que Jonathan... et Jaasias... pour s'opposer à cela (le renvoi des femmes étrangères), et Mosollam et Šabtaï, le Lévite, les appuyèrent. » Sabathaï figure parmi les Lévites qui furent chargés d'expliquer la Loi au peuple, II Esd., VIII, 7; XI, 16, parmi les chefs des Lévites qui s'établirent à Jérusalem et furent chargés de la surveillance des affaires extérieures de la maison de Dieu.

SABATIER Pierre, érudit français, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, né à Poitiers en 1682, d'une famille originaire du Languedoc, mort à l'abbaye de Saint-Nicaise à Reims, le 24 mars 1742. Il fit ses études à Paris au collège des Quatre-Nations et à l'âge de 18 ans, il entra à l'abbaye bénédictine de Saint-Faron, à Meaux, et y fit profession le 30 juin 1700. Ses supérieurs l'envoyèrent terminer ses études à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, à Paris. Dom Ruinart se l'associa pour la publication du tome V des *Annales bénédictines*. Après la mort de son maître, il conçut le projet de recueillir tout ce qu'il lui serait possible de retrouver des versions de l'Écriture antérieures à saint Jérôme, et il en annonça la publication en 1724. Son plan était de recueillir toutes les citations qui étaient contenues dans les écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques de l'Église latine antérieurs à saint Grégoire le Grand et aussi celles qu'il pourrait relever dans les anciens missels, les lectionnaires, les actes des martyrs, etc. Ses recherches absorbèrent sa vie entière. La part qu'il eut le tort de prendre aux querelles du jansénisme l'avait fait exiler à Reims. Le second volume était presque achevé lorsqu'il y mourut à l'âge de 60 ans. Le troisième volume fut publié par les soins de dom Vincent de La Rue et de dom Charles Ballard, ses confrères : *Bibliorum Sacrorum latinæ versiones antiquæ, seu vetus Italica et cœteræ quæcumque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt, quæ cum Vulgata latina ac cum textu græco comparantur,* 3 in-f°, Reims, 1743. Les deux premiers volumes renferment l'Ancien Testament et le troisième le Nouveau. Réédité en 1751. C'est le premier travail de ce genre qui ait été publié et quoique l'on ait découvert depuis beaucoup d'autres restes des premières traductions latines, l'œuvre de Sabatier reste toujours une œuvre fondamentale. Voir t. III, col. 101. La biographie de dom Sabatier se trouve dans le t. III des *Versiones antiquæ.*

SABBAT (hébreu : *šabbâṭ;* Septante : σάββατον; Vulgate : *sabbatum*), jour du repos chez les Juifs. — Le mot *šabbâṭ* vient de *šâbaṭ,* « se reposer, cesser ». L'analogue assyrien, *šabâṭu,* signifierait plutôt « être disposé, en bon état ». Le *šabaṭṭu* assyrien était un jour de purification et d'expiation, qui a pour but de rétablir les rapports de bienveillance entre la divinité et l'homme. Il se pourrait donc qu'en hébreu le sens de « repos » ne fût pas exclusif et qu'il se mêlât au mot de *šabbâṭ* une idée de fête et d'hommage rendu à Dieu, comme dans le passage du Lévitique, XXV, 2, où il est dit que l'année sabbatique est *šabbâṭ la-yehôvâh,* « un sabbat à » ou « en l'honneur de Jéhovah ». Bien qu'il y ait une certaine analogie, pour la forme et pour le fond, entre *šabaṭ* et le nom numéral *šeba'*, « sept », le nom du sabbat ne se rattache, ni étymologiquement, ni historiquement, au nombre septennaire, comme l'a cru Lactance, *Inst.*, VII, 14, t. V, col. 782.

I. INSTITUTION DU SABBAT. — 1° Il faut chercher chez les Babyloniens les premières traces de la consécration à la divinité d'un jour sur sept. Voir SEMAINE. Dans un ancien vocabulaire assyrien, les mots *ûm nuḫ libbi,* « un jour de l'apaisement du cœur », sont interprétés par *šapaṭṭu* ou *šabaṭṭu.* Le jour de l'apaisement du cœur était celui où les dieux se rendaient favorables, à cause des prières et des offrandes qu'on leur présentait. On croit qu'il correspondait au quinzième jour du mois, c'est-à-dire à la pleine lune. Cf. Th. Pinches, *Šapattu, the Babylonian Sabbath,* dans les *Proceed. of the Soc. of biblic. Arch.,* 1904, p. 51-56. D'autres tablettes contiennent les calendriers détaillés du mois intercalaire Elul et de Marcheswan. On y lit : « A la nuit, le roi présente son sacrifice à Mardouk et à Istar le 7, à Bélit et à Nergal le 14, à Ninib et à Gula le 19, à Samaseh, à Bélit matati, à Sin et à Bélit-ilê le 21, à Ea et à Bélit-ilê le 28, il répand l'offrande du sacrifice et sa prière est accueillie du dieu. » *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. IV, pl. 32, 33. Le texte ajoute les prescriptions suivantes pour ces jours-là : « Le pasteur des peuples nombreux ne doit pas manger de viande cuite sur des charbons ni du pain cuit sous la cendre ; il ne doit pas changer de vêtements, ni prendre de tunique éclatante, ni répandre le don des sacrifices. Le roi ne doit pas monter sur son char, ni parler en maître. Le mage ne doit proférer aucun oracle dans sa demeure mystérieuse; le médecin ne doit pas étendre sa main vers les malades, et il n'est pas possible de porter un anathème. » Le *šabaṭṭu* babylonien apparaît donc comme un septième jour consacré exclusivement à certaines divinités : il n'est pas permis de répandre devant d'autres le don des sacrifices. Le rite religieux accompli ce jour-là rend le dieu propice; mais il entraîne un certain nombre d'abstentions singulières, qui sont regardées comme incompatibles avec le service de la divinité et qui font que le *šabaṭṭu* est un jour néfaste pour différentes catégories d'actions. On remarquera que les 7, 14, 21 et 28 représentent des septièmes jours, et que le 19 n'est que $7 \times 7 = 49$ depuis le commencement du mois précédent. Voir SEMAINE. Cf. J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A. T.*, Leipzig, 1907, p. 106-132.

2° Dès le début du séjour au désert, les Hébreux sont en possession d'une tradition qui consacre le septième jour par la cessation de certaines occupations. Quand la manne commence à apparaître, Moïse leur commande d'en recueillir double portion le sixième jour; car « demain, dit-il, est un sabbat, un jour de repos consacré à Jéhovah. » Exod., XVI, 23. Moïse ne donne pas d'autres explications; c'est donc qu'il fait allusion à une coutume déjà en vigueur, que Jéhovah se propose lui-même de respecter en n'envoyant pas la manne ce jour-là et en lui permettant de se conserver 48 heures. L'histoire des patriarches ne fournit aucune indication sur l'observation du sabbat. La coutume n'en vient certainement pas d'Égypte, malgré l'affirmation de Dion Cassius, XXXVII, 18. Les Égyptiens divisaient le mois en trois décades, présidées chacune par un génie. Des fêtes signalaient le début du mois et de la décade. Cinq jours complémentaires terminaient l'année. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, 1895, p. 208. Il n'y a là rien qui ressemble au sabbat hébraïque. Pendant la période d'oppression surtout, les Hébreux ont dû se plier à cette manière de compter le temps; il ne leur fut pas possible alors de se livrer au repos septennaire. C'est donc probablement de Chaldée qu'ils avaient rapporté la coutume originaire du sabbat. Mais on voit immédiatement que leur sabbat différait beaucoup du *šabaṭṭu* babylonien. Il n'était pas consacré à une divinité spéciale, mais toujours à Jéhovah; il comportait l'abstention de certaines œuvres, comme travailler et faire travailler les animaux, ramasser la manne ou du bois, porter des fardeaux, allumer du

feu, etc.; mais ces abstentions s'imposaient à tous et non pas seulement à certaines catégories de personnes. Le sabbat n'était pas considéré comme un jour néfaste, où l'on se fût attiré le malheur en entreprenant certains actes. Enfin, tandis que les *šabattu* se comptaient à partir du premier jour du mois, les sabbats se suivaient de sept en sept jours, sans tenir compte du mois lunaire dont les 29 jours 1/2 ne se prêtent pas à une division septennaire exacte.

3° Le récit de la création est écrit par Moïse de manière à servir de base à l'institution sabbatique. Il termine ainsi ce récit : « Dieu acheva le septième jour l'œuvre qu'il avait faite, et il se reposa le septième jour de toute l'œuvre qu'il avait faite. Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, parce qu'en ce jour-là il s'était reposé de toute l'œuvre qu'il avait créée pour la faire. » Gen., II, 2, 3. Le septième jour devient donc à la fois un jour sacré et un jour de cessation des œuvres précédentes. Rien de pareil ne s'observe dans le poème babylonien de la création. Moïse a-t-il trouvé cette finale si remarquable dans l'antique document qu'il a pu mettre en œuvre, ou bien l'a-t-il ajoutée lui-même? Il n'importe. Toujours est-il qu'il fait du sabbat une conséquence et une imitation du septième jour de la création. On ne pouvait trouver à cette institution une origine plus haute et plus directement divine. L'institution du sabbat, tout en rappelant la fin de la création, se rapporte aussi à la délivrance de l'Égypte. Deut., V, 15. En réalité, le sabbat hébraïque différait tellement, par tous ses caractères, du *šabattu* babylonien, que Dieu put en faire une des caractéristiques de son peuple : « Ce sera, entre moi et les enfants d'Israël, un signe à perpétuité. » Exod., XXXI, 17; cf. Ezech., XX, 12.

4° Au Sinaï, le précepte concernant le sabbat est formulé en ces termes : « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. » Exod., XX, 8. La mention « souviens-toi » ne se rapporte pas à l'avenir; autrement elle devrait précéder chaque précepte. Elle suppose une prescription antérieure, plus ou moins bien observée dans le passé, prescription qui n'est pas écrite comme les autres, dans la conscience, mais qui a été l'objet d'un ordre positif de Dieu et dont il est nécessaire de se souvenir. Par lui-même, en effet, ce précepte est en partie naturel et en partie positif. La loi naturelle demande que l'homme consacre à son Créateur une partie des biens qu'il a reçus de lui, afin de reconnaître par là son souverain domaine. A ce titre, il doit à Dieu une partie de son temps, au moins pour penser à lui et se mettre en rapport avec lui par la prière et certains hommages déterminés. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CXXII, a. 4 ad 1um. Mais le temps qui doit être réservé à Dieu n'est pas indiqué par la loi naturelle; il faut donc que Dieu fasse connaître sa volonté à ce sujet, et il le fait par un précepte positif. Le précepte n'impose rien de particulier au point de vue du culte. Il marque seulement que le sabbat est consacré à Jéhovah et que ce jour-là l'homme doit se reposer. Exod., XX, 9, 11. Travailler serait, en effet, consacrer à soi-même le temps que Dieu s'est réservé.

5° La loi du sabbat est fréquemment rappelée. Il faut que ce jour-là tout travail cesse, pour que le bœuf et l'âne, le fils de la servante et l'étranger aient du repos. Exod., XXIII, 12. Le sabbat est institué comme un signe rappelant au peuple que c'est Jéhovah qui le sanctifie, c'est-à-dire qui le met à part de tous les autres peuples et le réserve à son service. Le profanateur du sabbat est puni de mort, et celui qui fait quelque ouvrage en ce jour est passible du retranchement. Exod., XXXI, 12-17; Deut., V, 12-15. Le sabbat mosaïque apparaît ainsi comme rappelant à l'homme la personnalité du Dieu qui veut sa sanctification, personnalité concrète, sans rien de métaphysique ni d'abstrait, et cette sanctification lui est présentée sous la forme d'un renouvellement périodique d'ordre moral, et non d'ordre physique ou cosmique. L'idée du repos s'y allie à celle de la période septennaire, et l'une et l'autre sont dominées par celle de l'alliance avec Jéhovah, qui se révèle pour le salut de son peuple. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 539.

II. Le sabbat dans l'Ancien Testament. — 1° Le repos prescrit le jour du sabbat excluait les travaux ordinaires et différentes œuvres incompatibles avec le caractère sacré attaché à ce jour. La Sainte Écriture note un certain nombre de travaux et d'actes prohibés : faire cuire des aliments, Exod., XVI, 23, les recueillir, Exod., XVI, 26-30, labourer et moissonner, Exod., XXXIV, 21, allumer du feu, Exod., XXXV, 3, ramasser du bois, Num., XV, 32-36, transporter des fardeaux, Jer., XVII, 21, fouler au pressoir, rentrer des gerbes, charger des fardeaux, II Esd., XIII, 15, faire du commerce. II Esd., XIII, 16-18; Am., VIII, 5. Ce ne sont là évidemment que des exemples signalés à l'occasion de transgressions ou de circonstances particulières. Du texte de l'Exode, XVI, 29, résultait aussi que, le jour du sabbat, chacun devait rester à sa place, ce qui n'excluait pas tout déplacement, puisque ce jour-là il y avait une sainte assemblée, Lev., XXIII, 3, mais ce qui interdisait au moins toute marche un peu prolongée.

2° Dieu attachait une grande importance à la sanctification du sabbat, puisque les infractions étaient punies de la peine de mort ou du retranchement. Exod., XXXI, 14. La loi fut appliquée au désert même, quand, sur l'ordre de Jéhovah, le peuple dut lapider hors du camp un homme qui avait été pris à ramasser du bois le jour du sabbat. Num., XV, 32-36.

3° Le repos ne constituait pas à lui seul tout le sabbat. Ce jour-là, un holocauste spécial de deux agneaux d'un an était offert au Seigneur. Num., XXVIII, 9-10. Cf. Ezech., XLVI, 4. Puis, pour tout le peuple, il y avait assemblée sainte, Lev., XXIII, 3. Voir Assemblée, t. I, col. 1130. Le texte sacré ne dit pas en quoi consistait cette assemblée sabbatique, surtout dans les anciens temps. Elle comportait sans doute des prières communes, des lectures de la loi et de pieux entretiens sous la présidence de quelque personnage autorisé. Quand la Sunamite veut aller trouver Élisée, son mari lui fait observer qu'on n'est ni à la néoménie, ni au sabbat. IV Reg., IV, 23. Il aurait donc regardé comme naturel que sa femme se rendît près du prophète pour le sabbat. Isaïe, I, 13, dit que le Seigneur ne peut supporter que le crime se présente aux assemblées des néoménies et des sabbats. A l'époque des Machabées, des Juifs se rassemblent dans des cavernes pour célébrer en secret le jour du sabbat. II Mach., VI, 11. Cette célébration n'allait donc pas sans quelques exercices religieux; il eût été inutile de se cacher uniquement pour se tenir en repos. Il est vrai qu'à cette époque le service religieux existait dans les synagogues le jour du sabbat; mais ce service sabbatique n'avait fait sans doute que continuer une tradition antérieure. On ne jeûnait pas le jour du sabbat. Judith, VIII, 6.

4° Le respect du sabbat varie avec les époques chez les Israélites. Ézéchiel, XX, 13, 21, accuse ceux du désert de l'avoir profané, et les termes dont il se sert paraissent bien supposer d'autres profanations que celle qui entraîna la lapidation d'un coupable. Num., XV, 32-36. Isaïe, LVI, 2, 4, 6, proclame heureux ceux qui observent le sabbat et respectent ainsi l'alliance contractée avec Jéhovah. Il ajoute que ceux qui ne s'occupent pas de leurs affaires en ce saint jour et l'appellent « le sabbat des délices », trouveront vraiment leurs délices en Jéhovah. Is., LVIII, 13-14. Ces paroles supposent que le sabbat n'avait pas encore subi les surcharges si onéreuses par lesquelles les docteurs postérieurs à la captivité le rendirent intolérable. Au temps d'Amos, VIII, 5, les hommes les plus cupides

n'osent pas exercer leur trafic le jour du sabbat. Jérémie signale différentes infractions à la loi. On fait passer des fardeaux par les portes de Jérusalem en ce jour-là et l'on se permet certains ouvrages. Jer., XVII, 21-27. Aussi Dieu fera cesser les sabbats en Israël, Ose., II, 11, et à Sion. Lam., II, 6. Après le retour de la captivité, la loi fut encore très mal observée; le travail et le commerce allaient grand train à Jérusalem. Néhémie se montra très énergique dans la répression de ces abus. Il fit fermer les portes de Jérusalem pendant plusieurs sabbats et interdit ainsi l'accès de la ville aux marchands tyriens qui y apportaient leurs denrées en ce saint jour. II Esd., XIII, 15-22. — A l'époque machabéenne, la célébration du sabbat fut interdite par Antiochus Épiphane, I Mach., I, 48; II Mach., VI, 6, et beaucoup d'Israélites devinrent profanateurs du sabbat. I Mach., I, 45. Par réaction contre l'impiété et zèle de la loi, le parti national, à l'exemple des Machabées, se montra fidèle observateur du précepte divin. Il poussa même l'obéissance jusqu'à un héroïsme exagéré. Les Juifs patriotes, réfugiés au désert, furent attaqués un jour de sabbat par les soldats syriens; ils crurent que ce serait violer la loi du repos que de se défendre et ils se laissèrent massacrer au nombre de mille. Mathathias comprit qu'un pareil exemple, s'il était suivi, entraînerait à bref délai la ruine de la nation et il décida que désormais la loi du sabbat n'arrêterait pas la résistance. I Mach., II, 32-41. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VI, 2; XIV, IV, 2; XVIII, IX, 2. D'autres Juifs, réfugiés dans des cavernes pour célébrer le sabbat, se laissèrent néanmoins brûler sans se défendre, pour ne pas enfreindre la loi. II Mach., VI, 11. Les ennemis s'efforçaient d'ailleurs d'attaquer les Juifs le jour du sabbat, comptant qu'ils n'oseraient pas combattre. I Mach., IX, 43; II Mach., V, 25; XV, 1. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 4; XIV, IV, 2. Quand la nécessité ne les y obligeait pas, les Juifs cessaient de combattre à l'approche du sabbat. II Mach., VIII, 26-27. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XXI, 8; *Vita*, 32. Pour gagner les Juifs à sa cause, le roi Démétrius I[er] leur promit de leur assurer l'immunité le jour du sabbat. I Mach., X, 34.

III. LE SABBAT ET LA PRATIQUE JUIVE. — 1° *Les prohibitions.* — A partir de l'époque où le formalisme pharisien exerça son influence sur l'interprétation de la loi, le précepte sabbatique fut l'objet d'une multitude d'explications de la part des docteurs. Leurs décisions se trouvent dans les traités de la Mischna *Schabbath*, *Erubin* et *Beza* ou *Yom tob*. Voir MISCHNA, t. IV, col. 1128. — *a*) *Énumération.* — Ils comptaient 39 « pères des œuvres » ou travaux principaux qui entraînaient des actes incompatibles avec le repos sabbatique. Ces travaux étaient les suivants : 1. semer, 2. labourer, 3. moissonner, 4. mettre en gerbes, 5. battre le blé, 6. vanner, 7. nettoyer le grain, 8. moudre, 9. tamiser, 10. pétrir, 11. cuire, 12. tondre la laine, 13. la blanchir, 14. la carder, 15. la teindre, 16. filer, 17. tramer, 18. faire deux points, 19. tisser deux fils, 20. détacher deux fils, 21. nouer, 22. dénouer, 23. nouer deux points, 24. déchirer pour coudre, 25. chasser une bête, 26. la tuer, 27. l'écorcher, 28. la saler, 29. préparer la peau, 30. la râcler, 31. la dépecer, 32. écrire deux lettres, 33. effacer pour écrire deux lettres, 34. bâtir, 35. démolir, 36. éteindre, 37. allumer, 38. se servir du marteau, 39. transporter d'un lieu à un autre. *Schabbath*, VII, 2. — *b*) *Commentaires : défense de moissonner, de nouer.* — Chacun de ces articles fournissait matière à nombreux commentaires. Ainsi la défense de moissonner était enfreinte si l'on cueillait deux épis. « Il n'est permis de couper ni une branche, ni un rameau, ni une fleur, ni même de cueillir un fruit. » Philon, *Vit. Mosis*, II, 4, édit. Mangey, t. II, p. 137. La défense de nouer s'interprétait ainsi. Sont prohibés les nœuds des chameliers et des bateliers; il y a égale faute à les faire et à les défaire. Il n'y a point faute à dénouer d'une seule main; une femme peut nouer l'ouverture de sa robe, les rubans de sa coiffure, les bandes de sa ceinture; on peut nouer les cordons de ses souliers et de ses sandales, les outres de vin et d'huile et le couvercle d'un pot de viande. *Schabbath*, XV, 1, 2. Quand la ceinture a été nouée, on ne peut la dénouer, même pour descendre un sceau à la fontaine; il faut alors prendre une corde. *Schabbath*, XV, 2. — *c*) *Défense d'écrire.* — La défense d'écrire donne lieu à des explications des plus méticuleuses. Il y a faute à écrire deux lettres, soit de la main droite, soit de la main gauche, que ce soit deux fois la même ou deux lettres différentes, même avec deux encres distinctes ou en deux langues. On est coupable en écrivant deux lettres même par distraction, qu'on ait écrit avec de l'encre, de la couleur, de la craie, de la gomme, de l'acide, ou quoi que ce soit qui trace des caractères persistants. On l'est encore en écrivant sur deux parois ou sur deux tableaux dont le rapprochement permet de lire ensemble les deux lettres, ou en écrivant sur son propre corps. Il est permis d'écrire sur un liquide opaque, sur du jus de fruits, sur la poussière du chemin, sur le sable, en un mot sur toute matière qui ne garde pas l'écriture. Si quelqu'un écrit à l'envers ou avec le pied, la bouche, le coude, et qu'ensuite on ajoute des lettres ou qu'on superpose une autre écriture; si quelqu'un a l'intention d'écrire un ח et écrit deux זז, si on écrit une lettre sur la terre et l'autre sur le mur, ou sur deux murs de la maison, ou sur deux feuilles d'un livre, de manière qu'on ne puisse les lire ensemble, il n'y a pas de faute. Celui qui, par inadvertance, écrit deux lettres en deux fois, par exemple une le matin et l'autre le soir, est coupable d'après Gamaliel, mais sans faute d'après les docteurs. *Schabbath*, XII, 3-6. — *d*) *Le chemin du sabbat.* — Le chemin que l'on pouvait faire le jour du sabbat était rigoureusement déterminé. On l'appelait *ṭeḥûm haš-šabbâṭ*, « limites du sabbat », et σαββάτου ὁδός, *sabbati iter*, « chemin du sabbat ». Act., I, 12. Ce chemin comprenait deux mille coudées, ou environ un kilomètre hors de toute ville, petite ou grande, le chemin parcouru dans la ville même ne comptant pas. La longueur en avait été fixée par les docteurs Barachibas, Siméon et Hillel. Cf. S. Jérôme, *Epist.* CXXI, 10, t. XXII, col. 1034; Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 4. On basait cette fixation sur la distance qui avait dû séparer le Tabernacle de l'extrémité du camp des Hébreux. Cf. Jos., III, 4. La distance de Jérusalem au mont des Oliviers, appelée dans les Actes, I, 12, « chemin du sabbat », était d'après Josèphe, *Bell. jud.*, V, II, 3, de six stades, soit de 1064 mètres. Ailleurs, *Ant. jud.*, XX, VIII, 6, il estime cette distance à cinq stades, soit 887 mètres. On trouva moyen d'allonger ce chemin. Si, la veille du sabbat, on portait ses deux repas hors de la ville, mais dans les limites du chemin sabbatique, il était permis de compter les deux mille pas à partir de cet endroit. De plus si les habitants de maisons différentes convenaient de prendre leur repas en commun, ces maisons n'étaient censées former qu'un seul lieu, ce qui permettait de transporter les objets de l'une dans l'autre. Cf. *Gem. Sabbath*, XIV, 2.

2° *Les choses permises.* — *a*) *Loi liturgique.* — Le service du Temple n'était pas interrompu le jour du sabbat. Les prêtres y remplissaient leurs divers offices comme à l'ordinaire, immolaient les victimes, portaient les fardeaux, allumaient le feu et les lampes, etc. Matth., XII, 5. D'ailleurs des sacrifices particuliers devaient être offerts le jour du sabbat. Num., XXVIII, 9, 10. Si la Pâque tombait ce jour-là, on la célébrait conformément aux prescriptions légales, sans tenir compte des défenses contraires résultant du sabbat. *Pesachim* VI, 1, 2. On imposait également la circoncision, après

avoir eu soin cependant de préparer la veille tout ce qui pouvait l'être. Joa., VII, 22, 23; *Schabbath*, XIX, 1-5; *Erubin*, X, 11-15. La Pâque et la circoncision devant se célébrer à jour fixe, le sabbat cédait devant elles. — *b*) *Loi naturelle.* — Tout péril de mort permettait de transgresser la loi sabbatique. *Yoma*, VIII, 6. Ainsi on prêtait secours à une femme qui accouchait. *Schabbath*, XVIII, 3. Si un mur s'abat sans qu'on sache s'il y a quelqu'un dessous ou non, s'il est vivant ou mort, s'il est Israélite ou non, on doit enlever de sur lui les décombres même le jour du sabbat; s'il est vivant, on le tire de là, s'il est mort, on le laisse provisoirement. *Yoma*, VIII, 7. Un médecin peut soigner ce jour-là un homme en danger de mort, *Yoma*, VIII, 6, car tout est permis pour sauver la vie, sauf l'idolâtrie, l'inceste et l'homicide. *Gem. Yoma*, f. 82, 25. Un jour de sabbat qu'on trouva Hillel couvert de neige, on le nettoya, on l'oignit et on le porta dans une chambre chaude; des docteurs dirent qu'il méritait bien qu'on profanât le sabbat pour lui. *Gem. Yoma*, 15, 2. Le jour de sabbat, on ne doit pas réduire une fracture; même si quelqu'un s'est donné une entorse à la main ou au pied, il ne doit pas l'arroser avec de l'eau froide. *Schabbath*, XXII, 6. Un prêtre qui est de service pour les sacrifices peut, pendant ses fonctions le jour du sabbat, lever un emplâtre d'une blessure; autrement il ne le peut pas. Si un prêtre se blesse un doigt dans le sanctuaire pendant son service sabbatique, il peut le lier avec un jonc; autrement il ne le peut pas; il est d'ailleurs généralement défendu de presser un membre pour en faire sortir le sang. *Erubin*, X, 13, 14. Si un animal tombe dans une citerne ou un puits le jour du sabbat, on peut faire passer des cordes au-dessous de lui et le remonter; si toutefois il n'est pas en danger de périr, on doit se contenter de lui donner à manger. De même, on peut mener une bête à l'abreuvoir et puiser de l'eau pour elle, mais sans la porter et en se contentant de la placer devant elle. *Schabbath*, V, 1. *Gem. Schabbath*, 128, 1. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, t. II, 1898, p. 470-478, 491-493.

3° *La célébration.* — *a*) *La préparation.* — La veille du sabbat est appelée παρασκευή, *parasceve*, « préparation ». Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 54; Joa., XIX, 31. Ce jour-là, en effet, on préparait tout ce qui était nécessaire pour le lendemain. On prenait les soins de toilette nécessaires, on disposait les vêtements, on faisait cuire les aliments, on mettait la table, on allumait les lampes, etc. Si la veille du sabbat tombait un jour de fête ne permettant pas la préparation des aliments, on avisait à ce soin dès le jeudi; néanmoins les repas du sabbat pouvaient être cuits le jour de la fête. Le père de famille devait veiller à ce que tous ces préparatifs fussent achevés à temps. Le sabbat commençait avec la nuit du vendredi soir pour se terminer le lendemain à la même heure, puisque les Hébreux comptaient les jours d'un coucher du soleil à l'autre. Les docteurs s'étaient demandé quand commence la nuit, et ils avaient posé la règle suivante : quand paraît une première étoile, on est encore au vendredi; à la seconde, on est entre le vendredi et le sabbat; à la troisième, on est au sabbat. *Berachoth*, f. 2, 2. Le commencement et la fin du sabbat étaient annoncés par des sonneries de trompettes. Cf. *Jer. Schabbath*, XVII, f. 16 a; *Bab. Schabbath*, 35 b. Ces sonneries se faisaient entendre dans le Temple du haut du portique du sabbat. IV Reg., XVI, 18. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX, 12; *Sukka*, V, 5. A la première sonnerie, on cessait les travaux des champs; à la seconde, on fermait les ateliers et les boutiques; à la troisième, on retirait du feu tous les vases et on allumait les lampes. Trois autres sonneries se succédaient pour marquer la distinction entre le temps profane et le temps sacré. Les lampes allumées caractérisaient, pour les étrangers, le sabbat juif. C'est pourquoi saint Luc., XXIII, 54, parlant de la fin du vendredi, dit que σάββατον ἐπέφωσκεν, *sabbatum illucescebat*, « le sabbat brillait ». Les femmes étaient chargées d'allumer les lampes; elles devaient le faire avec joie et à cet acte s'attachait pour elles la faveur d'une sainte postérité et de longues années pour leur mari. Cf. *Zohar*, I, 486, édit. Lafuma, Paris, 1906, p. 281; Sénèque, *Epist.*, XCV, 47; Perse, *Sat.*, V, 179-184; Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 39; Tertullien, *Ad nat.*, I, 13, t. I, col. 579. — *b*) *Le service religieux.* — Conformément à la loi, le matin du sabbat, on offrait au Temple, en holocauste, deux agneaux d'un an, et, en oblation, deux dixièmes de fleur de farine pétrie à l'huile avec une libation. Num., XXVIII, 9, 10. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 1. Dans les synagogues, il y avait deux réunions, une dans la matinée et l'autre l'après midi. Celle du matin comprenait la récitation du *Schema* (Deut., VI, 4-9; XI, 13-21; Num., XV, 37-41), la prière, la lecture de la Loi, la lecture des prophètes, la traduction et l'explication de ces passages et la bénédiction du prêtre. A la réunion du soir, on ne lisait qu'un passage de la Loi. — *c*) *Caractère joyeux du sabbat.* — Les Juifs avaient à cœur de justifier le mot d'Isaïe, LVIII, 13, qui donne au sabbat le nom de « délices ». Ils revêtaient leurs plus beaux habits, se livraient à la joie, bannissaient tout sujet de tristesse et faisaient au moins trois repas aussi soignés que possible. Au premier repas, au début du sabbat, le père de famille consacrait le saint jour par une coupe de vin et des prières; puis on se couchait pour dormir la lampe allumée. Le second repas avait lieu à midi, après le service à la synagogue. Au troisième repas, qui se faisait l'après-midi avant la fin du sabbat, le père de famille marquait, par une coupe de séparation, le passage du temps sacré au temps profane et récitait quelques prières. On pouvait alors vaquer aux travaux ordinaires. Saint Augustin, *Enar. in Ps. XCI*, 2, t. XXXVII, col. 1172, accuse les Juifs de son temps de faire dégénérer la joie du sabbat en paresse et en débauches. *Pea*, VIII, 7; *Gem. Ketuboth*, 64, 2. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 259-263; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 292-303.

4° *Le sabbat hors de Palestine.* — Partout où ils résidaient, les Juifs se montraient scrupuleux observateurs du sabbat. Les Romains furent obligés de les exempter du service militaire, incompatible avec le repos sabbatique. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 11-14, 16-19. L'empereur Auguste les dispensa de paraître en justice le jour du sabbat, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VI, 2, 4, et les autorisa à ne prendre part que le jour suivant aux distributions publiques d'argent ou de blé, quand elles se faisaient un jour de sabbat. Cf. Philon, *Legat. ad Caj.*, 23, édit. Mangey, t. II, p. 569. — Suétone, *Tiber.*, 32, raconte qu'à Rhodes un grammairien du nom de Diogène disputait les jours de sabbat, sans doute pour avoir les Juifs parmi ses auditeurs, et que Tibère ayant voulu l'entendre un autre jour, le rhéteur le renvoya au septième. On a signalé, à l'ouest de la Cilicie, une communauté de σαββατισταί, qui honorait le dieu Sabbatiste. Cf. *Journal of Hellenic Studies*, t. XII, 1891, p. 233. Comme le verbe σαββατίζειν veut dire « célébrer le sabbat », Exod., XVI, 30; Lev., XXIII, 32; XXVI, 35; II Par., XXXVI, 21; II Mach., VI, 6, il est probable que cette association avait pour but la célébration du sabbat et que son dieu Sabbatiste se rattachait au culte judaïque plus ou moins directement. Cf. Schürer, *Geschichte*, t. III, 1898, p. 117. — Tacite, *Hist.*, V, 4, dit que les Juifs aiment à se reposer le septième jour, parce que ce jour a vu la fin de leurs peines. Juvénal, *Sat.*, XIV, 105, 106, les accuse de consacrer le septième jour à la paresse. Aristobule et Philon, *De septenario*, 6, 7, édit. Mangey, t. II, p. 281-284, expliquent au contraire la signification du

sabbat. Cf. Schürer, *Geschichte,* t. III, p. 387, 420. D'après le *Zohar,* I, 14 b, édit. Lafuma, Paris, 1906, p. 83, les démons étaient obligés de se cacher la nuit et la journée du sabbat et, pendant toute la durée du sabbat, les damnés de l'enfer sont à l'abri du feu. Sur un prétendu fleuve Sabbathion, qui ne coulait pas le septième jour comme les autres jours de la semaine, et donnait ainsi, d'après certains docteurs, l'exemple de l'observation du sabbat, voir Josèphe, *Bell. jud.,* VII, v, 1; Pline, *H. N.,* XXXI, 18; Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, p. 291-293.

IV. LE SABBAT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Discussions.* — Notre-Seigneur, au cours de sa vie publique, se heurta fréquemment à des interprétations étroites et ridicules de la loi du sabbat. Il s'appliqua à les corriger, en faisant appel au bon sens du peuple contre le formalisme outré des docteurs. Souvent, il entre dans les synagogues le jour du sabbat, afin d'y pouvoir prendre la parole. Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 16, 31; XIII, 10. Mais, quand l'occasion s'en présente, il ne manque pas d'accomplir ou de laisser accomplir des actes qui attirent la censure des docteurs et lui permettent de remettre les choses au point. Un jour de sabbat, il passe à travers les blés avec ses Apôtres, et ceux-ci, qui ont faim et s'inquiètent peu du rigorisme des pharisiens, cueillent des épis, les froissent et mangent le grain. La loi autorisait tout passant à cueillir des épis dans un champ, mais seulement avec la main. Deut., XXIII, 25. Les Apôtres étaient donc dans leur droit. Pourtant, aux yeux des pharisiens, ils transgressaient la loi du sabbat, car ce jour-là il était défendu de moissonner, de vanner, de nettoyer le grain, et ce qu'ils se permettaient revenait à faire ces actes. Le Sauveur aurait pu justifier ses Apôtres en montrant que l'acte accompli par eux n'avait rien d'une moisson. Il préfère en appeler à la loi naturelle qui permet, quand on a faim, de se nourrir comme on peut, et à la loi liturgique, qui autorise certains actes incompatibles avec le repos du sabbat : David et ses hommes, pressés par la faim, ont mangé les pains de proposition réservés aux seuls prêtres, et ces derniers remplissent leurs offices dans le Temple, même le jour du sabbat. Il conclut en disant que le sabbat existe à cause de l'homme, et non l'homme à cause du sabbat et que d'ailleurs le Fils de l'homme est le maître du sabbat. C'est donner à entendre que le Sauveur, Fils de Dieu, a tout pouvoir pour interpréter ou même modifier la loi du sabbat, et qu'il ne permettra pas qu'on en fasse une institution tyrannique. En ajoutant qu'il préfère la miséricorde au sacrifice, il place formellement la loi naturelle au-dessus de la loi rituelle. Matth., XII, 1-8; Marc., II, 23-28; Luc., VI, 1-5. — Un autre jour de sabbat, il se trouve dans une synagogue en même temps qu'un homme ayant la main desséchée. On l'observe pour voir s'il guérit cet infirme. D'après l'interprétation des docteurs, on ne peut soigner un malade le jour du sabbat que s'il est en danger de mort; d'autre part, tous admettent qu'il est permis, ce jour-là, de tirer d'une citerne un animal qui vient d'y tomber. Notre-Seigneur s'autorise de cette concession pour déclarer qu'un homme vaut une brebis et qu'il est légitime d'accorder au premier ce qu'on ne refuse pas à la seconde. Il guérit donc l'infirme d'un seul mot. Matth., XII, 9-14; Marc., III, 1-6; Luc., VI, 6-11. Saint Luc, en terminant son récit, remarque que les adversaires du Sauveur furent remplis de démence. On se demande, en effet, comment ces hommes pouvaient tenir pour une violation du sabbat une simple parole et une guérison dont le caractère miraculeux ne pouvait se contester. — A Jérusalem, Notre-Seigneur guérit un malade le jour du sabbat et lui ordonne d'emporter son grabat, ce qui scandalise les Juifs. Joa., V, 8-10, 16. Maître du sabbat, il veut montrer que la loi d'ailleurs respectable qui défend d'exécuter des transports le jour du sabbat, Jer., XVII, 21, 22, doit céder à une autre loi supérieure, celle de manifester la gloire de Dieu et d'accréditer la mission divine du Messie, en fournissant la preuve d'une guérison radicale et miraculeuse. Il ajoute du reste cette réflexion, qui donne la clef du mystère : « Mon père agit jusqu'à présent et moi aussi j'agis. » Joa., V, 17. L'action de Dieu ne saurait, en effet, être soumise à aucune loi positive, ni humaine ni même divine. En prescrivant au malade d'emporter son grabat, le Sauveur voulut aussi attirer l'attention des Juifs sur ce qu'il venait d'opérer, et il y réussit. A un voyage subséquent, il explique ainsi sa conduite en cette occasion : « J'ai fait une seule œuvre, et vous êtes tous hors de vous-mêmes. Moïse vous a donné la circoncision et vous la pratiquez le jour du sabbat. Si, pour ne pas violer la loi de Moïse, on circoncit le jour du sabbat, comment vous indignez-vous contre moi, parce que, le jour du sabbat, j'ai guéri un homme dans tout son corps? Ne jugez pas sur l'apparence, mais jugez selon la justice. » Joa., VII, 21-24. Ces paroles montrent que le grief des pharisiens portait beaucoup plus sur la guérison elle-même que sur l'ordre donné d'emporter le grabat. Le Sauveur fait valoir un argument *a fortiori,* tiré de la pratique de la circoncision, et il reproche justement à ses contradicteurs de juger selon l'apparence, parce qu'ils ne voient qu'une transgression de leurs prescriptions humaines là où il y a un grand bienfait divin. — Notre-Seigneur choisit encore un jour de sabbat pour guérir l'aveugle-né. Il ne se contente pas d'une parole, mais fait de la boue avec sa salive et en frotte les yeux du malheureux. Les docteurs ne pouvaient que blâmer le secours ainsi apporté à un infirme qui n'était pas en danger de mort, ainsi que la confection de la boue et la friction des yeux, choses qu'ils jugeaient incompatibles avec le repos sabbatique. Ils en conclurent que « cet homme n'est pas de Dieu, parce qu'il n'observe pas le sabbat ». L'aveugle juge, avec beaucoup plus de bon sens, que « s'il n'était pas de Dieu, il n'aurait rien pu faire ». Joa., IX, 6, 16, 23. — Une autre fois, dans une synagogue de Galilée, le Sauveur impose les mains, le jour du sabbat, à une pauvre femme toute recourbée et il la guérit. Le chef de la synagogue, indigné de ce qu'il regarde comme une transgression, dit alors à la foule : « Il y a six jours où l'on peut travailler; venez ces jours-là pour vous faire guérir, et non le jour du sabbat. » Notre-Seigneur réplique alors : « Hypocrites, chacun de vous ne détache-t-il pas son bœuf ou son âne de l'étable, le jour du sabbat, pour les mener boire? Or, cette fille d'Abraham, que Satan a tenue enchaînée dix-huit ans, n'a-t-il pas fallu la débarrasser de cette chaîne même le jour du sabbat? » Cette réponse fit rougir les contradicteurs et réjouit le peuple. Les premiers sont traités d'hypocrites, parce qu'ils veulent paraître zélés pour la loi et oublient les devoirs de l'humanité, comme celui qui ordonne de porter secours à celui qui souffre. Luc., XIII, 10-17. — A peu de temps de là, le Sauveur est chez un chef des pharisiens, un jour de sabbat, et un hydropique se présente devant lui. « Est-il permis de guérir le jour du sabbat? » dit le Sauveur à l'assistance. Personne ne lui répondant, il touche l'hydropique et le guérit. Puis il ajoute cette réflexion, à laquelle personne ne peut répliquer : « Qui de vous, si son âne ou son bœuf tombe dans une citerne, ne l'en retire aussitôt, même le jour du sabbat? » Luc., XIV, 1-6. Cf. C. Wakins, *Christi curatio sabbathica,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, p. 196-211. — Il est manifeste que le Sauveur a eu l'intention de substituer une interprétation plus large de la loi du sabbat à celle qu'avaient fait prévaloir les pharisiens. Dans ce but, il saisit toutes les occasions de guérir ce jour-là et s'autorise de cet argument essen-

tiellement populaire qu'il est bien permis d'avoir pour les hommes les attentions qu'on a pour les animaux. A propos du sabbat, il pouvait faire aux pharisiens le reproche qu'il leur adressait au sujet de leurs multiples purifications : « Vous abandonnez le commandement de Dieu pour vous attacher à la tradition des hommes... Vous annihilez le précepte divin pour observer votre tradition. » Marc., VII, 8, 9.

2° *Autres mentions du sabbat.* — S. Luc, VI, 1, parle d'un sabbat qu'il appelle δευτεροπρώτον, « second-premier ». Il s'agit d'un sabbat postérieur à la Pâque, puisque les Apôtres peuvent manger ce jour-là des épis mûrs. Cette appellation ne se lit pas ailleurs et quelques manuscrits l'omettent. Interrogé par saint Jérôme, *Epist. LII,* 8, t. XXII, col. 534, sur sa signification, saint Grégoire de Nazianze lui répondit plaisamment en éludant la question. Les explications des Pères et des commentateurs sont très divergentes. D'après la *Chronique pascale,* t. XCII, col. 517, le sabbat ainsi nommé serait le second après le sabbat de la Pâque, à partir duquel on comptait les sept semaines aboutissant à la Pentecôte. Il y aurait eu ensuite un sabbat second-second, un sabbat second-troisième, etc. Cette interprétation ne s'impose pas, mais c'est celle qui réunit le plus grand nombre de suffrages. Cf. Knabenbauer, *Evang. sec. Luc.,* Paris, 1896, p. 220-222. On a aussi supposé que les Juifs avaient deux premiers sabbats, l'un au commencement de l'année civile, au mois de tischri, et l'autre au mois de nisan, pendant les fêtes de la Pâque. Ce dernier eût été ainsi le second-premier. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 258. Clément d'Alexandrie, *Strom.,* VI, t. IX, col. 270, dit que, si la lune ne paraît pas, les Juifs ne célèbrent pas le sabbat qu'on appelle πρῶτον, « premier ». Il y en aurait donc eu un autre appelé « second » et « second-premier » à cause de son rôle par rapport aux suivants. En somme, sur cette question, on ne peut faire que des conjectures. Du reste, elle n'a pas grande importance. — Notre-Seigneur recommande à ses disciples qui auront à fuir de Jérusalem à l'arrivée des armées romaines de prier pour que leur fuite n'ait pas lieu le jour du sabbat. Matth., XXIV, 20. Sans doute, ce jour-là, on ne pouvait s'éloigner de plus de deux mille pas; mais il était admis que, pour échapper à la mort, on faisait le nécessaire. Toutefois on a droit de supposer que les disciples, se croyant encore astreints à l'observance des prescriptions judaïques, pourraient hésiter sur la gravité du péril, se demander s'il autorisait vraiment la transgression et retarder d'autant leur départ. — Saint Jean, XIX, 31, note que, pour ne pas laisser sur la croix le corps du Sauveur, parce que c'était le jour de la préparation et qu'il fallait qu'il fût enlevé avant le sabbat, les Juifs demandèrent à Pilate l'autorisation de le faire. La loi portait qu'un cadavre de supplicié ne devait pas passer la nuit sur le bois, mais qu'il fallait l'inhumer le jour même. Deut., XXI, 23. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* IV, V, 2. En temps ordinaire, il n'y avait pas d'inconvénient à n'achever une inhumation qu'après le soleil couché. Le jour de la préparation, il était rigoureusement indispensable que tout fût terminé à l'heure où commençait le sabbat. L'urgence s'imposait encore davantage dans la circonstance, par le fait que le sabbat suivant coïncidait avec la Pâque des Juifs. — A l'exemple du Sauveur, on voit les Apôtres se rendre souvent dans les synagogues de la dispersion les jours de sabbat, afin d'y prêcher l'Évangile. Act. XIII, 14, 27, 42, 44; XVI, 13; XVII, 2; XVIII, 4. Là, en effet, ils trouvaient les Juifs rassemblés et pouvaient plus aisément traiter devant eux la question religieuse. Saint Jacques témoigne que, dans les synagogues de chaque ville, les jours de sabbat, on lisait et on expliquait la loi de Moïse. Act., XV, 21. — Dans l'Épître aux Hébreux, IV, 9, il est question de σαββατισμός, *sabbatismus.* L'auteur désigne par ce mot le « jour de repos » que Dieu ménage à ses fidèles serviteurs et qui est une participation au « repos de Dieu », c'est-à-dire à sa vie, à sa grâce et plus tard à sa gloire. — Saint Paul ne veut pas qu'on critique les chrétiens au sujet du manger et du boire, des fêtes, des néoménies, des sabbats. Col., II. 16. Ces institutions mosaïques n'étaient que « l'ombre des choses à venir. » La réalité est dans le Christ, dont la loi évangélique se substitue aux anciennes observances. Dès l'origine de l'Église, le dimanche commença à devenir le jour du Seigneur à la place du sabbat. Voir DIMANCHE, t. II, col. 1430. Personne n'avait donc le droit d'assujettir les chrétiens à l'observation du sabbat, comme prétendaient le faire les judaïsants. Au IVe siècle, il y avait encore des chrétiens qui restaient attachés à la pratiques du sabbat judaïque. Le synode de Laodicée, vers 360, formula à ce sujet son 29e canon ainsi conçu : « Les chrétiens ne doivent pas judaïser et se tenir oisifs le jour du sabbat, mais ils doivent travailler ce jour-là; qu'ils honorent le jour du Seigneur et s'abstiennent, autant que possible, en leur qualité de chrétiens, de travailler en ce jour. S'ils persistent à judaïser, qu'ils soient anathèmes au nom du Christ. » Cf. Hefele, *Histoire des Conciles,* trad. Leclercq, Paris, 1907, t. I, p. 1015. — L'observation du sabbat est restée la principale des pratiques extérieures des Juifs. Le *Zohar,* II, 47 *a,* dit à ce sujet : « La sanctification du sabbat vaut autant que l'exécution de toutes les autres lois ensemble. » Cf. *Sépher ha-zohar,* édit. Lafuma, t. III, 1908, p. 216, et 88a-89b, p. 359-364.

H. LESÊTRE.

SABBATIQUE (ANNÉE) (hébreu : *šenaṭ šabbâṭôn,* Lev., XXV, 4; Septante : ἐνιαυτὸς ἀναπαύσεως; Vulgate: *annus requietionis*), chaque septième année. — I. LA LOI. — 1° Elle est formulée pour la première fois dans l'Exode, XXIII, 10, 11 : « Pendant six années tu ensemenceras la terre et tu en récolteras les produits. Mais, la septième, tu les laisseras et les abandonneras; et les indigents de ton peuple les mangeront, et les bêtes des champs mangeront ce qui restera. Tu feras de même pour tes vignes et tes oliviers. » La même loi est répétée avec un peu plus de détail dans le Lévitique, XXV, 1-7. La septième année, il est défendu d'ensemencer, de tailler la vigne et de recueillir les fruits spontanés qui poussent dans le champ ou sur la vigne. Ils peuvent cependant servir à la nourriture de l'Israélite, de son serviteur, de sa servante, du mercenaire, de l'étranger fixé dans le pays et du bétail. — 2° La septième année est encore une année de rémission, *šemiṭṭâh,* ἄφεσις. En cette année-là, l'Israélite peut exiger le paiement d'une dette par l'étranger, mais il ne peut presser son prochain ou son frère de lui rendre ce qu'il doit, de peur de le réduire à la pauvreté. Deut., XV, 1-6. — 3° Comme on pouvait redouter que l'absence de culture ne causât grand tort à la population chaque année sabbatique, surtout quand celle-ci était suivie de l'année jubilaire qui prohibe également les travaux agricoles, le Seigneur s'engage à y pourvoir : « Si vous dites : que mangerons-nous la septième année, puisque nous ne sèmerons point et ne recueillerons point nos produits? Je vous enverrai ma bénédiction la sixième année et elle produira des fruits pour trois ans. Vous sèmerez la huitième année, et vous mangerez de l'ancienne récolte; jusqu'à la récolte de la neuvième année, vous mangerez l'ancienne. » Lev., XXV, 20-22. — 4° A la fin de l'année sabbatique, à l'occasion de la fête des Tabernacles, on devait faire la lecture publique de la Loi, c'est-à-dire du Deutéronome. Deut., XXXI, 10, 11. Cf. *Sota,* VII, 8.

II. L'INTERPRÉTATION. — 1° La loi interdit tout travail agricole la septième année. L'homme se repose le septième jour, la terre se reposera la septième année,

ce qui sera également un hommage rendu au maître de toutes choses et une reconnaissance de son souverain domaine sur le sol attribué aux Israélites. Moïse ne parle que du travail agricole, labourage, moisson, culture de la vigne, vendange, cueillette des olives. Le texte sacré ne mentionne que les oliviers parmi les arbres dont la culture et la cueillette sont prohibées l'année sabbatique, parce que ces arbres étaient ordinairement plantés en grand nombre et que la récolte des olives ressemblait assez à la vendange. Les autres arbres fruitiers étaient plus isolés et les fruits en étaient cueillis un peu au jour le jour, suivant leur maturité et sans grand mouvement dans l'ensemble de la population. Néanmoins il est à croire que ces fruits étaient à la disposition de tous pendant l'année sabbatique. Les autres travaux ne sont nullement prohibés; l'Israélite les continue comme les années ordinaires. Cette année-là, il cessait donc d'être un peuple agricole pour redevenir un peuple pasteur, tel qu'il avait été à ses origines et au désert. Il ne pouvait faire ni moisson, ni vendange, ni cueillette régulières; il vivait sur le produit de l'année précédente. Mais les fruits spontanés du sol appartenaient à tous, sans distinction, à condition sans doute de les prendre au jour le jour et sans rien du grand mouvement des récoltes annuelles. Il va de soi que l'année sabbatique était la même pour tous et qu'à certains égards elle avait des analogies avec le jour du sabbat, qui était le même pour tous et imposait à tous les mêmes obligations. L'année sabbatique assurait le repos à tous ceux qui d'ordinaire se livraient aux travaux des champs; ce repos leur permettait d'ailleurs de se livrer à d'autres occupations utiles, construction et réparation de maisons, réfection des murs de clôture, forage de puits et de citernes, fabrication d'instruments agricoles, etc. De plus, les troupeaux n'avaient pas besoin d'être emmenés dans de lointains pâturages; ils passaient sur les terres mêmes de Palestine et les fécondaient de leurs engrais. Les bêtes sauvages elles-mêmes pouvaient être plus aisément chassées à travers les champs incultes et les vignes à l'abandon. — 2° La loi sur la libération de l'esclave hébreu n'a rien de commun avec la loi de l'année sabbatique. Exod., XXI, 2; Deut., XV, 12-18. Quelques auteurs pensent que la libération était prescrite en ce sens qu'un esclave hébreu ne pouvait servir plus de six ans, mais que si l'année sabbatique intervenait avant la fin de cette période, il recouvrait sa liberté. Cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 214. Mais Moïse parle toujours de septième année pour la libération de l'esclave hébreu et il n'établit jamais de relation entre cette septième année et l'année sabbatique. Josèphe, *Ant. jud.*, III, XII, 3, ne parle pas non plus de cette libération à propos de l'année sabbatique. Il faut donc s'en tenir à l'opinion la plus commune parmi les commentateurs, qui voient dans les six ans de service de l'esclave une période absolument indépendante. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1922. — 3° La mesure prise en faveur des débiteurs pendant l'année sabbatique s'explique d'elle-même. Ne recueillant rien de ses champs ni de ses vignes, l'Israélite peu aisé n'était pas capable de payer les dettes qu'il avait contractées. Il était juste de régler ses obligations en tenant compte de la loi du repos. Le législateur veut donc que l'année sabbatique soit pour le débiteur une année de *šemittâh*. Deut., XV, 9; XXXI, 10. Ce mot vient du verbe *šâmat* qui signifie « repousser, renvoyer ». Le verbe *šâmat* est employé dans l'Exode, XXIII, 11, pour dire qu'il faut « abandonner » la terre sans la cultiver la septième année. Pour rendre le substantif hébreu, les Septante se servent du mot ἄφεσις, « renvoi, décharge, remise ». Un certain nombre d'auteurs ont pensé que cette rémission impliquait, de la part du créancier, l'abandon total et définitif de ses droits. Ainsi l'ont compris les talmudistes, *Schebiit*, X, 1; Philon, *De septenario*, édit. Mangey, t. II, p. 277, 284, etc. Fr. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 171, 172, soutient encore cette interprétation, en faisant valoir que l'avertissement donné par Moïse, Deut., XV, 9, n'aurait aucun sens s'il ne s'agissait pas d'une remise absolue des dettes. Les commentateurs modernes admettent généralement que Moïse n'a en vue qu'une prorogation des obligations du débiteur. L'année sabbatique, le créancier « relâchait sa main, » il ne pressait pas son débiteur, il abandonnait sa créance comme le cultivateur abandonnait sa terre, c'est-à-dire avec l'intention et le droit de la reprendre l'année suivante. Moïse ne veut pas que l'approche de l'année sabbatique empêche l'Israélite de prêter à son frère pauvre. La crainte de l'Israélite ne portait pas nécessairement sur l'obligation de renoncer totalement à sa créance; elle pouvait être également motivée par la nécessité d'attendre une année de plus avant de recouvrer son bien. Qui ne voit d'ailleurs à quel inconvénient aurait prêté une loi prescrivant tous les sept ans la remise des dettes? Personne n'aurait plus prêté et les malheureux que la nécessité obligeait à emprunter n'auraient plus jamais trouvé de prêteur; en définitive, un prêt eût presque toujours dégénéré en don, par le fait du débiteur intéressé. Cf. Rosenmüller, *In Deuteron.*, Leipzig, 1798, p. 427, 428; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 570; De Hummelauer, *In Deuteron.*, Paris, 1901, p. 338, 339. Voir DETTE, t. II, col. 1394. — Le code d'Hammourabi ne mentionne aucune institution analogue à celle de l'année sabbatique. Il prescrit cependant que, les années où l'orage inonde un champ et emporte la moisson et où la sécheresse empêche le blé de pousser, le fermier n'a pas d'intérêt à payer au créancier. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, Paris, 1902, p. 41, art. 48. De même, chez les Hébreux, les champs ne produisant rien pendant l'année sabbatique, le débiteur était dispensé, non de payer l'intérêt que prohibait la loi mosaïque, mais de rendre cette année-là le montant de sa dette. On a constaté, chez les Nabuthéens de la presqu'île Sanaïtique, le droit pour les pauvres de faire la cueillette des dattes certaines années. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1753.

III. LA PRATIQUE. — 1° En menaçant les Israélites de la déportation qui châtiera leurs infidélités, Moïse dit qu'alors « la terre se reposera et jouira de ses sabbats. » Lev., XXVI, 34, 43. Il prévoit donc que la loi sur l'année sabbatique ne sera pas toujours observée. C'est ce qui arriva en effet. Pendant la captivité de Babylone, le pays put « jouir de ses sabbats. » II Par., XXXVI, 21. — Après la captivité, les Israélites s'engagèrent à « laisser la terre la septième année et à n'exiger le paiement d'aucune dette. » II Esd., X, 31. La loi était observée fidèlement à l'époque des Machabées. I Mach., VI, 49, 53. — Le peu de place que la loi sur l'année sabbatique semble tenir dans la vie des anciens Israélites a suggéré plusieurs objections. N'aurait-elle pas été introduite seulement après l'exil? Au lieu d'être générale pour tout le pays, n'aurait-elle pas été applicable pour chacun après six ans de culture, de même que les esclaves hébreux étaient libérés après six ans de servage, sans qu'il y eût coïncidence générale entre toutes les années de repos? Ne pourrait-on pas interpréter les textes en ce sens seulement que les terres étaient cultivées comme d'habitude, mais que, la septième année, le produit en était abandonné aux pauvres pour leur subsistance du présent et de l'avenir? Enfin, aucune pratique religieuse spéciale n'est attachée à l'année sabbatique, contrairement à toutes les analogies. — Sur ce dernier point, la lecture publique de la loi peut suffisamment caractériser l'année sabbatique au point de vue religieux. Quant aux autres supposi-

tions, elles ont les textes contre elles. L'Exode et le Lévitique prescrivent le repos de la terre, et si le Deutéronome y ajoute la prorogation des dettes, cette mesure ne s'explique qu'à raison d'un moindre profit résultant naturellement de la cessation de toute culture. La prédiction du Lévitique, XXVI, 33, 34, et la remarque de II Par., XXXVI, 20, 21, indiquent assez clairement que les Israélites antérieurs à l'exil ont connu la loi, mais ne l'ont pas toujours suffisamment observée soit comme individus, soit comme nation. Après l'exil, la loi de l'année sabbatique est remise en vigueur, non comme une loi nouvelle dont il faudrait expliquer et justifier l'introduction, mais au même titre que les lois anciennes qui prohibent les mariages avec les idolâtres et prescrivent le repos du sabbat. II Esd., X, 31. Les données historiques postérieuses supposent l'origine mosaïque de la loi et sa double prescription sur le repos de la terre et la prorogation des dettes. — 2° Josèphe parle asssez souvent de l'année sabbatique. Il raconte qu'à raison du repos de leurs terres, Alexandre le Grand avait exempté les Juifs de tribut cette année-là et que les Samaritains, observateurs de la même loi, réclamèrent la même exemption. *Ant. jud.*, XI, VIII, 6. Sous Judas Machabée, une disette fut ressentie par les Juifs, par suite de l'année sabbatique, pendant leur lutte contre les Syriens. *Ant. jud.*, XII, IX, 5. Plus tard, Hyrcan leva le siège de la forteresse de Dagon, à cause de l'année sabbatique. *Ant. jud.*, XIII, VIII, 1; *Bell. jud.*, I, II, 4. Pendant le siège de Jérusalem par Hérode, la ville manqua de vivres pour la même raison. *Ant. jud.*, XIV, XVI, 2; XV, I, 2. Un édit de César exempta les Juifs de payer le tribut l'année sabbatique. *Ant. jud.*, XIV, X, 6. La pratique juive était donc bien connue de l'autorité romaine. On s'étonne que Tacite, *Hist.*, V, 4, qui d'ailleurs rapproche avec raison l'année sabbatique du sabbat lui-même, dise que les Juifs, « par amour de l'oisiveté, consacrèrent aussi la septième année à la paresse. » Mieux informé, il eût su que, si les travaux agricoles étaient interrompus, tous les autres suivaient leur cours ordinaire. — 3° Dans la Mischna, le traité *Schebiith* s'occupe des questions qui concernent l'année sabbatique. Cette année ne commençait pas en nisan (mars-avril), comme l'année religieuse, mais en tischri (septembre-octobre). C'était le temps des semailles, et la Loi entendait prohiber les semailles et les récoltes d'une même année. En appliquant la loi à partir de nisan, on eût empêché la récolte provenant des semailles précédentes, et les semailles préparant la récolte suivante, et ainsi deux années eussent été atteintes, ce qui ne prévoyait pas la loi. *Rosch haschana*, I, 1. Les docteurs toléraient qu'on semât, dans l'année sabbatique, mais seulement pour recueillir ce qui était nécessaire au paiement des impôts. Les fruits spontanés étaient ceux qui provenaient des grains tombés dans les champs pendant la moisson ou le battage, et ceux qui naissaient d'eux-mêmes dans les vignes ou sur les arbres. Le propriétaire pouvait ramasser ces produits et les mettre dans ses greniers, mais à condition qu'il en restât dans les champs, ou à charge de laisser à tout Israélite le droit de puiser dans ses greniers. *Schebiith*, IX, 8. On prélevait toujours sur les produits spontanés ce qu'il fallait pour pouvoir offrir la gerbe de la Pâque et les pains de la Pentecôte. *Schekalim*, IV, 1. — 4° Une difficulté spéciale résultait, dans les transactions financières, du droit conféré au débiteur de retarder ses paiements jusqu'après l'année sabbatique. Hillel imagina la προσβολή, que les talmudistes appellent *prôzbôl*, formule par laquelle le prêteur se réservait le droit d'exiger son argent en tout temps. Voir PRÊT, col. 620. *Schebiith*, X, 3-7. Cette pratique allait formellement contre la loi mosaïque. La mesure imaginée par Hillel ne suppose pas nécessairement la remise absolue des dettes à l'année sabbatique; la simple prorogation des paiements pendant un an suffisait à jeter une certaine perturbation dans les affaires, surtout quand des étrangers y étaient mêlés. Il faut observer du reste que, si la loi défendait d'exiger les paiements, elle n'empêchait nullement de les opérer. — 5° La date connue de certains événements et leur coïncidence avec des années sabbatiques a permis de fixer le cycle de ces dernières. Les années 164-163, 38-37 avant J.-C., 68-69 après J.-C., ont été des années sabbatiques. Par conséquent les années 26-27, 33-34 après J.-C. l'ont été aussi. Il est donc douteux qu'une année sabbatique se soit présentée durant le ministère public de Notre-Seigneur. L'année favorable à laquelle le Sauveur fait allusion, Luc., IV, 19, est l'année jubilaire et non l'année sabbatique. Cf. Zuckermann, *Ueber Sabbathjahrcyklus und Jobelperiode*, Breslau, 1857; Caspari, *Die geschichtlichen Sabbathjahre*, dans *Studien und Kritiken*, 1876, p. 181-190. — 6° Saint Paul reproche aux Galates d'observer les jours, les mois, les temps et les années. Gal., IV, 10. Les docteurs judaïsants s'efforçaient en effet de faire accepter par ces chrétiens les observances juives sur le sabbat, les néoménies, les fêtes, les années sabbatiques et jubilaires. Toutes ces institutions n'avaient plus de raison d'être sous la loi évangélique.

H. LESÊTRE.

SABÉE (hébreu : *Šeba'*; Septante : Σαμαά; *Alexandrinus* : Σαβεέ), ville de la tribu de Juda, donnée à la tribu de Siméon, d'après la leçon de l'hébreu et de la Vulgate, mais dont l'existence est fort douteuse. Jos., XIX, 2. Elle est nommée entre Bersabée et Molada; il y a des raisons de croire que c'est par suite d'une répétition erronée du second élément de Bersabée et d'une faute de copiste. — 1° Sabée n'est pas énumérée parmi les villes de Juda, Jos., XV. — 2° Dans les listes des villes de Siméon, I Par., IV, 28-31, Sabée ne figure point. — 3° Josué, XIX, 6, attribue à Siméon treize villes; or, en comptant Sabée, le nombre est de quatorze. Certains critiques pensent que, au lieu de *Šeba'*, il faut lire : *Šemà'*, avec l'édition sixtine des Septante, et qu'il s'agit de la ville de *Šemà'* (Vulgate : *Sama*) énumérée, Jos., XV, 26, à côté de Malada, parmi les villes de Juda.

SABÉENS (hébreu : *Sebâ'îm*, dans Is., XLV, 14; Septante : Σαβαεὶμ), habitants de Saba. La Vulgate nomme les *Sabæi*, Job., I, 15 (hébreu *Šebâ'*); il s'agit des Sabéens pillards de l'Arabie septentrionale. — Isaïe, XLV, 14, annonce que les Sabéens (la Vulgate a conservé dans ce passage la forme hébraïque : *Sabaim*), d'origine couschite, voir SABA 1, col. 1285, deviendront tributaires de Jérusalem à l'époque messianique. — Joël, III, 8 (hébreu, IV, 8) prédit aux Phéniciens et aux Philistins qui avaient vendu les enfants de Juda aux fils de Javan, que leurs propres enfants seront vendus à leur tour aux fils de Juda qui les revendront aux Sabéens (hébreu : *Šeba'îm* ; Vulgate : *Sabæi*). Voir SABA 5, col. 1286. Il est dit que ces Sabéens habitent une terre éloignée, ce qui convient à ceux de l'Yémen. Les Sabéens de Job, I, 15, sont donc différents de ceux d'Isaïe et de Joël. Sur Ézéchiel, XXV, 42, ou le *keri* des Massorètes lit « Sabéens », voir SABA 1, col. 1285.

SABER (hébreu : *Šébér;* Septante : Σαβέρ), fils de Caleb (fils d'Hur) et de sa femme de second rang Maacha. I Par., II, 48.

SABLE (hébreu : *ḥôl*, de *ḥûl*, « faire tourner »; Septante : ἄμμος; Vulgate : *arena, sabulum*), amas de petits grains, ronds ou anguleux, de grosseur variable, provenant de la désagrégation et de la trituration de roches diverses, granites, grès, calcaires, etc. Le sable

se forme partout où les agents naturels peuvent exercer une action assez puissante : les eaux qui ruissellent de haut, les torrents, les rivières, les lacs agités par le vent, la mer avec son flux et ses tempêtes, entraînent sans cesse des particules des roches, les frottent les unes contre les autres, les amincissent et les déposent soit au fond soit sur les bords de leurs lits. Quand les sables sont déposés sur de larges espaces, comme sur les rivages maritimes, les vents violents les agitent à leur tour, au moins superficiellement, et les transportent peu à peu de manière à produire des accumulations considérables, commes les dunes. Des contrées entières, constituées par d'anciens lits maritimes émergés, sont presque complètement sablonneuses. Ce sont alors des déserts, comme ceux d'Afrique et d'Arabie, dans lesquelles l'ouragan, connu sous le nom de *khamsin,* déchaîne de vraies tempêtes de sable. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1931.

1° *Sens propre.* — Après avoir tué un Égyptien qui maltraitait un Hébreu, Moïse cacha son cadavre dans le sable. Exod., II, 12. — Zabulon « sucera l'abondance de la mer et les richesses cachées dans le sable. » Deut., XXXIII, 19. On a pensé que ces richesses pouvaient être des métaux ou des pierres précieuses enfouies dans des mines, ou même le sable dont on s'est servi pour faire le verre. Cf. Pline, *H. N.,* XXXVI, 26. Il est plus probable que, d'après le parallélisme, ces richesses sont celles qui proviennent de la mer, du commerce maritime ou de la pêche, et qui sont recueillies par ceux qui habitent sur le sable, les riverains. Zabulon ne fut séparé de la mer et du pays phénicien que par l'étroite bande du territoire d'Aser; les produits maritimes pouvaient donc lui arriver aisément. — On ne peut ni compter, ni mesurer le sable de la mer. Eccli., I, 2; Jer., XXXIII, 22. — Ce sable sert de limite à la mer, il marque la ligne que la mer ne franchit pas. Jer., V, 22. — Comme il n'a pas de consistance, un vieillard a beaucoup de peine à gravir une montée sablonneuse, parce que le sol fuit sous ses pas et ne lui offre pas de point d'appui solide pour s'élever. Eccli., XXV, 27. De même, la maison bâtie sur le sable est vouée fatalement à la destruction. Matth., VII, 26. — On mêlait du sable à certains enduits. Eccli., XXII, 18. Les anciens Chananéens faisaient reposer les fondations de leurs murailles sur une couche de sable fin. Il en était ainsi à Lachis. Cf. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 39, 68. Le même procédé était usité à Goudéa et à Birs Nimroud. *Ibid.,* p. 89. A Lachis, comme en divers pays, on apportait dans les tombes du sable très fin, qu'on allait parfois chercher très loin. *Ibid.,* p. 220.

2° *Comparaisons.* — 1. A cause de son incalculable quantité, le sable de la mer est l'image de tout ce qui atteint un développement numérique extraordinaire. On lui compare donc la postérité d'Abraham, Gen., XXII, 17; XXXII, 12; Dan., III, 36; Heb., XI, 12; la nation d'Israël, II Reg., XVII, 11; III Reg., IV, 20; Is., X, 22; XLVIII, 19; Ose., I, 10; Rom., IX, 27; les Chananéens coalisés contre les Hébreux, Jos., XI, 4; les Philistins, I Reg., XIII, 5; l'armée des Égyptiens, I Mach., XI, 1; les peuples ligués contre le royaume de Dieu, Apoc., XX, 7; les veuves que les invasions ont faites en Israël, Jer., XV, 8; les captifs amassés par les Chaldéens, Hab., I, 9; les oiseaux envoyés par Dieu à son peuple au désert, Ps. LXXVIII (LXXVII), 27; les chameaux des tribus liguées contre Israël, Jud., VII, 12; le blé recueilli par Joseph en Égypte, Gen., XLI, 49; les jours du juste, Job, XXIX, 18, et les pensées de Dieu, Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 18. — 2. Le sable de la mer s'étend sur d'immenses espaces; ainsi s'étendait l'esprit de Salomon. III Reg., IV, 29. — 3. Le sable est pesant; ainsi pèsent les calamités, Job, VI, 3, et le voisinage de l'insensé. Prov., XXVII, 3. — 4. Le sable est sans valeur; l'or n'est que du sable à côté de la sagesse. Sap., VII, 9. — 5. Un grain de sable est insignifiant; ainsi la durée de l'homme, au regard de Dieu, même s'il vit cent ans. Eccli., XVIII, 8.

H. LESÊTRE.

SABOT, ongle des chevaux. Voir ONGLE, t. IV, col. 1815.

SAC (hébreu : *'amtaḥat, yalqûṭ, ṣiqlôn, śaq;* Septante : σάκκος, μάρσιπος, θύλακος; Vulgate : *saccus, sac-*



271. — Soldat romain portant un sac de blé. Colonne Trajane.

culus, saccellus), récipient d'étoffe grossière servant à recueillir et à transporter différents objets, grains (fig. 271), provisions, argent, etc. — Les frères de Joseph ont des



272. — Égyptien portant un sac. Musée du Caire.

sacs dans lesquels ils mettent le blé acheté en Égypte. C'est au sommet du sac de Benjamin qu'on trouve la coupe de Joseph. Gen., XLII, 25, 27, 35; XLIII, 18, 21, 22;

xliv, 1-12. — On mettait les provisions dans un sac, comme ce paysan égyptien qui se rend au marché (fig. 272). Quand les Gabaonites viennent pour traiter avec Josué, ils portent leurs provisions dans de vieux sacs, pour faire croire qu'ils arrivent de très loin. Jos., ix, 4. On apporte à Élisée vingt pains d'orge et des épis dans un sac. IV Reg., iv, 42. Notre-Seigneur ne veut pas que ses disciples aient des sacs à provisions quand ils vont en mission. Luc., x, 4; xxii, 35, 36. — Les sacs servent aussi à mettre de l'argent. Prov., vii, 20. Giézi ramasse dans deux sacs les deux talents d'argent qu'il a reçus de Naaman. IV Reg., v, 23. Le Sauveur veut qu'on se fasse des sacs à argent qui ne s'usent pas, Luc., xii, 33, en distribuant ce qu'on a en aumônes. Voir Bourse, t. i, col. 1899, et les fig. 595-599. — David, avant d'aller à Goliath, met dans son sac de berger cinq pierres destinées à sa fronde. I Reg., xvii, 40. On mettait également dans un sac les pierres qui servaient de poids pour les transactions courantes. Deut., xxv, 13, Prov., xvi, 11; Mich., vi, 11. — Judith emporte dans un sac la tête d'Holoferne. Judith, xiii, 11. — Quand un sac avait été touché par une bête impure, on le lavait et il restait impur jusqu'au soir. Lev., xi, 32. — Les versions rendent souvent par σάκκος, *saccus*, le mot *śaq*, même dans des passages où il désigne, non plus le sac d'étoffe grossière, mais le vêtement de poil de chameau ou de chèvre qui servait dans les jours de deuil ou de pénitence Voir Cilice, t. ii, col. 759, et t. iv, col. 23, fig. 11, à gauche, les Juifs revêtus du sac ou cilice, qui sont conduits devant Sennacherib. H. Lesêtre.

SACERDOCE (hébreu : *kehunnâh;* Septante : ἱερατεία; ἱεράτευμα, Vulgate : *sacerdotium*). Voir Grand-Prêtre, t, iii, col. 295; Prêtre, t. v, col. 640.

SACHACHA (hébreu : *Sekâkâh*, « clôture, haie »; Septante : Αἰοχιοζά; *Alexandrinus :* Σοχοχά), une des six villes de la tribu de Juda qui étaient situées dans le désert (*midbâr*) de Juda, c'est-à-dire à l'ouest de la mer Morte. Jos., xv, 61. Elle est nommée entre Meddin et Nebsasa, mais le site n'en est pas connu. Elle se trouvait probablement entre le Cédron et Engaddi.

SACHAR (hébreu : *Śâkâr*, « salaire »), nom de deux Israélites.

1. SACHAR (Septante : Ἀχάρ; *Alexandrinus* : Σαχάρ), père d'Ahiam, un des *gibbôrîm* de David (t. i, col. 292). I Par., xi, 35. Il est appelé Sarar, II Reg., xxiii, 33.

2. SACHAR (Septante : Σαχάρ), lévite, quatrième fils d'Obédédom, un des portiers de la maison du Seigneur. I Par., xxvi, 4.

SACRE des rois. Voir Roi, col. 1117. — Consécration du grand-prêtre, voir t. iii, col. 297; des prêtres, voir t. v, col. 646.

SACREMENT (Vulgate : *sacramentum*). Le mot latin vient de *sacrare*, « consacrer, dédier », et a des significations très diverses. — 1° Le *sacramentum* comme terme technique légal, désignait une somme d'argent que deux parties en procès déposaient *in sacro;* celui qui gagnait sa cause recouvrait ce qu'il avait versé; celui qui la perdait perdait en même temps son dépôt qui revenait au trésor public; il signifiait de plus, par suite, la cause en discussion elle-même. Comme terme militaire, *sacramentum* signifiait l'engagement préliminaire pris par ceux qui s'enrôlaient et le serment d'obéissance au commandement. Sous l'empire, ce serment fut souvent aussi prêté par les sujets. A partir d'Horace, *Od.*, II, xvii, 10, *sacramentum* devint synonyme de serment en général. Il n'est pas employé dans l'Écriture dans ces diverses acceptions.

2° Dans la Vulgate, le mot *sacramentum* n'apparaît dans l'Ancien Testament que Tob., xii, 7; Dan., ii. 18, 30, 47; iv, 6; Sap., ii, 22; vi, 24; xii, 5. Dans le chaldéen de Daniel, le mot original est *razâ';* la traduction grecque l'a rendu par μυστήριον; c'est ce même mot grec qui est employé dans les passages de Tobie et de la Sagesse où notre Vulgate s'est servie du mot *sacramentum* (excepté Sap., xii, 5, où le grec porte μυσταθεία, mot diversement interprété et probablement altéré; une leçon porte ἐκ μυσοῦ μύστας θιάσου, « initiés à d'horribles mystères »). C'est également le même mot μυστήριον qui se lit dans les endroits du Nouveau Testament où notre version latine a *sacramentum*. Ce dernier mot a donc dans le latin scripturaire la même signification que μυστήριον dans la Bible grecque. Voir Mystère, t. iv, col. 1368. — Il signifie 1° un secret, Tob., xii, 7 (secret royal); Sap., ii, 22 (secrets divins); — 2° une chose cachée et mystérieuse, Dan., ii, 18, 19, 30, 47 (songe mystérieux de Nabuchodonosor); iv, 6; — 3° les mystères de la religion chrétienne, le mystère de l'Incarnation, *magnum pietatis sacramentum*, I Tim., iii, 16; la vocation des Gentils, Eph., i. 9; iii, 3, 9; Col., i, 27; — 4° un sens caché, une signification symbolique. Apoc., i, 20; xvii, 7. Dans Eph., v, 32, saint Paul, après avoir parlé de l'union mystique qui existe entre Jésus-Christ et son Église, et rappelé les paroles de la Genèse, ii, 24 (d'après les Septante), relatives à l'institution du mariage, ajoute : *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia*. Le sens est : l'union de Jésus-Christ avec son Église est la plus intime et la plus sainte des unions; le mariage en est l'image sensible, un mystère (μυστήριον) qui a une signification supérieure. Le mot *sacramentum* n'est donc pas ici une preuve proprement dite de la sacramentalité du mariage humain, mais c'est néanmoins probablement de là qu'est venue la signification chrétienne attachée au mot « sacrement ». Le concile de Trente, sess. xxiv, *de Matrimonio*, remarque que le langage de saint Paul « insinue », *innuit*, le caractère sacramentel du mariage. — Pour les sacrements proprement dits, voir Baptême, t. i, col. 1433; Confirmation, t. ii, col. 919; Pénitence, t. v, col. 42; Cène (pour l'Eucharistie), t. ii, col. 416; Extrême-Onction, t. i, col. 2140; Ordre, t. iv, col. 1854; Mariage, t. iv, col. 770. L'emploi du mot *sacramentum* avec sa signification chrétienne restreinte se trouve déjà dans Tertullien. Il commence son traité *De baptismo*, 1, t. i, col. 1197, par ces mots : *Felix sacramentum aquæ nostræ, quia ablutis delictis pristinæ cæcitatis in vitam æternam liberamur*. Il appelle aussi l'Eucharistie *sacramentum*. *Adv. Marc.*, iv, 34; v, 8, t. ii, col. 442, 489. Saint Cyprien et saint Augustin font un fréquent usage du même mot dans le même sens.

3° *Sacrements dans l'Ancien Testament.* — La place importante que tiennent les sacrements dans l'économie de l'Église chrétienne a porté les théologiens à rechercher s'ils avaient existé dans la synagogue. Celle-ci n'a pas possédé des sacrements produisant la grâce par eux-mêmes, mais les sacrifices, les cérémonies, les onctions, les bénédictions qui se pratiquaient dans la religion mosaïque étaient figuratifs des sacrements de la loi nouvelle : la circoncision figurait le baptême; l'agneau pascal, la mort de Jésus-Christ; les pains de proposition, la sainte Eucharistie; l'onction des prêtres, le sacrement de l'ordre, mais c'étaient *infirma et egena elementa*, dit saint Paul, Gal., iv, 9. Comme l'explique saint Augustin, *Enarr. in Ps. lxxiii*, 2, t. xxxvi, col. 931 : *Sacramenta Novi Testamenti dant salutem; sacramenta Veteris Testamenti promiserunt Salvatorem.* Et *Epist. liv*, 1, t. xxxiii, col. 200, il montre la supé-

riorité des sacrements chrétiens : *Sacramentis numero paucissimis, observatione facillimis, significatione præstantissimis [Christus] societatem novi populi colligavit,* ou, comme il le dit en d'autres termes, *Lib. cont. Faust.*, XII, t. XVIII, p. 320 *a : Virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora quam antiqua.*

SACRIFICE (hébreu : *'iššêh*, de *'êš*, « feu » ; *minḥâh, zébah, qorbân ;* chaldéen : *minḥah, debaḥ ;* Septante : θυσία, δῶρον, προσφορά ; Vulgate : *sacrificium, oblatio*), offrande à la divinité d'un être animé ou inanimé, mis ensuite hors de tout usage profane par l'immolation ou la destruction.

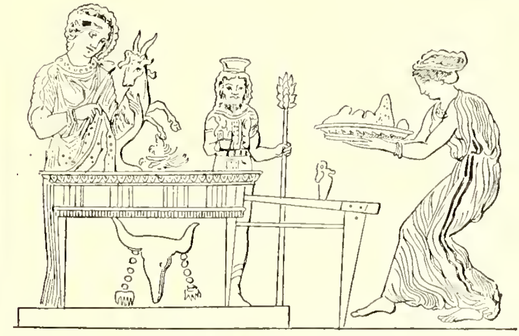
I. Les sacrifices en général. — 1° *Universalité.* — Dans toutes les religions anciennes, si haut qu'on puisse remonter vers leurs origines, on constate l'existence des sacrifices. Les hommes offrent à la divinité leurs animaux domestiques et les aliments qui les nourrissent eux-mêmes. Ils immolent ces animaux et ainsi renoncent à l'utilité qu'ils en tiraient ; ils détruisent les aliments et les autres objets qu'ils ont offerts et cessent eux-mêmes d'en profiter. Tous ces êtres ont été consacrés à la divinité, ils lui appartiennent



273. — Chevreau offert en sacrifice à la déesse Istar. Rich, *Narrative of a journey to the site of Babylon in 1811*, pl. x, 10.

exclusivement et l'homme n'a plus aucun droit à en faire usage. Seulement, quand il s'agit d'animaux immolés, l'homme croit bien agir en mangeant quelque chose de ce que la divinité a agréé pour elle-même. D'après S. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXXV, a. 1, l'offrande des sacrifices est de droit naturel, parce que la raison commande à l'homme d'offrir à Dieu, en signe de soumission et d'hommage, quelques-unes des choses sensibles qui sont à son usage, comme on fait vis-à-vis des maîtres dont on veut reconnaître la domination.

2° *Variété de formes.* — Les anciens, en offrant des sacrifices, ne se sont pas toujours rendu compte de la vraie portée de ces actes religieux. En Orient, ils traitaient volontiers leurs dieux comme des maîtres qui recevaient des tributs et des présents, se nourrissaient plus ou moins subtilement des victimes qu'on leur immolait et des mets qu'on leur consacrait, Dan., XIV, 5, se rendaient favorables à ceux qui leur faisaient des offrandes et, possesseurs incontestables de tous les biens de la terre, en laissaient la jouissance aux hommes, à condition d'en recevoir eux-mêmes les prémices. Ils croyaient aussi qu'en mangeant une partie des victimes immolées, ils prenaient place à la même table que le dieu, ce qui scellait l'amitié entre eux et lui. — Les Arabes sacrifiaient le chameau, le bœuf et la brebis. Par l'effusion du sang d'une victime domestique, ils entendaient établir le lien du sang entre eux et leur dieu, autant qu'il était possible de le faire. Cf. Hérodote, III, 8. Ils versaient ce sang sur l'autel de la divinité ou en oignaient les pierres qui lui étaient consacrées, afin de l'atteindre d'aussi près qu'il se pouvait. La manducation de la victime, toujours dans le même but, constituait une partie essentielle de leurs sacrifices. — Les Chananéens offraient des victimes plus variées, le bœuf, le veau, le cerf, le bélier, le bouc, l'agneau, le chevreau, le faon et deux espèces d'oiseaux, avec des oblations de céréales, d'huile, de lait, de graisse et probablement de vin. Ils avaient un sacrifice dans lequel tout était consommé, un sacrifice dans lequel le prêtre seul prélevait une partie de la chair, et une autre dans lequel le prêtre et l'offrant se partageaient ce qui n'allait pas à l'autel. Les Chananéens ont surtout multiplié odieusement les sacrifices humains, sacrifices de nouveau-nés et spécialement de premiers-nés, dont on a retrouvé les restes dans leurs anciennes villes, parfois consumés par le feu, et dont les restes étaient enfermés dans des jarres. A Gazer et à Mageddo, on a retrouvé de ces cadavres d'enfants dans les fondations, comme pour dédommager la divinité de l'occupation d'un sol qui lui appartenait. L'immolation des premiers-nés par les Chananéens est mentionnée dans la Bible. Jos., VI, 26 ; III Reg., XVI, 34 ; IV Reg., III, 27. Des victimes plus âgées étaient ainsi offertes et enfouies avec de grandes jarres contenant les provisions et l'eau nécessaires aux morts. Cf. H. Vin-



274. — Sacrifice d'un chevreau. Derrière l'autel, la statue du dieu Dionysos. Sur l'autel allumé, la prêtresse va égorger un chevreau, considéré comme victime agréable à Dionysos. Près de l'autel est une table sur laquelle une femme vient déposer des offrandes. D'après un vase peint.

cent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 188-198. On a ainsi retrouvé à Gazer une tombe avec un agneau placé sous les genoux du mort. Il y avait probablement là une offrande destinée à ménager au mort la faveur de la divinité. Cf. H. Vincent, *ibid.*, p. 253. — Les Chaldéens offraient en sacrifice le taureau, la brebis, la chèvre, l'agneau, le chevreau (fig. 273), la gazelle, le porc lui-même, et des oiseaux de différentes sortes. Ils y ajoutaient des oblations de dattes, de légumes, de blé, d'ail, d'épices, d'encens, de vin de dattes, de lait, de beurre, de crème, de miel et de sel. C'est chez eux qu'était le plus accentuée l'idée que le sacrifice servait à alimenter les dieux. Voir Odeur, t. IV, fig. 455, col. 1739. — En Égypte, le sacrifice avait aussi ce dernier caractère ; c'était un vrai banquet que l'on offrait au dieu. On lui immolait le taureau dont une partie était brûlée pour son usage, tandis que le reste était partagé entre les assistants. A la victime, on ajoutait des oblations de gâteaux, de fruits, de légumes et de vin. Pendant que le dieu se nourrissait, on pouvait lui adresser toutes les demandes, à condition que l'officiant procédât scrupuleusement en tout suivant les rites convenus et proférât exactement les formules indispensables. La divinité était alors liée par une sorte de contrat envers le solliciteur. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, 1895, t. I, p. 122-124, 680-681. D'après Hérodote, II, 39, 40, on chargeait d'imprécations la tête de la victime, afin de détourner sur elle tous les malheurs qui menaçaient le pays ou les particuliers ; ensuite on vendait cette tête à des Grecs ou on la jetait à la rivière. La partie de la vic-

274 bis. — *Suovehaurilia,* Sacrifice de purification. Bas-relief du Louvre.

time que l'on brûlait était remplie de pains de pure farine, de miel, de raisins secs, de figues, d'encens, de myrrhe et d'autres substances aromatiques; on répandait de l'huile sur le feu pour activer la combustion. — Les Perses ne brûlaient pas les victimes de leurs sacrifices, pour ne pas souiller le feu. La divinité se contentait de l'offrande de la vie. Celui qui offrait la victime la coupait en morceaux, qu'il faisait bouillir et étendait sur l'herbe; puis, après une invocation chantée par un mage, il l'emportait pour en disposer à son gré. Cf. Hérodote, I, 132. Cette herbe était comme le siège de la divinité, invitée à prendre sa part du festin. Cf. Oldenberg, *La religion du Véda,* trad. Henry, Paris, 1903, p. 26; Lagrange, *La religion des Perses,* Paris, 1904, p. 17-18. — Les Grecs sacrifiaient à leurs dieux de jeunes bœufs, des moutons, des chèvres (fig. 274), des porcs, parfois des chiens et du gibier. D'après eux, « le produit de la nature croissant par lui-même ne devait pas servir de victime, mais bien ce que l'homme s'était approprié à force de peine et de soins et ce qu'il avait fait entrer dans la sphère humaine. D'après l'opinion généralement répandue dans la haute antiquité, le sang est le siège de l'âme et de la vie, et, par cette raison, agréable à la divinité, puisqu'il constitue l'essence de tout le monde animal et qu'il forme ce qu'il y a de sublime et de meilleur dans la nature; le sang est donc particulièrement propre à être offert à la divinité comme un don et un témoignage de reconnaissance pour des bienfaits obtenus. Par contre, le sang, par ses rapports étroits avec les passions humaines, passe pour la racine et le siège du péché, dont l'expiation doit en conséquence se faire par le sang, et dont la faute et la tache doivent être lavées par le sang. La divinité permettait quelquefois de substituer un sang étranger à son propre sang, ce qu'on regardait comme une grâce particulière. Voilà la signification des sacrifices d'animaux qu'on tuait avec les couteaux, même quand on les consacrait à la divinité en holocauste et sans en manger; ou bien, quand on les assommait avec la massue, on leur coupait pourtant la gorge afin de recueillir le sang et de pouvoir le consacrer à la divinité, en aspergeant l'autel ou en le répandant autour de celui-ci. » Döllinger, *Paganisme et Judaïsme,* trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 312. Outre le sacrifice expiatoire, les Grecs en avaient d'autres pour rendre hommage à la souveraineté divine, la remercier de ses dons, implorer sa protection, avec l'idée d'une certaine jalousie chez les dieux et de la nécessité de la calmer par la cession volontaire d'une partie de ce que l'on possédait. — Les Romains suivaient à peu près les mêmes rites que les Grecs; mais chez eux les sacrifices expiatoires étaient bien plus nombreux (fig. 275). Les victimes choisies avaient certains rapports avec les divinités auxquelles on les offrait. Une loi des XII Tables ordonnait de présenter à chacune d'elles des victimes qui lui fussent agréables. Un soin méticuleux présidait à leur choix et surtout à leur immolation, la moindre négligence et le moindre accident ayant pour effet de rendre le sacrifice inutile. Le sang de la victime était toujours répandu. Les holocaustes ne s'offraient guère qu'aux divinités infernales. Dans les autres sacrifices, la chair de l'animal était vendue au compte de l'État ou partagée, suivant les cas, entre les prêtres, les victimaires et les particuliers. Cf. Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome,* Paris, 1871, p. 61-68, 93-110. Les *lectisternia* accusaient encore davantage l'idée du commerce de l'homme avec les dieux. C'étaient des repas solennels qu'on offrait aux images des dieux (fig. 276), et dans lesquels les *epulones* exerçaient la double fonction d'organisateurs et de consommateurs. Cf. Valère Maxime, II, 1; Arnobe, VII, 32; Tite Live, V, 13; VII, 2; VIII, 25; XLII, 30; etc. — Chez les Gaulois et les Germains, on immolait surtout des hommes.



275. — *Suovetaurilia.* Sacrifice de purification, dont les trois victimes sont le porc, le bélier et le taureau. Bas-relief romain. D'après Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums,* t. III, fig. 1799.

3° *Éléments communs.* — Tous ces rites anciens, malgré la diversité de leurs formes, ont des points communs dont la réunion constitue l'essence même du sacrifice. Partout il y a d'abord une offrande à la divinité. Cette offrande n'est pas quelconque; elle consiste en victimes utiles à l'homme, en rapport plus ou moins direct avec lui, et dignes d'être agréées par la divinité, sous peine de l'irriter au lieu de la fléchir. Puis, la victime est invariablement immolée et son sang répandu. Le sang, c'est la vie, et nulle offrande plus précieuse que celle-là ne peut être présentée à la divinité, de laquelle seule vient toute vie. Enfin l'homme, qui fait un tel présent à la divinité pour l'apaiser ou se la rendre favorable, tient à recevoir un témoignage sensible de l'efficacité de son sacrifice. Il estime que le dieu auquel il l'a offert lui permet de s'asseoir à sa table et de partager avec lui le festin sacré (fig. 277).

En se nourrissant de la chair de la victime, il devient le commensal de la divinité, ce qui est pour lui le gage suprême du pardon ou de la bienveillance. Cf. Lagrange, *Études sur les relig. sémitiques*, Paris, 1905, p. 246-274.

4° *Idée de la substitution.* — Un autre élément capital est à constater dans ces sacrifices anciens, surtout quand ils ont un caractère expiatoire. L'homme se sent coupable; aussi, bien souvent, c'est l'homme qui est immolé. Mais la victime n'est pas identique au coupable; ce dernier se substitue le prisonnier de guerre ou un homme plus faible que lui. Puis, avec le temps, à une vie humaine on substitue une vie animale et les dieux sont censés agréer cette substitution, que l'on croit légitime et efficace. C'est ainsi qu'en Égypte on détourne sur la tête de la victime animale, par des imprécations, les maux qui pourraient atteindre les hommes eux-mêmes. Le bœuf choisi pour l'immolation était marqué d'un sceau, cf. Hérodote, II, 38, et ce sceau représentait un homme agenouillé, attaché à


276. — *Lectisternium,* banquet offert à Sérapis, à Isis, au Soleil et à la Lune, caractérisés par leurs attributs. Relief sur la poignée d'une lampe d'argile. Bartoli, *Lucernæ vet. sepulcr.*, II, pl. 34.

un pieu, les mains liées sur le dos et la gorge percée d'un couteau, image sensible du rôle que la victime allait remplir par substitution. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, t. II, p. 307. Cette idée de substitution d'une victime animale à une victime humaine est clairement exprimée dans des vers d'Ovide. *Fast.*, VI, 158-161. Le poète fait parler la nymphe Grana qui, pour obtenir la délivrance du jeune enfant Proca, menacé par les oiseaux de la nuit, offre à ces derniers les entrailles d'une truie de deux mois avec cette adjuration : « Oiseaux de la nuit, dit-elle, ne touchez pas aux entrailles de l'enfant : au lieu de ce petit, une petite victime est immolée. Recevez, je vous prie, cœur pour cœur, fibres pour fibres : nous vous offrons cette vie à la place d'une meilleure. » Toutes ces idées constitutives du sacrifice chez les anciens peuples se retrouvent plus nettes et plus épurées chez les Hébreux. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 189-294; J. de Maistre, *Éclaircissement sur les sacrifices,* dans *Œuvres choisies,* édit. Pagès, Paris, s. d., t. I, p. 203-208.

II. Sacrifices des patriarches. — 1° *Caïn et Abel.* — La Sainte Écriture fait remonter aux fils mêmes d'Adam la pratique des sacrifices. Caïn, qui était agriculteur, offrait au Seigneur des produits de la terre en oblation, *minḥâh*; Abel, qui était pasteur, offrait des premiers-nés de son troupeau et de leur graisse. Gen., IV, 3, 4. De part et d'autre, le verbe employé pour caractériser l'acte des deux frères est l'hiphil de *bô'*, « faire entrer, introduire, présenter ». Dieu traita différemment l'oblation de l'un et de l'autre; il regarda Abel et sa *minḥâh*, il ne regarda pas Caïn et sa *minḥâh*. Ce regard était un regard de complaisance. Il fut accordé à l'un et refusé à l'autre, non pas à raison de leurs dons, puisque chacun offrait ce qui était en son pouvoir, mais à cause de leurs dispositions intérieures. Cf. I Joa., III, 12; S. Ambroise, *De incarn. sacram.*, I, t. XVI, col. 819; S. Grégoire, *Epist. CXXII,* t. LXXVII, col. 1053. L'Épitre



277. — Sacrifice et banquet sacré. Bas-relief votif. — En haut, la prêtresse d'une association religieuse (thiase), les mains jointes, fait amener la victime près de l'autel, devant lequel se tiennent Apollon citharède et Cybèle. En bas, les membres de l'association prennent part au repas sacré. A gauche, au-dessous, des musiciens; à droite, des esclaves remplissent de vin des cratères.

aux Hébreux, XI, 4, l'indique particulièrement : « C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus excellent que celui de Caïn. » D'après les versions, « regarder » équivaut ici à « se complaire »; seul, Théodotion traduit le mot par ἐνεπύρισεν, « il consuma ». Cf. Lev., IX, 24; S. Jérôme, *Hebr. quæst. in Gen.*, t. XXIII, col. 944. Le texte ne dit rien sur la cause qui détermina Caïn et Abel à faire leurs oblations. Peut-être Dieu intervint-il pour formuler un ordre ou un désir; on s'expliquerait ainsi l'obéissance extérieure de Caïn et son mauvais vouloir intérieur. Toutefois, conformément au génie de la langue hébraïque, « ne pas regarder », opposé à « regarder »

pourrait très bien signifier « regarder moins favorablement », comme d'ailleurs l'insinue le texte de l'Épître aux Hébreux. Dès lors, il serait permis de supposer que les deux frères ont obéi à une inspiration de conscience, ou que l'un a agi à l'imitation de l'autre, mais avec des sentiments de valeur inégale. En somme, ce passage biblique note l'apparition des premiers sacrifices, mais ne permet pas de discerner la vraie cause de cette institution.

2° *Noé.* — Au sortir de l'arche, Noé construit un autel, prend des animaux et des oiseaux purs et les offre en holocauste sur l'autel. Dieu agrée ce sacrifice. Gen., VIII, 20, 21. Pendant les longs siècles qui se sont écoulés entre Adam et Noé, l'institution des sacrifices s'est développée. L'autel est apparu. Les animaux ont été distingués en purs et impurs, les purs étant ceux que l'homme a pris à son service ou dont il tire utilité. Ces victimes vivantes ne sont plus seulement l'objet d'une oblation, comme au temps d'Abel; elles sont immolées et entièrement consumées sur l'autel. Les circonstances autorisent à penser que, par ce sacrifice, Noé entend reconnaître la souveraineté de Dieu et le remercier de sa propre préservation. Dieu répond à cette double pensée du patriarche en lui assurant que désormais la préservation sera générale et en lui déléguant quelque chose de sa souveraineté sur tous les animaux. — Rien n'est encore dit sur l'origine des sacrifices. Ont-ils été, dans l'idée de ceux qui les ont offerts les premiers, des dons intéressés ou désintéressés, une sorte de rançon payée à Dieu pour avoir droit ensuite de se servir des êtres qui font partie de son souverain domaine, un expédient pour justifier l'immolation des animaux dont on sentait le besoin de se nourrir, et ensuite un acte d'hommage à la divinité, pour lui témoigner reconnaissance ou repentir et s'unir à elle par la communion à la même victime? Aucune réponse n'est suggérée par le texte sacré. Cf. *Revue biblique,* 1906, p. 472. Saint Thomas, *Sum. theol.,* Iª IIª, q. CIII, a. 1, pense que les anciens hommes offraient leurs sacrifices en vertu d'une certaine dévotion qui portait leur volonté à faire ce qui paraissait convenable, et qu'on peut croire que plusieurs d'entre eux, doués d'un esprit prophétique, ont été poussés par un instinct divin à instituer une manière particulière d'honorer Dieu. Il n'y aurait donc pas eu révélation directe de Dieu pour l'institution des sacrifices, mais seulement inspiration à certains personnages dont ensuite l'exemple aurait fait loi.

3° *Abraham.* — Quelques siècles s'écoulent entre Noé et Abraham. La notion du sacrifice s'est précisée chez les descendants de Sem. « Le sacrifice des Sémites n'est ni un vulgaire contact intéressé, ni la becquée tendue aux dieux, ni le renouvellement des liens du sang avec le dieu au moyen d'une victime de nature divine. C'est l'expression, par un acte solennel, de cette idée que tout appartient au dieu, et la reconnaissance de ce droit, en même temps que l'expression du désir de se rapprocher de lui. Ce désir étant la base même du sentiment religieux, le sacrifice est l'acte religieux par excellence. » Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* p. 274. Abraham élève des autels et invoque le nom de Jéhovah, sans nul doute en lui offrant des sacrifices. Gen., XII, 7, 8; XIII, 18. Devant lui, Melchisédech donne un caractère religieux à son offrande du pain et du vin. Gen., XIV, 18. Voir MELCHISÉDECH, t. IV, col. 939. Puis, pour sceller son alliance avec Jéhovah, Abraham reçoit l'ordre d'apporter une génisse de trois ans, une chèvre et un bélier de même âge, une tourterelle et un jeune pigeon. Il les partage par le milieu, sauf les oiseaux, et il met chaque moitié vis-à-vis de l'autre. A la nuit tombée, un feu passe entre les animaux ainsi partagés. Gen., XV, 9, 10, 17. Ce rite paraît avoir été spécialement pratiqué par les Chaldéens pour conclure des alliances. On divisait ainsi le corps des victimes et chaque partie contractante passait entre elles. Jéhovah passa, sous forme de feu, entre les animaux partagés par Abraham, et celui-ci passa de même, bien que le texte sacré ne juge pas nécessaire de le mentionner. Ce rite se maintint parmi les Israélites. Dans Jérémie, XXXIV, 18, 19, Jéhovah se plaint des chefs de Juda qui, après avoir « passé entre les moitiés du jeune taureau », ont été infidèles à l'alliance ainsi contractée avec lui. On dit, en hébreu, *kâraṭ berîṭ,* « couper une alliance », c'est-à-dire la contracter. Gen., XV, 18; Exod., XXIV, 8; Deut., IV, 23, etc. De même, en grec, l'expression ὅρκια τέμνειν, « couper des serments », *Iliad.,* II, 124; III, 94, 105, etc., se réfère au même usage et signifie « conclure un traité ». En passant l'un après l'autre entre les deux parties des victimes, les contractants voulaient marquer que désormais ils ne faisaient qu'un, comme les deux moitiés opposées. En même temps, le sort infligé aux victimes les menaçait eux-mêmes s'ils se montraient infidèles à l'alliance. C'est ce que le passage de Jérémie, XXXIV, 18, donne à entendre. Un usage analogue se retrouve encore chez les Arabes. Quand ils sont sous le coup d'une calamité, « chaque famille prend une brebis qui servira de victime de rédemption, l'immole, la divise en deux parties égales qu'elle suspend, l'une vis-à-vis de l'autre, sous la tente ou en dehors, à deux piquets de bois. Tous les membres de la famille doivent passer entre les deux morceaux de cette victime. Les enfants incapables de marcher sont portés par la mère. » A. Jaussen, *Coutumes arabes,* dans la *Revue biblique,* 1903, p. 248. Cf. Hérodote, VII, 39. Le texte sacré n'indique pas si les victimes immolées par Abraham furent ensuite brûlées, ou mangées par lui et les siens, ou abandonnées aux oiseaux de proie qui s'étaient d'abord abattus sur elles. Gen., XV, 11. Il n'y en avait pas moins là un sacrifice destiné à consacrer une alliance. — Une autre fois, Abraham, pour obéir à un ordre de Dieu, se dispose à offrir son fils Isaac en holocauste. Il donne ainsi la preuve d'une obéissance prête à tout pour rendre honneur à Dieu. Arrêté dans l'exécution de cet ordre, le patriarche substitue un bélier à son fils et l'offre en holocauste. Gen., XXII, 2-13. Ici, l'idée de la substitution est nettement accusée. Toute vie humaine appartient à Dieu, qui peut en disposer à son gré; la vie de l'animal n'est sacrifiée qu'à la place de la première. — D'autres autels sont élevés par Isaac, Gen., XXVI, 25, et Jacob, XXVIII, 18; XXXIII, 20; XXXV, 14, qui y font des onctions, des libations, et probablement aussi les destinent à des sacrifices. Cf. Gen., XXXI, 54.

4° *Job.* — Ce saint homme suit encore les coutumes patriarcales. Périodiquement, il offre le matin un holocauste pour chacun de ses fils, en se disant : « Peut-être mes fils ont-ils péché et offensé Dieu dans leur cœur. » Job, I, 5. Ce sont là des sacrifices expiatoires. Il n'en a pas encore été rencontré de pareils dans l'histoire des anciens patriarches. A la suite de la discussion, Dieu enjoint aux amis de Job d'offrir en holocauste sept jeunes taureaux et sept béliers, en expiation de la folie de leurs discours. Job, XLII, 8.

5° *Moïse.* — Au pied du Sinaï, après la promulgation du décalogue, Moïse charge des jeunes gens d'offrir des holocaustes et d'immoler des taureaux en sacrifices d'actions de grâces. Puis il verse la moitié du sang sur l'autel et, avec l'autre moitié, asperge le peuple en disant: « C'est le sang de l'alliance que Jéhovah a conclue avec vous. » Exod., XXIV, 5-8. Cf. Heb., IX, 19-22. Il y a là un sacrifice destiné à confirmer un contrat d'alliance. Les contractants se partagent le sang des mêmes victimes; Dieu en reçoit la moitié sur son autel, le peuple reçoit le reste par l'aspersion, et dès lors Israël acquiert de nouveaux droits et se soumet à de nouveaux devoirs.

III. SACRIFICES MOSAÏQUES. — Les sacrifices tiennent une très grande place dans le culte institué par Moïse sur l'ordre de Dieu. Les sacrifices existaient chez tous

les autres peuples; les Israélites, avec leurs instincts idolâtriques, ne devaient être que trop portés à imiter leurs voisins qui sacrifiaient aux idoles. Un culte purement spirituel n'aurait pas suffi à les maintenir dans la fidélité à Jéhovah. Il leur fut dit plus tard : « Je n'ai pas parlé à vos pères et je ne leur ai pas donné de commandements en matière d'holocaustes et de sacrifices, le jour où je les ai fait sortir du pays d'Égypte. Mais voici le commandement que je leur ai donné : Écoutez ma voix, et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple. » Jer., VII, 22, 23. L'érection du veau d'or et les sacrifices qui lui furent offerts, Exod., XXXII, 6, ne tardèrent pas à montrer que le peuple avait besoin de rites extérieurs qui le rattachassent puissament au culte de Jéhovah. Aussi « Moïse, par ordre de Dieu, prescrivit ces observances aux Hébreux à cause de leur faiblesse et de l'endurcissement de leurs cœurs, de peur qu'il ne méprisassent une religion nue et ne s'attachassent aux faux dieux, dont ils voyaient le culte embelli par de pompeuses cérémonies. » S. Éphrem, *Op. syriac.*, t. II, p. 114. Cf. S. Jérôme, *In Is.*, I, 12, t. XXIV, col. 34; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 2 et 3, ad 1um.

Les sacrifices institués par Moïse sont les suivants :

1° *Sacrifices sanglants.* — 1. *Holocauste*, *'ôlâh*, dans lequel la victime est tout entière brûlée sur l'autel. Voir HOLOCAUSTE, t. III, col 729-734.

2. *Sacrifice pacifique*, *šélêm*, *šelâmîm*, θυσία σωτηρίου, *hostia pacificorum.* — La victime pouvait être mâle ou femelle, de gros ou de menu bétail. Après l'avoir immolée, on lui enlevait la graisse qui entoure les entrailles, les deux rognons avec leur graisse, la taie du foie, et en plus, dans la race ovine, la queue tout entière, à cause de son volume de graisse. Voir BREBIS, t. I, col. 1912. Toutes ces parties étaient brûlées sur l'autel et le sang de l'animal était répandu tout autour. Lev., III, 1-17. Des oblations accompagnaient ce sacrifice. La chair de la victime pouvait être mangée par les prêtres et par tout Israélite, à condition qu'il fût en état de pureté. On devait la manger le jour même, à moins que le sacrifice ne fût offert par suite d'un vœu ou comme offrande volontaire, auquel cas l'on pouvait encore en manger le lendemain. Ce qui en restait ensuite devait être brûlé. Lev., VII, 11-21.

3. *Sacrifice pour le péché*, *ḥaṭâ'âh*, ἁμαρτία, *pro peccato.* — Ce sacrifice variait suivant la qualité du coupable. Pour le prêtre ayant reçu l'onction, c'est-à-dire pour le grand-prêtre, on immolait un taureau. Le grand-prêtre faisait diverses aspersions avec son sang et répandait le reste au pied de l'autel; il enlevait les mêmes parties de l'animal que dans le sacrifice pacifique et les brûlait sur l'autel. Tout le reste de la victime était emporté hors du camp et consumé par le feu à l'endroit où l'on jetait les cendres. — Pour l'assemblée d'Israël, on prenait un jeune taureau, les anciens du peuple venaient poser les mains sur sa tête, puis on procédait comme dans le cas précédent. — Pour un chef, on prenait un bouc mâle, le chef lui imposait les mains et on brûlait les graisses sur l'autel. — Pour un homme du peuple, la victime était une chèvre ou un agneau. — A la suite des trois fautes suivantes, réticence coupable devant le juge, contact d'une chose impure, serment à la légère, on immolait une brebis ou une chèvre, à leur défaut deux tourterelles ou deux pigeons, que les plus pauvres pouvaient remplacer par un dixième d'éphi de fleur de farine qu'on faisait brûler sur l'autel sans huile ni encens. Lev., IV, 1-V, 13. Le prêtre qui offrait la victime avait le droit de la manger dans le lieu saint, ce qui d'ailleurs n'avait pas lieu pour les victimes du grand-prêtre et de l'assemblée d'Israël qui, toutes deux, devaient être brûlées hors du camp. Lev., VI, 24-30.

4. *Sacrifice pour le délit*, *'âšâm*, πλημμελεία, *pro delicto.* — La victime à offrir était toujours un bélier. Le délit consistait, dans les choses saintes, à retenir par erreur quelque chose des offrandes dues à Jéhovah ou à faire inconsciemment un acte qu'il défend, et, dans les choses profanes, à dénier au prochain, avec faux serment, un dépôt, un gage, un objet volé ou perdu. Lev., V, 14-VI, 7. On versait autour de l'autel le sang de la victime, on enlevait les parties ordinaires et la queue pour les brûler sur l'autel, et le prêtre mangeait le reste en lieu saint. Lev., VII, 1-7.

5. *Sacrifices spéciaux.* — Le sacrifice de consécration, *millu'îm*, τελείωσις, *pro consecratione*, Lev., VII, 37, est celui qui servit à consacrer Aaron et ses fils. Exod., XXIX, 4-28. Il comprenait un taureau pour le péché, un bélier en holocauste et un bélier de consécration, dont le sang servit à oindre Aaron et ses fils à l'oreille droite, à la main droite et au pied droit, et qui fut ensuite en partie brûlé en holocauste et en partie mangé par les nouveaux consacrés. Lev., VIII, 14-36. — Le sacrifice pour le lépreux. Lev., XIV, 1-32. Voir LÈPRE, t. IV, col, 183, 184. — Le sacrifice de la vache rousse. Num., XIX, 2-10. Voir VACHE ROUSSE.

2° *Sacrifices non sanglants.* — Ils consistaient à offrir et à faire consumer par le feu de l'autel différentes substances, comestibles ou non. Ils accompagnaient toujours les holocaustes et les sacrifices pacifiques, mais n'étaient pas joints aux sacrifices pour le péché. Ils se faisaient aussi indépendemment des sacrifices sanglants. Voir OBLATION, t. IV, col. 1725-1731; LIBATION, t. IV, col. 234-237.

3° *Sacrifices publics.* — La loi prescrivait onze sacrifices d'un caractère public intéressant toute la nation. — 1. Le sacrifice perpétuel ou quotidien. Chaque jour, on offrait en holocauste deux agneaux d'un an, un le matin et un autre l'après-midi, avec une oblation de farine pétrie à l'huile et une libation de vin. Exod., XXIX, 38-42; Num., XXVIII, 3-8; I Esd., III, 4; II Esd., X, 33. — 2. Le sacrifice du sabbat, qui ajoutait au sacrifice quotidien deux agneaux d'un an en holocauste, avec l'oblation et la libation. Num., XXVIII, 9, 10. — 3. Le sacrifice de la néoménie, comprenant deux jeunes taureaux, un bélier et sept agneaux d'un an en holocauste, avec des oblations et des libations, et de plus un bouc en sacrifice pour le péché. Num., XXVIII, 11-15. — 4. Le sacrifice de la Pâque, qui répétait chacun des sept jours de la fête le même sacrifice qu'à la néoménie. Num., XXVIII, 16-25; Deut., XVI, 2. — 5. L'holocauste d'un agneau d'un an, avec oblation et libation, le jour où l'on présentait la première gerbe de la moisson. Lev., XXIII, 10-13. — 6. Le sacrifice de la Pentecôte, identique à celui de la néoménie. Lev., XXIII, 17; Num., XXVIII, 27-31. — 7. Le sacrifice qui accompagnait les pains de la Pentecôte et comprenait, avec le bouc en sacrifice pour le péché, deux agneaux d'un an en sacrifice pacifique. Lev., XXIII, 19, 20. — 8. Le sacrifice de la nouvelle année qui, outre le sacrifice quotidien et celui de la néoménie, se composait d'un jeune taureau, d'un bélier, de sept agneaux d'un an, avec leurs oblations et leurs libations, et d'un bouc pour le péché. Num., XXIX, 2-6. — 9. Au jour de l'Expiation, on offrait en holocauste un jeune taureau, un bélier et sept agneaux d'un an, avec les oblations et les libations; des deux boucs présentés, l'un était offert en sacrifice pour le péché et l'autre chassé au désert. Lev., XVI, 5-16; Num., XXIX, 7-11. — 10. A la fête des Tabernacles, on sacrifiait en holocauste treize jeunes taureaux, deux béliers, quatorze agneaux d'un an, le tout accompagné d'oblations et de libations, et un bouc pour le péché. Les mêmes sacrifices se répétaient les six jours suivants, à cela près que chaque jour on diminuait d'une unité le nombre des taureaux. Num., XXIX, 13-34. — 11. Le huitième jour de la fête des Tabernacles, on sacrifiait un taureau, un bélier et sept agneaux d'un an, avec les oblations et les libations, et un bouc pour le péché. Num., XXIX, 36-

38. — Ces divers sacrifices ne dispensaient jamais du sacrifice quotidien ni des sacrifices du sabbat. On ne pouvait rien y ajouter ni rien en retrancher. On ne pouvait non plus changer la nature des victimes prescrites, Lev., XXVII, 10, ni présenter des animaux femelles ou des oiseaux. Le sabbat ne les empêchait jamais.

4° *Sacrifice quotidien.* — Parmi tous ces sacrifices, une place à part était occupée par le sacrifice quotidien, appelé *'olaṭ haṭ-tâmîd,* « holocauste perpétuel », Num., XXVIII, 10; I Esd., III, 5; II Esd., X, 34, etc., ou simplement *haṭ-ṭâmîd,* « le perpétuel ». Dan., VIII, 11-13; XI, 31; *Pesachim,* V, 1 ; *Yoma,* VIII, 3, etc. Ce sacrifice fait l'objet du traité *Tamid* de la Mischna. Matin et soir, on offrait chaque jour en holocauste un agneau d'un an, avec un dixième d'éphi de fleur de farine pétrie dans un quart de hin d'huile d'olive, et une libation d'un quart de hin de vin. Exod., XXIX, 38-42; Num., XXVIII, 3-8. Le sacrifice du matin était offert au lever du jour, et le second « entre les deux soirs », voir SOIR, ce que l'on entendait pratiquement de la neuvième heure ou trois heures de l'après-midi. La fixation des heures du matin et du soir, pour le sacrifice perpétuel, paraît d'ailleurs avoir varié avec les époques. Cf. Philon, *De victimis,* 3, édit. Mangey, t. II, p. 240; Josèphe, *Ant. jud.,* III, X, 1; XIV, IV, 3; *Cont. Apion.,* II, 8. Au temps d'Achaz, il n'est question que de l'holocauste du matin et de l'oblation du soir. IV Reg., XVI, 15. L'heure de l'oblation, III Reg., XVIII, 29, 36, serait ainsi dans l'après-midi. Mais comme d'après Ézéchiel, XLV, 17, le roi faisait les frais de l'holocauste, on pourrait considérer « l'holocauste du roi et son oblation », IV Reg., XVI, 15, comme représentant la matière du second sacrifice quotidien. Le double sacrifice quotidien est mentionné par I Par., XVI, 40; II Par., XIII, 11; XXXI, 3. — Le sacrifice du soir est rappelé par I Esd., IX, 4, 5; Dan., IX, 21. Dans un passage d'Ézéchiel, XLVI, 13-15, il est dit que chaque matin on doit offrir à Jéhovah l'agneau d'un an en holocauste et l'oblation. Les versions supposent que la charge de ce sacrifice revient au prince. En tout cas, il n'est parlé que d'un seul sacrifice quotidien. Mais le prophète ne fait ici ni de la législation ni de l'histoire ; il décrit un culte idéal. Son apparente restriction ne peut donc prévaloir contre d'autres textes très positifs. La cessation du sacrifice perpétuel était considérée comme la pire des calamités. Dan., VIII, 11-13; XI, 31; XII, 11. Le sacrifice perpétuel cessa d'être offert, pendant la guerre de Judée, le 17 thammouz (10 juin 70) et les Juifs ont consacré la mémoire de ce jour par un jeûne. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* VI, II, 1; *Taanith,* IV, 6.

5° *Sacrifices privés.* — C'étaient les sacrifices offerts par un particulier, quelle que fût sa qualité. On en distinguait cinq sortes : — 1. Ceux qui étaient offerts pour le péché ou pour le délit. — 2. Ceux qui concernaient la personne : pour le flux du sang, deux tourterelles ou deux pigeons, un en holocauste, l'autre pour le péché. Lev., XV, 14, 15, 29, 30; pour le lépreux, deux agneaux et une brebis d'un an, ou, si le lépreux est pauvre, un agneau et deux tourterelles ou deux pigeons, Lev., XIV, 10, 21, 22; pour la femme qui vient d'enfanter, un agneau en holocauste, un pigeon ou une tourterelle pour le péché, et, si elle est pauvre, deux pigeons seulement ou deux tourterelles, Lev., XII, 6, 8; pour celui qui a touché un mort, Num., XIX, 2, 3; pour le prosélyte, etc. — 3. Ceux qui concernaient les biens, premiers-nés, prémices, dîmes, etc. — 4. Ceux qu'on offrait à certaines occasions, particulièrement quand on allait à Jérusalem pour les trois grandes fêtes. Exod., XXIII, 15; Deut., XVI, 16, 17. — 5. Ceux qu'on offrait par suite de vœux ou de promesses, comme celui du nazaréat, Num., VI, 13-21. — A ces sacrifices privés, on assimilait le sacrifice pour l'erreur de tout le peuple, Lev., IV, 13; Num., XV, 24-26, et d'autres sacrifices qui avaient un caractère officiel et ne pouvaient être empêchés par le sabbat : l'immolation de l'agneau pascal, le taureau et le bélier immolés par le grand-prêtre au jour de l'Expiation.

IV. RITUEL DES SACRIFICES. — Des règles précises, indiquées par la loi mosaïque et développées par la tradition, présidaient à la célébration des sacrifices et ne laissaient rien à l'arbitraire des ministres sacrés. Le traité *Sebachim* de la Mischna s'occupe de ces règles. En voici le résumé :

1° *Les victimes.* — Elles étaient choisies exclusivement dans les races bovine, ovine et caprine, pour les quadrupèdes, et dans les tourterelles et les pigeons parmi les oiseaux. Le taureau ne devait pas dépasser la troisième année, bien qu'on pût en admettre de quatre ou cinq ans. *Siphra,* f. 94, 1. Le veau ne pouvait avoir plus d'un an. L'agneau devait avoir de huit jours à un an, et l'on ne pouvait sacrifier le même jour le petit et sa mère. Lev., XXII, 27-28. Le bélier et le bouc ne devaient avoir ni moins d'un an ni plus de deux. *Para,* I, 3; *Siphra,* f. 94, 1, 2; *Gem. Rosch haschanah,* 10, 1. Il fallait que tous ces animaux fussent sans défaut. Lev., XXII, 20. Les tourterelles devaient être adultes et avoir leurs plumes; parmi les pigeons, au contraire, on ne prenait que des petits. *Siphra,* f. 64, 2; *Chullin,* I, 5. Le sexe des oiseaux n'importait pas. Parmi les quadrupèdes, on acceptait les mâles et les femelles dans les sacrifices pacifiques et pour le péché, les mâles seulement dans les sacrifices pour le délit. *Siphra,* f. 48, 1. L'agneau pascal devait être mâle, Exod., XII, 5; l'animal offert comme premier-né ou pour la dîme pouvait être mâle ou femelle. *Siphra,* f. 86, 1. Des inspecteurs, que saint Clément de Rome, *Ad Cor.,* I, 41, t. I, col. 289, appelle μωμοσκόποι, et que mentionnent aussi Philon, Clément d'Alexandrie et saint Jean Chrysostome, cf. *ibid. note,* veillaient à ne laisser passer aucune victime qui ne fût dans les règles. Les docteurs comptaient vingt-trois défauts qui pouvaient les rendre impropres aux sacrifices. Quand un animal devait être remplacé par un autre, tous les deux étaient consacrés au Seigneur. Le traité *Temura* de la Mischna s'occupe de ces remplacements.

2° *L'adduction.* — Dans les sacrifices publics, on achetait les victimes aux frais du trésor public. Quant aux particuliers, ils pouvaient soit amener leurs victimes eux-mêmes, soit les acheter à Jérusalem, où il s'en trouvait toujours en grand nombre. On alla même jusqu'à en faire le trafic dans le Temple. Joa., II, 14; Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15; Luc., XIX, 45. Celui qui voulait faire offrir le sacrifice conduisait la victime, ou, si elle était petite, il la portait les pattes liées. S'il s'agissait de sacrifices très saints, nom sous lequel on comprenait tous les holocaustes, tous les sacrifices pour le péché et le délit, et les sacrifices pacifiques publics, la victime pénétrait dans le sanctuaire par la porte du nord, appelée porte de l'oblation; pour les autres sacrifices, elle pénétrait par la porte du sud. On la tournait alors du côté de l'occident, « devant la face de Jéhovah. » Lev., XVI, 7, 10; cf. Rom., XII, 1.

3° *L'agitation.* — C'était un mouvement particulier qu'on imprimait à certaines victimes en les offrant. Voir OBLATION, t. IV, col. 1728. Pour cet acte, l'offrant prenait la victime dans ses mains et le prêtre, se tenant à l'entrée du parvis de l'autel, mettait ses mains sous celles de l'offrant; puis tous deux ensemble portaient la victime d'arrière en avant, d'avant en arrière, de bas en haut, et de haut en bas. Les deux premiers mouvements constituaient la *tenûfâh* et les deux autres la *terûmâh.* Lev., X, 15. Le concours du prêtre était requis pour l'agitation. Elle n'avait lieu, pour des victimes vivantes, que dans les sacrifices publics et dans le sacrifice pour le délit du lépreux. On l'omettait toujours quand le sacrifice était présenté par une femme ou par un gentil. *Menachoth,* V, 6, 7; *Siphra,* f. 38, 1; 40, 1.

4° *L'imposition des mains.* — L'offrant, tourné vers l'occident, imposait de toutes ses forces les deux mains à la victime entre les deux cornes, en manifestant son repentir ou sa reconnaissance, suivant la nature du sacrifice. Il ne pouvait se faire remplacer par un autre, sauf quand un héritier acquittait le vœu d'un défunt. Si plusieurs offraient un même sacrifice, chacun devait imposer les mains successivement. Cette obligation ne visait pas les femmes, les gentils, les insensés, les mineurs, les esclaves, les sourds et les aveugles. *Siphra,* 38, 1; 42, 2; 43, 1; 50, 2. Voir Impositions des mains, t. III, col. 848. L'imposition des mains n'avait lieu que dans les sacrifices privés et dans deux sacrifices publics : le grand-prêtre imposait les mains sur le bouc émissaire, Lev., XVI, 21, et les anciens les imposaient sur le taureau offert pour le péché de toute l'assemblée. Lev., IV, 15. Trois membres du sanhédrin faisaient cette dernière imposition. *Siphra,* 50, 1. On lit cependant que dans une cérémonie extraordinaire de purification du Temple, le roi Ézéchias et l'assemblée imposèrent les mains sur sept boucs expiatoires. II Par., XXIX, 23. Les règles n'étaient pas les mêmes pour l'imposition des mains et l'agitation : chacun de ceux qui offraient une victime lui imposait les mains, un seul l'agitait; on imposait les mains dans les sacrifices publics et privés, on n'agitait que dans ces derniers; on n'imposait les mains qu'aux animaux, mais on agitait même les oblations inanimées. *Siphra,* 38, 1.

5° *L'immolation.* — La victime était immédiatement égorgée. Pour les sacrifices très saints, elle était liée et attachée à des anneaux au nord de l'autel; pour les autres, l'opération se faisait dans le parvis, ordinairement à l'orient. On saisissait l'animal par la bouche, et on lui faisait tendre la gorge qu'on tranchait avec le couteau sacré, de manière que le sang coulât dans un vase. Tout Israélite pouvait égorger, Lev., I, 5, même une femme, un esclave ou un impur, auquel cas il suffisait que celui qui ne pouvait entrer dans le parvis tînt le couteau à l'intérieur du parvis. *Sebachim,* III, 1; *Gem. Jer. Yoma,* 39, 2. Les sourds, les insensés et les mineurs étaient récusés comme incapables. *Chullin,* I, 1. En fait, les prêtres ou, à leur défaut, les lévites, II Par., XXIX, 24, 34, se chargeaient de l'opération. Elle demandait une certaine habileté, acquise par des exercices répétés, car il y avait cinq manières défectueuses de manier le couteau, par suite desquelles l'immolation devenait illégitime. On ne pouvait égorger deux victimes du même coup. *Siphra,* 201, 2. Pour assurer l'observation de la loi qui défendait l'immolation simultanée de la mère et du petit, Lev., XXII, 27, on obligeait les marchands à déclarer quatre fois l'an s'ils avaient vendu pour être égorgés la mère ou le petit d'un animal. Ces déclarations se faisaient à l'octave des Tabernacles, à la veille de la Pâque, à la Pentecôte et à la nouvelle année. *Siphra,* 244, 2. L'égorgement des oiseaux se faisait avec l'ongle. Voir Oiseau, t. IV, col. 1768.

6° *Le lieu et le temps.* — Les immolations pour les sacrifices ne pouvaient avoir lieu que dans le Temple. Deut., XII, 14. Dans les sacrifices très saints, on opérait au nord de l'autel, Lev., I, 11; VI, 25; VII, 2, c'est-à-dire dans l'espace compris entre l'autel et le mur septentrional, *Siphra,* f. 63, 2; dans les autres, l'immolation se faisait en tout endroit du parvis, sauf au nord et à l'ouest de l'autel. La victime égorgée dans un endroit autre que l'endroit marqué était brûlée; quant à l'auteur de l'infraction, il méritait la mort ou le retranchement, s'il avait agi avec intention, et devait offrir un sacrifice expiatoire, s'il avait agi par inadvertance. La peine n'était pas encourue si la victime ne convenait pas pour un sacrifice. L'immolation et l'effusion du sang devaient se faire pendant le jour. On pouvait cependant brûler la nuit les déchets des victimes et les membres des holocaustes, jusqu'à l'aurore du jour suivant, *Megilla,* II, 6, bien qu'en général on s'appliquât à tout terminer de jour, ou au moins avant minuit.

7° *L'emploi du sang.* — Les prêtres commençaient par le recueillir, sur le lieu même de l'immolation, dans un ou plusieurs vases d'argent, en prenant soin que rien n'en restât dans la victime ou ne tombât à terre. On ne recueillait d'ailleurs que celui des quadrupèdes. On se servait cependant de la main pour recevoir une partie de celui qui devait être employé à faire les onctions aux lépreux. — Le sang, recueilli dans le vase d'argent ou versé dans un vase d'or, était agité avec un bâton, pour qu'il ne se coagulât pas. Dans les holocaustes, les sacrifices pacifiques et pour le péché, le prêtre montait à l'autel et y versait le sang d'abord au coin nord-est, puis au coin sud-ouest, de manière qu'il coulât de part et d'autre. Dans les sacrifices pour le délit, le prêtre trempait son index droit dans le sang et en teignait successivement les quatre coins de l'autel en commençant par le sud-est et en finissant par le sud-ouest. Le sang qui restait dans le vase se versait dans une cavité ménagée au sud de l'autel, d'où un conduit le faisait arriver au Cédron. *Meïla,* III, 2. Quand il s'agissait d'oiseaux, on tirait le sang directement du corps de la victime pour teindre les coins de l'autel ou le verser à sa base. Si le sacrifice était offert pour un délit douteux et qu'après l'immolation de la victime on s'aperçût qu'il n'y avait pas eu de délit, le sang était versé au conduit du Cédron. — L'effusion du sang sur l'autel constituait la partie principale du sacrifice; tant qu'elle n'avait pas été faite, personne ne pouvait profiter des effets du sacrifice. Les docteurs disaient que « quand le sang touche l'autel, les péchés de ceux qui offrent le sacrifice sont expiés. » *Gem. Sebachim,* 26, 2. De là cette parole de l'Épître aux Hébreux, VII, 22 : « D'après la loi, presque tout se purifie avec du sang et, sans effusion de sang, χωρὶς αἱματεκχυσίας, il n'y a pas de rémission. »

8° *L'écorchement.* — Aussitôt après l'effusion du sang, la victime était écorchée. Voir Peau, t. IV, col. 3.

9° *Le dépècement.* — La victime était mise en morceaux. Lev., I, 6. On lui coupait successivement la tête, les cuisses, les épaules, et le reste. Saint Paul fait peut-être allusion à cette division systématique quand il recommande à son disciple de « couper en ligne droite, ὀρθοτομεῖν, la parole de vérité, » c'est-à-dire de l'exposer méthodiquement par parties. II Tim., II, 15. On emportait dans la chambre du lavage les jambes et les entrailles, Lev., I, 9, pour les laver, ces dernières jusqu'à trois fois, puis on les rapportait sur les tables de marbre, au nord de l'autel, où on les lavait de nouveau. Quand la victime devait revenir toute entière aux prêtres ou à ceux qui l'offraient, cette dissection n'avait pas lieu; on se contentait de retirer la graisse et les entrailles. Lev., III, 9, 10. Dans les sacrifices pacifiques privés, on enlevait seulement la cuisse droite et la poitrine, qui revenaient aux prêtres; car, dans ces sacrifices, on devait poser ces morceaux sur un plateau, avec la graisse et les entrailles au-dessous, et les agiter de nouveau. Lev., VII, 30; Num., VI, 19, 20. Dans les sacrifices pacifiques publics, l'agitation se recommençait également après l'immolation.

10° *Le transport à l'autel.* — Les prêtres portaient à l'autel les parties des victimes qui devaient être brûlées. Dans l'holocauste, six prêtres portaient les petites victimes, brebis ou chèvres, et deux autres portaient l'un l'oblation, l'autre la libation. Il fallait onze prêtres pour porter le bélier, et vingt-quatre pour le taureau, dont deux pour l'oblation et deux pour la libation. A la montée de l'autel, on salait les victimes, puis on les déposait à des endroits déterminés de l'autel, et enfin on les livrait au feu. *Schekalim,* VIII, 8. L'autel sancti-

fiait tout ce qui le touchait, de sorte qu'il n'y avait plus à descendre une victime qu'une souillure aurait atteinte. *Siphra,* f. 1, 2; Matth., XXIII, 19.

11° *La manducation.* — Dans les sacrifices pacifiques publics et dans les sacrifices pour le péché et pour le délit, les prêtres de la famille de l'officiant pouvaient seuls manger la victime. Num., XVIII, 10. Dans les sacrifices pacifiques privés, une cuisse et la poitrine de la victime revenaient au prêtre et à sa famille et pouvaient être mangés dans la ville par tous ceux de cette famille qui étaient purs. Num., XVIII, 11, 18; Lev., X, 14. Les premiers-nés ne pouvaient être mangés que par les prêtres. Num., XVIII, 18. A ceux qui avaient offert le sacrifice appartenaient, à part les entrailles brûlées sur l'autel, le reste des victimes pacifiques privées, la dîme des animaux et les victimes pascales. Tous ceux qui étaient purs pouvaient en manger, mais seulement à Jérusalem. Ces victimes étaient rôties, bouillies ou cuites au gré de chacun. *Sebachim,* X, 7. On devait manger ces victimes le jour même ou la nuit suivante, sauf celles des sacrifices pacifiques privés, pour lesquelles on avait deux jours. Lev., VII, 15-17. Les particuliers qui mangeaient leurs victimes dans le Temple pouvaient y ajouter un peu de vin, mais non les prêtres.

12° *La combustion.* — Elle se faisait sur l'autel des holocaustes. Cependant on brûlait hors de la ville, à l'endroit où se portaient les cendres de l'autel, certaines victimes qui ne pouvaient l'être sur l'autel, comme, par exemple, l'agneau du sacrifice quotidien immolé par erreur avant le lever du soleil. *Meïla,* II, 4; *Yoma,* III, 2; VI, 7. Sur la montagne même du Temple, on brûlait les victimes dans lesquelles on avait reconnu un défaut après leur présentation. On brûlait dans le parvis celles qui y avaient contracté quelque souillure. *Schekalim,* VIII, 7, *Siphra,* f. 18, 1. On brûlait dans les maisons de la ville, mais seulement de jour, les restes des victimes pacifiques privées. *Siphra,* f. 28, 1. Toutes ces combustions, à part celle qui avait lieu sur l'autel des holocaustes, pouvaient être exécutées par tout Israélite en état de le faire.

13° *Les sacrifices des Gentils.* — Les Gentils étaient admis à offrir des sacrifices dans le Temple. Ils ne pouvaient offrir que des holocaustes, à titre votif ou volontaire. S'ils présentaient des victimes pacifiques, on en faisait des holocaustes, et l'on ajoutait, aux frais du trésor, les libations qu'ils ne fournissaient pas. On n'acceptait naturellement que des victimes conformes aux règles et l'on omettait l'imposition des mains et l'agitation. *Schekalim,* VIII, 6; *Sebachim,* IV, 5; *Menachoth,* V, 3, 5, 6; VI, 1; IX, 8.

14° *Les holocaustes.* — Sur les règles particulières à ces sacrifices, voir t. III, col. 729-731.

15° *Les sacrifices pacifiques.* — Les sacrifices privés étaient de trois sortes : 1. Le *zébaḥ tôdâh,* θυσία χαρμοσύνης, *hostia pro gratiarum actione,* le sacrifice d'actions de grâces, Lev., XXII, 29, qui pouvait être *nédér* ou *nedâbah,* εὐχή ou ἑκούσιον, *voto* ou *sponte,* offert par vœu ou spontanément. Lev., VII, 16. — 2. Le sacrifice que chacun offrait à l'occasion des trois grandes solennités. — 3. Le sacrifice qu'offraient les nazaréens à la fin de la période de leur vœu. — Parmi les sacrifices publics, il y en avait un qui était imposé, celui des deux agneaux à la Pentecôte, Lev., XXIII, 19; d'autres étaient volontaires, comme ceux dont il est question II Reg., VI, 17; III Reg., VIII, 63; II Par., XXX, 22, etc.

16° *Les sacrifices pour le péché.* — 1. Dans les sacrifices publics, on ne brûlait que le bouc du jour de l'Expiation, les boucs pour le péché d'idolâtrie et le taureau pour le péché du peuple. Lev., IV, 13. Les autres victimes revenaient aux prêtres. Dans les sacrifices privés, on ne brûlait que le taureau pour le péché du grand-prêtre, Lev., IV, 3, et celui du jour de l'Expiation. — 2. Les victimes des sacrifices pour le péché étaient fixes ou variables. Les fixes étaient les mêmes pour les riches et pour les pauvres, à la suite des péchés par erreur, des fautes contre l'un des 365 préceptes négatifs du Pentateuque, des péchés d'action, et de ceux qui, commis de propos delibéré, eussent entraîné la peine du retranchement. Les victimes variables étaient plus ou moins considérables, selon les moyens de ceux qui les offraient. On laissait le choix à six sortes de personnes : au lépreux, Lev., XIV, 21, à la femme qui venait d'enfanter, Lev., IV, 6, 8, à celui qui n'avait pas déclaré la vérité en justice, Lev., V, 1, à celui qui avait fait un faux serment sans le savoir, à celui qui, en état d'impureté, avait mangé d'une victime sans le savoir, enfin à celui qui était entré dans le Temple en état d'impureté. — 3. Le contact des victimes pour le péché entraînait de rigoureuses conséquences. Tout ce qui touchait la chair de la victime était sacré. Ce qui était taché de son sang, avant qu'il fût répandu à l'autel, devenait impur. Le vêtement souillé devait être lavé dans le lieu saint; là aussi on brisait le vase d'argile, on purifiait et on lavait le vase de métal dans lequel la victime avait cuit. Lev., VII, 27, 28; *Sebachim,* XI, 4; *Siphra,* f. 186, 2.

17° *Les sacrifices pour le délit.* — 1. Le sacrifice pour le délit est assimilé absolument au sacrifice pour le péché. Lev., VII, 7. Aussi les docteurs juifs ont-ils été assez embarrassés pour établir la distinction entre le péché et le délit. Josèphe, *Ant. jud.,* III, IX, 3, dit que celui qui est tombé dans le péché par ignorance immole un agneau ou une chèvre, ce qui constitue le sacrifice pour le péché, tandis que « celui qui pèche et en a conscience, mais n'a pas de témoin qui puisse l'accuser, » offre un bélier, ce qui constitue le sacrifice pour le délit. Celui, en effet qui commettait un délit devant témoin était tenu à restitution du double. Exod., XXII, 9. La différence viendrait donc de ce que, dans le premier cas, on avait agi inconsciemment, mais devant témoins, tandis que, dans le second, on avait agi consciemment, mais sans témoins. — 2. On distinguait deux sortes de délit : le délit douteux et le délit certain. Il y avait délit douteux quand on ne pouvait dire si ce qu'on avait mangé était permis ou non, quand on avait travaillé le vendredi soir après l'apparition de trois étoiles médiocres, ou bien après celle de deux grandes, etc. *Siphra,* f. 133, 2; *Keritoth,* V, 5. Quand le doute était levé à tel ou tel moment du sacrifice, il y avait encore des règles à suivre. — 3. Le délit certain résultait de cinq cas : la rapine, Lev., VI, 2, l'usage profane de choses sacrées, par erreur, Lev., V, 15, le commerce avec l'esclave d'un autre, Lev., XIX, 20, l'impureté contractée par un nazaréen quand quelqu'un mourait près de lui, Num., VI, 9, 10, la purification de la lèpre. Lev., XIV, 12. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 146-185; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 152-191; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, p. 187-522.

V. Sacrifices historiques. — La Sainte Écriture mentionne un certain nombre de sacrifices offerts dans des circonstances remarquables. — 1° *Sacrifices des Israélites.* — Quand Aaron et ses fils remplirent pour la première fois leurs fonctions sacerdotales et offrirent le sacrifice pour le péché, l'holocauste et le sacrifice pacifique, « le feu, sortant de devant Jéhovah, dévora sur l'autel l'holocauste et les graisses. » Lev., IX, 22, 24. Le feu sortant de Jéhovah, c'est-à-dire de l'endroit où reposait l'Arche, vint se joindre à celui qui consumait déjà les victimes et témoigna que le Seigneur approuvait ce qui avait été réglé en son nom et commençait à s'exécuter. D'après la tradition ancienne, « Moïse pria le Seigneur, et un feu tomba du ciel et con-

suma le sacrifice. » II Mach., II, 10. « Sortir de Jéhovah » ou « tomber du ciel » sont deux expressions équivalentes pour indiquer le caractère surnaturel de ce feu. — A l'époque du grand-prêtre Héli, on offrait les sacrifices à Silo. I Reg., I, 3. Mais les fils d'Héli contrevenaient de la manière la plus grave aux prescriptions mosaïques sur le rituel des sacrifices. I Reg., II, 12-17. — Quand l'Arche revint de chez les Philistins, les Bethsamites prirent le chariot qui la portait, en fendirent le bois et s'en servirent pour offrir en holocauste à Jéhovah les deux vaches qui avaient amené l'Arche. I Reg., VI, 14. — A Galgala, où Samuel devait venir pour offrir des sacrifices, Saül se permit d'offrir lui-même l'holocauste avant l'arrivée du prophète. I Reg., XIII, 9-13. La faute était grave, et elle fut cause que Dieu le rejeta. Saül ne fut pas corrigé par l'annonce du châtiment. A l'encontre de l'ordre reçu, il garda ce qu'il y avait de meilleur dans le bétail pris aux Amalécites, sous prétexte de s'en servir pour offrir des sacrifices à Jéhovah. Samuel le réprimanda à nouveau et lui dit : « Jéhovah trouve-t-il du plaisir aux holocaustes et aux sacrifices, comme à l'obéissance à sa voix ? L'obéissance vaut mieux que le sacrifice et la docilité l'emporte sur la graisse des béliers. » I Reg., XV, 9-22. Cette observation, sur laquelle reviendront souvent les prophètes, montrait que, malgré leur importance, les sacrifices étaient loin d'avoir aux yeux de Dieu la valeur morale de la vertu. — A cette époque, on ne s'astreignait pas à n'offrir de sacrifices que devant l'Arche. David suppose, comme une chose parfaitement normale, qu'on offrait à Bethléhem un sacrifice annuel pour toute sa famille. I Reg., XX, 6. Ce sacrifice était suivi de festins et de réjouissances. — A l'occasion du transfert de l'Arche à Jérusalem, David offrit des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces et ensuite il bénit le peuple au nom de Jéhovah. II Reg., VI, 17, 18. Comme le texte sacré ne suppose dans ce fait aucune usurpation, il faut en conclure que David laissa les prêtres exercer le ministère qui leur était réservé. Après la cessation de la peste, il acheta l'aire d'Areuna, y bâtit un autel et y offrit des holocaustes et des sacrifices pacifiques. II Reg., XXIV, 24, 25. Sur la fin de son règne, après avoir tout préparé pour la construction du Temple, il réunit l'assemblée d'Israël, offrit en holocauste 1000 taureaux, 1000 béliers et 1000 agneaux et fit reconnaître pour roi son fils Salomon. I Par., XXIX, 21, 22. — On continuait alors à sacrifier sur les hauts-lieux, parce qu'il n'existait pas de Temple consacré à Jéhovah. III Reg., III, 2. Le principal de ces hauts-lieux était à Gabaon. Salomon y alla offrir 1000 holocaustes et le Seigneur lui accorda la sagesse et tous les autres biens. III Reg., III, 4-6. Là se trouvait l'autel d'airain fait autrefois par Béséléel. II Par., I, 3-6. La dédicace du Temple fut l'occasion de nombreux sacrifices. Salomon immola alors 22000 bœufs et 120000 brebis pour le sacrifice pacifique, et il fut obligé, pour la circonstance, d'offrir les holocaustes dans le parvis, parce que l'autel d'airain était trop petit pour les recevoir. III Reg., VIII, 63, 64. Au début des solennités, « le feu descendit du ciel et consuma l'holocauste et les victimes, » Dieu approuvant ainsi, comme au temps de Moïse, ce qui avait été exécuté à sa gloire. II Par., VII, 1-7; II Mach., II, 10. Les sacrifices se continuèrent ensuite dans le Temple, malgré le schisme des dix tribus. II Par., XIII, 11. — Pour confondre les prêtres de Baal, le prophète Élie leur proposa l'offrande d'un sacrifice sur le Carmel, pour voir qui, de Baal ou de Jéhovah, serait capable de consumer directement la victime. Les prêtres de Baal invoquèrent leur dieu une partie de la journée sans aucun résultat. Élie, de son côté, coupa en morceaux un taureau et le plaça sur l'autel; par trois fois, il fit arroser copieusement la victime, le bois et l'autel; puis, à l'heure du sacrifice du soir, il invoqua Jéhovah et aussitôt le feu du ciel tomba et consuma la victime et l'autel même. III Reg., XIX, 30-39. — Achaz, après avoir vu l'autel qui était à Damas, en fit faire un sur le même modèle à Jérusalem, y offrit son holocauste et ordonna au grand-prêtre Urias de s'en servir désormais pour les sacrifices. IV Reg., XVI, 12-15. Il n'y avait pas là d'infraction à la loi mosaïque, du moment que la forme générale de l'autel était respectée. — Quand Ézéchias eut restauré le culte dans le Temple, on y offrit en holocauste 70 bœufs, 100 béliers et 200 agneaux. II Par., XXIX, 31-35. Pour la Pâque, le roi fournit 1000 taureaux et 7000 brebis, et les chefs donnèrent 1000 taureaux et 10000 brebis. II Par., XXX, 24. — A la Pâque célébrée sous son règne, après la restauration du culte, Josias donna 30000 agneaux ou chevreaux et 3000 bœufs, les chefs 2600 agneaux et 300 bœufs, les princes des lévites 5000 agneaux et 500 bœufs. II Par., XXXV, 7-9. — Après la victoire remportée à Béthulie, les Israélites offrirent des holocaustes au sanctuaire. Judith., XVI, 22. — Au retour de la captivité, Zorobabel et ses compagnons s'empressèrent de rétablir les holocaustes et les sacrifices prescrits par la Loi. I Esd., III, 4-6. A la dédicace du second Temple, on offrit 100 taureaux, 200 béliers, 400 agneaux, et, comme victimes pour le péché des tribus d'Israël, douze boucs. I Esd., VI, 17. — A son arrivée en Judée, Néhémie fit rechercher le feu sacré caché au moment de la captivité. On ne trouva à la place qu'une eau épaisse. Néanmoins Néhémie fit préparer un sacrifice et, quand on eut répandu de cette eau sur de grandes pierres, un grand brasier s'alluma, le sacrifice fut consumé, et les pierres mêmes furent dévorées par les rayons lumineux qui partaient de l'autel. II Mach., I, 20-32. — De nombreux sacrifices fêtèrent l'achèvement des murs de Jérusalem. II Esd., XII, 42. — Sous les Machabées, la restauration du culte à Jérusalem fut aussi l'occasion de nombreux sacrifices. I Mach., IV, 56; II Mach., X, 3. A la suite d'une bataille, Judas fit une collecte qui rapporta 2000 drachmes (à peu près 1940 francs), et en envoya le montant à Jérusalem afin qu'on y offrît un sacrifice expiatoire pour les morts. II Mach., XII, 43. C'est le seul exemple d'un sacrifice offert pour les morts dans l'Ancien Testament.

2° *Sacrifices des Gentils.* — Les Gentils pouvaient offrir des sacrifices dans le Temple de Jérusalem, aux conditions indiquées plus haut, col. 1325. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVII, 3, 4. La loi en donnait l'autorisation aux étrangers qui vivaient parmi les Israélites. Num., XV, 14, 16. Salomon prévit le cas où, même des pays lointains, on viendrait prier au Temple. III Reg., VIII, 41-43. Cf. Is., LVI, 6, 7. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VIII, 5, Alexandre le Grand y fit offrir des sacrifices en sa présence. Ptolémée III Évergète, après la conquête de la Syrie, vint en offrir de nombreux à Jérusalem. Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 5. Antiochus VII Sidétès, pendant qu'il assiégeait Jérusalem, suspendit les opérations militaires durant les fêtes des Tabernacles, et envoya lui-même des taureaux à cornes dorées destinés à être offerts en sacrifice. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2. Marcus Agrippa, venu à Jérusalem l'an 15 avant J.-C., y fit immoler cent bœufs en sacrifice. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, II, 1. Vitellius passa trois jours à Jérusalem et y sacrifia. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 3. Par contre, Auguste louait César de n'avoir pas été prier à Jérusalem, à son passage d'Égypte en Syrie. Cf. Suétone, *Aug.*, 43. Tertullien, *Apologet.*, 26, t. I, col. 432, n'en rappelle pas moins aux Romains qu'ils ont honoré de leurs victimes et de leurs dons le Temple du Dieu d'Israël.

3° *Sacrifices pour les princes.* — Darius Ier fit fournir aux Juifs de jeunes taureaux, des béliers et des agneaux en vue des sacrifices à offrir à Jérusalem, afin qu'on y priât pour la vie du roi et de ses fils. I Esd.,

vi, 9, 10. Antiochus le Grand fit donner au Temple les animaux et ce qui était nécessaire pour qu'on offrît des sacrifices, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3, et l'on voit qu'à l'époque des Machabées un sacrifice avait encore lieu pour le roi de Syrie, bien qu'on fût en guerre avec lui. I Mach., vii, 33. L'empereur Auguste voulut qu'à perpétuité on offrît, aux frais du trésor impérial, un sacrifice quotidien de deux agneaux et d'un taureau. Cf. Philon, *Legat. ad Caj.*, 23, 40, édit. Mangey, t. ii, p. 569, 592. Au temps de Caligula, les Juifs se vantaient d'immoler des victimes deux fois par jour pour l'empereur et pour le peuple romain. Cf. Josèphe. *Bell. jud.*, II, x, 4; *Cont. Apion.*, ii, 6. A trois reprises, Caligula fit immoler en son nom une hécatombe. Cf. Philon, *Legat. ad Caj.*, 45, t. ii, p. 598. En 66 après J.-C., le premier acte d'hostilité contre les Romains fut la suppression de tous les sacrifices offerts pour des étrangers ou en leur nom. Les pontifes et les principaux du peuple protestèrent en vain contre cette mesure. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xvii, 2, 3.

VI. Sacrifices interdits. — 1° *Sacrifices idolâtriques.* — Les sacrifices aux idoles, si fréquents chez tous les peuples qui entouraient les Hébreux, furent très sévèrement interdits à ces derniers. Ils n'en succombèrent pas moins à la tentation d'en offrir dans tout le cours de leur histoire, jusqu'à l'époque de la captivité. Ils sacrifièrent au veau d'or, Exod., xxxii, 6, qui, tout en représentant pour eux Jéhovah, constituait pourtant un objet de culte formellement réprouvé. Exod., xx, 4. Pour les empêcher de sacrifier aux divinités agrestes, Moïse les obligea à amener toutes leurs victimes devant le sanctuaire. Lev., xvii, 5-7. Mais, dans le désert même, entraînés par les filles de Moab, ils sacrifièrent au dieu Béelphégor. Num., xxv, 2, 3; Deut., xxxii, 17. Le châtiment qui suivit cette infraction indiqua quelle était sa gravité. Num., xxv, 8, 9. En Chanaan, les Hébreux eurent sous les yeux le spectacle des sacrifices offerts par les habitants à leurs faux dieux. Exod., xxxiv. 15. Cet exemple les entraîna à plusieurs reprises durant la période des Juges et attira sur eux de grandes calamités. Plus tard, les sacrifices idolâtriques, tolérés par Salomon, III Reg., xi, 8, se multiplièrent par la faute de certains rois, surtout de Jéroboam, III Reg., xii, 32; xiii, 1, et de Manassé. II Par., xxxiv, 4. Voir Idolâtrie, t. iii, col. 809-813. Les prophètes constatent et réprouvent énergiquement ces sacrifices criminels. Is., lvii, 5, 7; lxv, 3; Jer., xliv, 3-25; Ezech., xvi, 20, 21; xx, 28; xxiii, 39; Ose., xi, 2, etc. Au temps des Machabées, les rois de Syrie multiplièrent les efforts pour introduire les sacrifices idolâtriques dans le Temple même de Jérusalem. I Mach., i, 50; II Mach., iv, 19; vi, 4.

2° *Sacrifices humains.* — Dieu a tenu à faire comprendre, dans une circonstance mémorable, ce qu'il pensait des sacrifices humains. Lui-même commande à Abraham de lui immoler son fils Isaac. Ce sacrifice se présente donc non seulement comme capable de rendre hommage à la divinité, mais comme réclamé par la divinité elle-même. Au moment de frapper la victime, Abraham est arrêté par l'ange de Jéhovah et il substitue un bélier à Isaac. Gen., xxii, 2-13. Il ressort de là que Dieu se contente de l'obéissance héroïque de son serviteur, mais qu'il réprouve le sacrifice de l'homme, même dans les circonstances où ce sacrifice semblerait le plus impérieusement exigé. Cette leçon était nécessaire dans le pays de Chanaan, où le culte de Moloch réclamait le sacrifice de victimes humaines. Malheureusement les Israélites, de leur entrée en ce pays jusqu'à la captivité, se laissèrent entraîner trop souvent aux pratiques de ce culte homicide. Voir Moloch, iv, col. 1226-1229; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*. Paris, 1905, p. 101-109, 445. La loi interdisait, sous peine de mort, d'offrir de pareils sacrifices. Lev., xviii, 21; xx, 2. — Jephté s'engagea témérairement à offrir à Jéhovah, en holocauste, celui qui le premier sortirait des portes de sa maison à sa rencontre, quand il reviendrait vainqueur des Ammonites. Ce fut sa fille qui se présenta, et, deux mois après, « il accomplit à son égard le vœu qu'il avait fait. » Jud., xi, 31-39. L'Écriture se contente de raconter le fait sans commentaire, comme beaucoup d'autres de cette époque, alors même qu'ils sont très évidemment répréhensibles. Il n'est pas douteux que le sacrifice offert par Jephté dans ces conditions n'ait été formellement opposé à la lettre et à l'esprit de la Loi. — Mésa, roi de Moab, assiégé dans sa ville par les Israélites et ne pouvant s'échapper, prit son fils aîné et l'immola en holocauste sur la muraille. IV Reg., iii, 27. Il entendait par là s'attirer la protection de son dieu Chamos. Voir Mésa, t. iv, col. 1020. Dans la pensée des Chananéens, le sang humain assurait aux remparts d'une ville la protection du dieu de la cité. A Gézer et à Ta'annek, en Chanaan, on a retrouvé dans les murs, sous la place des portes, des jarres contenant des ossements d'enfants avec des traces de feu. Cf. *Palestine Exploration Fund. Quart. Stat.*, 1903, p. 17, 33, 223, 224. Il est raconté que quand Hiel de Bethel rebâtit Jéricho, « il en jeta les fondements au prix d'Abiram, son premier-né, et il en posa les portes au prix de Ségub, son dernier fils. » III Reg., xvi, 34. Ce fait est présenté comme une conséquence de la malédiction de Josué, formulée en termes identiques. Jos., vi, 26. Il ne serait pas impossible pourtant qu'Hiel, agissant volontairement, ait lui-même immolé ses deux fils, selon le rite chananéen, pour concilier la faveur des dieux à la nouvelle cité. — On ne saurait prendre pour un sacrifice humain l'immolation que Samuel fit d'Agag, roi d'Amalec, en le coupant en morceaux « devant Jéhovah ». I Reg., xv, 33. On n'offrait à Jéhovah que des victimes pures et nettement déterminées, jamais des hommes, pas même des idolâtres. D'ailleurs le texte parle d'une immolation « devant Jéhovah », c'est-à-dire en présence de l'Arche, et non d'un sacrifice « à Jéhovah ». Agag, voué à l'extermination, avait été épargné par Saül. Samuel n'intervint qu'à défaut du roi. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. iv, p. 497-505. — La Sagesse, xii, 4-6, rappelant les abominables sacrifices des Chananéens, y voit la cause de leur réprobation.

VII. Conditions morales des sacrifices. — 1° *Obéissance à la loi.* — La loi déterminait les conditions rituelles des sacrifices. La morale obligeait l'Israélite à s'en tenir à ces prescriptions. On offrait ainsi des « sacrifices de justice », c'est-à-dire des sacrifices conformes à la loi. Ps. iv, 6. Les hommes pieux n'y manquaient pas. Ps. lxvi (lxv), 13-15. Les autres contrevenaient souvent aux prescriptions mosaïques. Ils se permettaient d'offrir des bêtes aveugles, boiteuses ou malades, et déshonoraient ainsi l'autel du Seigneur. Mal., i, 6-9; ii, 13. Quand, au contraire, on présente à Jéhovah des offrandes selon la justice, elles lui sont agréables. Mal., iii, 3, 4. Ézéchiel, xlvi, 12-15, prévoit l'offrande de pareils sacrifices dans le nouveau Temple, et Jérémie, xxxiii, 18, annonce que les ministres pour les offrir ne manqueront jamais. Il faut, à cet égard, s'en tenir aux règles anciennes. Eccli., vii, 35; xiv, 11.

> Ne te présente pas devant le Seigneur les mains vides,
> Car toutes ces offrandes doivent être faites à cause du précepte.
> L'offrande du juste engraisse l'autel,
> Et sa suave odeur s'élève devant le Seigneur.
> Le sacrifice de l'homme juste est agréable,
> Et Dieu en conservera le souvenir. Eccli., xxxv, 4-6.

Il est à remarquer que Notre-Seigneur, après avoir guéri un lépreux, lui recommande expressément d'aller offrir le sacrifice prescrit par Moïse. Marc., i, 44; Luc., v, 14.

2° *Dispositions morales.* — Le culte de Dieu ne pouvait se borner à un simple formalisme. Mais la tendance des Israélites à exagérer l'importance des rites extérieurs était telle, que les écrivains sacrés se croient obligés d'insister très fréquemment sur la nécessité des dispositions morales. Plus les sacrifices tenaient de place dans le culte, plus les sentiments religieux devaient en tenir dans le cœur. Aussi, 1, les sacrifices des impies sont abominables aux yeux du Seigneur. Prov., XV, 8; XXI, 27; Is., LXVI, 2, 3; Jer., XIV, 12; Ose., IX, 4; Eccli., XXXIV, 19-21. Dans Isaïe, XLIII, 22-24, Dieu se plaint de son peuple qui, malgré tous ses sacrifices, lui a été à charge par ses péchés et l'a fatigué par ses iniquités. Amos, IV, 4, 5, reproche à ses compatriotes d'amener chaque matin leurs sacrifices et en même temps de pécher de plus en plus. — 2. Dieu ne désire pas les sacrifices, c'est-à-dire qu'il n'en retire aucun avantage et n'y attache pas une importance essentielle. Ps. XL (XXXIX), 7; LI (L), 18; Is., I, 11; Jer., VI, 20; Ose., VIII, 13. Amos, V, 22, va même jusqu'à dire qu'il les hait, ce qui s'applique d'une manière absolue aux sacrifices des impies, et seulement d'une manière relative aux autres sacrifices. Dieu, maître de toutes les créatures, n'a nul besoin des victimes que lui présentent les hommes. Ps. L (XLIX), 8-15. — 3. L'idée exprimée pour la première fois par Samuel, que l'obéissance vaut mieux que les sacrifices, I Reg., XV, 22, revient fréquemment sous différentes formes dans la Sainte Écriture : aux sacrifices, Dieu préfère la justice, Prov., XXI, 3, la docilité à sa voix, Eccle., IV, 17; Jer., VII, 21, 22, la piété, Ose., VI, 6, la miséricorde. Mich., VI, 6-8; Matth., IX, 13; XII, 7. Quand les sacrifices ne sont plus possibles, la prière d'un cœur contrit et humilié vaut les plus riches holocaustes. Dan., III, 38-40. En somme,

Observer la loi, c'est faire de nombreuses offrandes,
S'attacher aux commandements vaut un sacrifice pacifique,
Rendre grâces, c'est une offrande de fleur de farine,
Pratiquer la miséricorde, c'est offrir un sacrifice de louange.
Ce qui plaît au Seigneur, c'est qu'on s'éloigne du mal,
Ce qui obtient son pardon, c'est la fuite de l'injustice.

Eccli., XXXV, 1-3.

Aussi Notre-Seigneur fait-il cette recommandation à celui qui, en apportant son offrande à l'autel, se souvient d'un dissentiment avec son frère : « Laisse là ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère. » Matth., V, 23, 24. Un jour, il complimenta de sa sagesse un scribe qui lui disait que l'amour de Dieu et du prochain, « c'est plus que tous les holocaustes et tous les sacrifices. » Marc., XIII, 33. Il n'y avait donc pas à se tromper sur l'esprit de la loi mosaïque au sujet des sacrifices : ils devaient être offerts conformément aux prescriptions légales, mais ils étaient nuls et même odieux aux yeux de Dieu, si de dignes sentiments de justice, de piété, d'obéissance, de miséricorde et d'amour ne les accompagnaient.

VIII. EFFICACITÉ DES SACRIFICES MOSAÏQUES. — Les sacrifices de l'ancienne loi avaient une triple valeur légale, symbolique et typique.

1° *Valeur légale.* — Les sacrifices conféraient aux Israélites la justice légale, c'est-à-dire les purifiaient des souillures qui empêchaient de participer au culte divin, tel qu'il était institué sous l'ancienne loi. Mais ils ne pouvaient pas par eux-mêmes effacer le péché. Ceci ressort des textes qui viennent d'être cités et dans lesquels on voit que Dieu n'attache qu'une valeur secondaire à ces rites extérieurs, dont la célébration n'était que trop souvent accompagnée de dispositions intérieures fort répréhensibles. Mais « il est impossible que le sang des taureaux et des boucs enlève les péchés. » Heb., X, 4. « Les oblations et les sacrifices offerts ne peuvent amener à la perfection, au point de vue de la conscience, celui qui rend ce culte. » Heb., IX, 9. Malgré les sacrifices pour le péché et pour le délit, la conscience demeurait donc dans un état imparfait, c'est-à-dire n'était pas purifiée de tout ce qui la souillait. Ainsi les sacrifices n'avaient pas de valeur sacramentelle qui leur fût propre ; le péché de ceux qui les offraient n'était remis que s'ils avaient au cœur des sentiments capables d'en obtenir le pardon. L'Église enseigne que ni les gentils par la puissance de la nature, ni les Juifs par la lettre des lois de Moïse, n'ont été délivrés du péché et n'ont pu s'en relever. *Conc. Trid.*, sess. VI, *De justificat.*, cap. I.

2° *Valeur symbolique.* — Les sacrifices exprimaient symboliquement ce que devaient être les dispositions du cœur pour louer Dieu dignement, pour le remercier, solliciter ses bienfaits et implorer son pardon. Ils pouvaient par conséquent exciter dans les âmes des sentiments d'adoration, de reconnaissance, de regret et de religion. A ce but tendaient toutes les prescriptions de la loi. — 1. On immolait des animaux utiles à l'homme et se nourrissant d'aliments purs, ce qui excluait les porcs et les poules : de là une double leçon de générosité et de pureté. — 2. Ces animaux étaient mis à mort, pour signifier que l'homme est digne de mort à cause de ses péchés et que les péchés ne sont expiés que par la mort. Les sacrifices lévitiques n'étaient donc étrangers ni au sentiment moral du péché et de l'expiation, ni à l'idée de substitution et de satisfaction pénale, ainsi que le reconnaissent Smend, *Alttestamentliche Religionsgeschichte,* Fribourg, 1899, p. 326-332, et Holtzmann, *Lehrbuch der N. T. Theologie,* Fribourg, 1897, t. I, p. 68. — 3. Dans les holocaustes, la victime était consumée toute entière, pour rappeler que Dieu est le souverain Maître et que l'homme lui appartient tout entier avec tout ce qui est à lui. — Dans les sacrifices pour le péché, la victime était en partie consumée, en partie mangée par les prêtres, pour indiquer que l'expiation du péché dépend de Dieu, mais par le ministère des prêtres. Pourtant si ceux-ci offraient la victime pour eux-mêmes, ils n'en pouvaient pas manger, parce que rien ne devait leur rester du péché et qu'il ne convenait pas que ce qui venait de leur péché tournât à leur avantage. — 5. Dans les sacrifices pacifiques, il y avait trois parts, une que consumait le feu, une autre que mangeaient les prêtres et une troisième que mangeaient ceux qui offraient le sacrifice, afin de montrer que Dieu, les prêtres et les hommes en général concourent ensemble au salut de chacun. — 6. Le sang était toujours versé à l'autel et la graisse consumée, parce que la vie, représentée par le sang, et l'abondance de la vie, représentée par la graisse, viennent toutes deux de Dieu et doivent contribuer à son honneur. — 7. Le prêtre recevait pour sa part, dans les sacrifices pacifiques, la poitrine et l'épaule droite, parceque la sagesse du cœur, qui est dans la poitrine, et la force, représentée par l'épaule droite, lui sont nécessaires pour l'exercice de son ministère. Cf. S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 3, ad 2 et 8. — Ainsi compris, les différents actes dont se composaient les sacrifices devaient constituer pour les Israélites un haut enseignement de religion. Car « le sacrifice qui est extérieurement offert est le signe du sacrifice spirituel intérieur par lequel l'âme s'offre elle-même à Dieu comme au principe de sa création et à la fin de sa béatitude... Aussi, ce qui compte, dans le sacrifice, ce n'est pas le prix de la victime immolée, mais sa signification d'honneur rendu au souverain Maître de tout l'univers. » S. Thomas, *Summ. theol.*, IIª IIæ, q. LXXXV, a. 2. Sans doute, l'appareil sanguinaire et grossier que nécessitait l'exécution des sacrifices mosaïques, surtout quand les victimes étaient nombreuses, choquerait ceux qui ne conçoivent qu'un culte spirituel de la divinité. Il faut reconnaître cependant qu'il n'en était pas de même pour les anciens, habitués aux

démonstrations sensibles du sentiment religieux. Chez les Israélites en particulier, ces immolations solennelles, exécutées dans un unique et splendide Temple, suivant des régles scrupuleusement observées, á grands frais, par un personnel nombreux et choisi, avec un cérémonial majestueux, ne pouvaient qu'inspirer une haute idée de la grandeur, de la puissance et de la sainteté de Dieu.

3° *Valeur typique.* — Les sacrifices de l'ancienne loi figuraient à l'avance le seul sacrifice agréable á Dieu, celui du Verbe incarné. « Le sacrifice par excellence est celui du Christ s'offrant à Dieu en agréable odeur, Eph., v, 2; aussi tous les autres sacrifices n'étaient offerts dans l'ancienne loi que pour figurer ce sacrifice principal, comme l'imparfait figure le parfait... Et comme la raison de la figure vient de l'objet figuré, ainsi les raisons des sacrifices figuratifs de l'ancienne loi doivent être demandées au vrai sacrifice du Christ. » S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 3. C'est uniquement á cause de ce sacrifice, dont ils étaient la figure, que les sacrifices mosaïques avaient quelque efficacité pour remettre le péché. « Envisagés en eux-mêmes, ils ne pouvaient guérir aucun péché; mais si l'on regarde du côté des choses dont ils étaient les types, on y trouvait la purification du péché. » S. Augustin, *Quæst.* XXV *in Num*,, t. XXXIV, col. 728. « Ils ne causaient pas la grâce, dit Eugène IV dans le Décret aux Arméniens, mais ils figuraient seulement celle qui devait être donnée par la passion du Christ. » La grâce ne pouvait donc procéder, pour les anciens, que du sacrifice de Jésus-Christ. « Comme le mystére de l'incarnation et de la passion du Christ n'était pas encore opéré, les rites de l'ancienne loi ne pouvaient renfermer en réalité la vertu qui découlait du Christ incarné et souffrant, comme la renferment les sacrements de la loi nouvelle, et par conséquent ne pouvaient purifier du péché... Mais, au temps de la loi, l'âme des fidèles pouvait s'unir par la foi au Christ incarné et souffrant, et ainsi être justifiée par la foi du Christ. L'observation de ces rites était une sorte de profession de cette foi, en tant qu'ils figuraient le Christ. C'est pourquoi, dans la loi ancienne, on offrait des sacrifices pour le péché, non que ces sacrifices purifiassent du péché, mais parce qu'ils étaient comme une profession de la foi qui purifiait du péché... Celui-ci était remis, non par la vertu des sacrifices, mais grâce à la foi et à la dévotion de ceux qui les offraient. Lev., IV, 26, 31; v, 10. » S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. CIII, a. 2. — La valeur réelle des sacrifices dépendait donc de leur valeur typique, moyennant les dispositions inspirées par leur valeur symbolique.

IX. Abolition des sacrifices mosaïques. — Comme toutes les autres institutions particuliéres á l'ancienne loi, les sacrifices sanglants devaient prendre fin avec la mission du peuple auxquels ils avaient été prescrits. Le prophète Daniel fut chargé de l'annoncer. Parlant de l'Oint qui viendrait un jour et serait retranché, il ajoute: « Il concluera une alliance ferme avec un grand nombre pendant une semaine, et au milieu de la semaine il fera cesser le sacrifice et l'oblation, et sur l'aile des abominations viendra un dévastateur, et cela jusqu'á ce que la destruction qui a été décrétée se répande sur le dévasté. » Dan., IX, 27. Il ne s'agit plus ici d'une interruption du sacrifice perpétuel, comme pendant la persécution d'Antiochus, Dan., XI, 31; XII, 11, mais d'une cessation définitive résultant de la destruction de la nation. Malachie, I, 11, prédit également qu'une oblation pure sera substituée aux sacrifices. La prophétie de Jérémie, XXXIII, 18, annonçant qu'il ne manquera jamais d'homme « pour offrir l'holocauste, pour allumer l'oblation et faire le sacrifice tous les jours, » ne concerne donc pas exclusivement le sacerdoce lévitique; elle a son accomplissement parfait grâce au sacerdoce et au sacrifice de la loi nouvelle. — Notre-Seigneur ne réprouva pas les sacrifices mosaïques. Matth., v, 23; Marc., I, 44; Luc., v, 14. Mais il annonça à la Samaritaine que bientôt l'on n'adorerait plus ni au mont Garizim ni á Jérusalem, et qu'au culte ancien serait substitué le culte « en esprit et en vérité ». Joa., IV, 20-23. Les Évangélistes ne mentionnent aucun sacrifice offert par lui dans le Temple, ce qui toutefois ne prouve pas qu'il se soit abstenu systématiquement. Sur la fin de sa vie, il prédit la ruine du Temple, Matth., XXIV, I, 2; Marc., XIII, 1, 2; Luc., XXI, 5, 6, et par conséquent la cessation des sacrifices, qui ne pouvaient être offerts qu'en ce lieu. A sa mort, le voile du Temple se déchira en deux, Matth., XXVII, 51, marquant ainsi la fin d'un culte qui n'avait plus de raison d'être, — Pendant le siége de Jérusalem par Titus, le 17 du mois de Panémus (17 thammouz, 10 juin 70), « le sacrifice perpétuel cessa d'être offert á Dieu, faute d'hommes, et le peuple en fut profondément affligé, » Joséphe, *Bell. jud.*, VI, II, 1, comme il a été dit plus haut. C'était la fin des sacrifices mosaïques. Depuis lors, les Juifs n'en offrirent plus.

X. Le sacrifice de la croix. — La mort de Jésus-Christ sur la croix est le sacrifice de la nouvelle alliance destiné à remplacer tous les autres. — 1° Ce sacrifice est annoncé dans l'Ancien Testament. Il en est dit au Psaume XXXIX (XL), 7, 8 :

> Tu ne désires ni sacrifice ni oblation,
> Tu m'as percé des oreilles;
> Tu ne demandes ni holocauste ni victime expiatoire,
> Alors j'ai dit : Voici que je viens.

Ces paroles sont appliquées au Christ entrant dans le monde par l'Épître aux Hébreux, X, 5-7. Isaïe parle de la mort du Messie dans des termes qui supposent une immolation sanglante, volontaire et expiatoire :

> Il a été transpercé à cause de nos péchés,
> Brisé à cause de nos iniquités...
> Semblable à l'agneau qu'on méne à la tuerie...
> Il a plu à Jéhovah de le briser par la souffrance,
> Mais quand son âme aura offert le sacrifice expiatoire,
> It verra une postérité, il vivra de longs jours.
> Is., LIII, 5, 7, 10.

— 2° Notre-Seigneur dit formellement que son sang, qui va être répandu, est le « sang de la nouvelle alliance. » Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25. Il établit donc une relation de similitude entre son sang et le sang des taureaux immolés au Sinaï, et dont Moïse a dit : « C'est le sang de l'alliance que Jéhovah a conclue avec vous. » Exod., XXIV, 8. De part et d'autre, il y a victime, immolation, sang versé, alliance scellée et, par conséquent, sacrifice. — 3° Les Apôtres parlent de la mort de Notre-Seigneur comme d'un sacrifice. Le Christ « nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur. » Eph., v, 2. « C'est lui que Dieu a montré comme victime propitiatoire par son sang. » Rom., III, 25. Nous avons été affranchis « par un sang précieux, celui de l'Agneau sans défaut et sans tache, le sang du Christ. » I Pet., I, 19. « Il est lui-même une victime de propitiation pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais pour ceux du monde entier. » I Joa., II, 2. Il est l'Agneau de Dieu, Joa., I, 29, c'est-à-dire celui qui a été choisi pour être victime, l'Agneau qui a été immolé, Apoc., v, 6, 9, et qui l'a été dès la fondation du monde, Apoc., XIII, 8, dans la pensée divine, en vue et en figure duquel tous les autres sacrifices ont été institués. — 4° L'Épitre aux Hébreux fait plus particuliérement ressortir le caractère du sacrifice de Jésus-Christ, en le comparant aux sacrifices anciens. La première alliance avait son culte et ses sacrifices; le Christ a aussi son sacrifice et son alliance nouvelle, non dans le sang des animaux, mais dans

son propre sang, non par des sacrifices réitérés, mais par un seul, puisque, « par une oblation unique, il a procuré la perfection pour toujours à ceux qui sont sanctifiés, » Heb., x, 14, et qu'il ne se borne pas à assurer la pureté de la chair, comme les anciennes victimes, mais celle de la conscience. Heb., ix, 13-14. — 5° Le sacrifice de la croix renferme éminemment les conditions de tous les autres sacrifices : 1. La victime sensible; le Fils de Dieu devient cette victime par son incarnation. Heb., x, 5-9. — 2. La victime agréée de Dieu; c'est le Père lui-même qui, par amour, l'a donnée au monde. Joa., iii, 16. — 3. La victime offerte; elle s'offre elle-même dès sa venue en ce monde, elle est offerte extérieurement au Seigneur, par les mains de la sainte Vierge, au jour de la présentation au Temple, Luc., ii, 22, et elle s'offre elle-même de nouveau pendant son agonie. Matth., xxvi, 39. — 4° La victime immolée; les bourreaux du Calvaire ne sont que des instruments, inconscients de l'importance de l'acte qu'ils accomplissent; le vrai sacrificateur, ayant la qualité de souverain Prêtre, c'est Jésus-Christ lui-même, qui dépose sa vie par sa propre et unique volonté. Joa., x, 18. — 5. Le sang de la victime; il devait être complètement répandu, sans que rien n'en restât dans le corps; c'est ce qui eut lieu pour Notre-Seigneur. Joa., xix, 34. — 6. L'holocauste; le sacrifice de Jésus-Christ a excellemment ce caractère; le Sauveur se donne tout entier, afin que le monde sache qu'il aime son Père, Joa., xiv, 31, qu'il a glorifié sur la terre, Joa., xvii, 4, et auquel il va rendre, par sa mort sanglante et volontaire, le plus complet de tous les hommages. — 7. Le sacrifice pour le péché; c'est pour l'expiation du péché que meurt le Sauveur, et, en souffrant la mort, il se met à la place des pécheurs, qui seuls l'avaient méritée. Matth., xxvi, 28; Marc., x, 45; xiv, 24; Rom., iii, 24; v, 9; II Cor., v, 21; Gal., iv, 4; Col., i, 14; Heb., v, 8; I Joa., i, 7; Apoc., i, 5; v, 9, etc. — 8. Le sacrifice pacifique; en mourant à notre place, Jésus-Christ remercie son Père et intercède pour nous. Voir Médiateur, t. iv, col. 915. — 9. Enfin, la participation à la victime. Elle n'avait lieu que dans les sacrifices qui n'étaient pas des holocaustes. Le sacrifice de Jésus-Christ participant aux caractères des sacrifices pour le péché et des sacrifices pacifiques, il était nécessaire, pour que la réalité répondît à la figure, que la victime de la croix pût devenir un aliment. C'est à quoi le Sauveur a pourvu par l'institution de la sainte Eucharistie. — Le sacrifice de la croix a donc tous les caractères d'un véritable sacrifice. Il est supérieur à tous ceux de l'ancienne loi par la qualité de la victime, par sa nature définitive et pleinement efficace et par la manière dont il a été accueilli de Dieu, puisque, des tourments de son immolation, Jésus-Christ est passé dans sa gloire. Luc., xxiv, 26. Cf. De Condren, *Idée du sacerdoce et du sacrifice de J.-C.*, II[e] part., ch. i-vi, édit. 1858, p. 46-105; Thalhofer, *Das Opfer des A. und N. Bundes*, Ratisbonne, 1870.

XI. Le sacrifice eucharistique. — 1° La prophétie de Malachie, i, 11, annonçait la substitution d'un nouveau sacrifice aux anciens : « Mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on offre à mon nom de l'encens et des sacrifices, une oblation pure, car mon nom est grand parmi les nations. » Le sacrifice nouveau doit être universel et pur, digne d'être offert à Dieu. Pour les Pères, ce sacrifice est celui de l'Eucharistie, et le concile de Trente, sess. xxii, c. 1, déclare que ce qui est prédit par Malachie, c'est le sacrifice eucharistique. D'autre part, Jésus-Christ est prêtre « selon l'ordre de Melchisédech », par conséquent indépendant du sacerdoce d'Aaron, Heb., vii, 1-27, mais ressemblant au prêtre-roi de Salem par la nature de son sacrifice. Or, Melchisédech a offert le pain et le vin (voir Melchisédech, t. iv, col. 939), et le concile de Trente déclare encore que Jésus-Christ a réalisé l'antique figure en offrant lui-même son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin. — 2° Or, le jeudi-saint, Notre-Seigneur présente l'espèce du pain en disant : « Ceci est mon corps. » Saint Paul, I Cor., xi, 24, ajoute : τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον; Vulgate : *quod pro vobis tradetur*. En présentant le calice, il dit : « Ceci est mon sang, » Matth., xxvi, 28; Marc., xiv, 24, ou : « Ceci est le calice de mon sang, » Luc., xxii, 20; I Cor., xi, 25; Vulgate : *Hic est sanguis meus qui pro multis effundetur, fundetur,* ce qui se réfère à la passion. Le grec emploie le présent et montre l'Eucharistie comme un véritable sacrifice; la Vulgate constate l'union qui existe entre la Cène et le sacrifice de la croix. Dans le Nouveau Testament, effusion du sang et sacrifice sont la même chose. Act., xx, 28; Rom., iii, 24; v, 9; Eph., i, 7; ii, 13; Col., i, 14, 20; I Pet., i, 2, 19; I Joa., i, 7, etc. En cet instant, Notre-Seigneur verse donc son sang, en d'autres termes, il se sacrifie, et, bien que cette effusion soit aussi invisible que sa présence même dans le sacrement, elle est réelle, puisque sa parole l'affirme. — 3° Le divin Maître ajoute que son sang est actuellement versé « pour beaucoup, pour la rémission des péchés. » Matth., xxvi, 27. Ce sacrifice est donc propitiatoire; il a, comme celui de la croix, la vertu d'expier les péchés. — 4° Il dit ensuite : « Faites ceci en mémoire de moi. » Luc., xii, 19; I Cor., xi, 25. Ces paroles sont adressées aux Apôtres, seuls présents. Ce qu'ils ont à faire, c'est ce que le Sauveur a fait, verser son sang, c'est-à-dire le sacrifier pour la rémission des péchés. — 5° La relation entre le sacrifice eucharistique et celui de la croix, supposée par la traduction de la Vulgate dans les textes précédents, est formellement enseignée par saint Paul : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, » par conséquent, que vous prenez part au sacrifice eucharistique, « vous annoncez la mort du Sauveur jusqu'à ce qu'il vienne. » I Cor., xi, 26. De fait, puisque la victime et le sacrificateur sont les mêmes de part et d'autre, il y a des rapports nécessaires entre les deux sacrifices. — 6° Saint Paul n'en traite pas moins le sacrifice eucharistique comme un sacrifice véritable et complet en lui-même. Parlant des viandes immolées aux idoles, il dit que, « ce que les païens offrent en sacrifice, ils l'immolent à des démons, et non à Dieu. » Comparant ensuite le sacrifice des chrétiens à celui des païens, il ajoute : « Vous ne pouvez boire à la fois au calice du Seigneur et au calice des démons; vous ne pouvez prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons. » I Cor., x, 20-21. Des deux côtés donc, les aliments tirent leur qualité du sacrifice qui a précédé, et si le rite qui a souillé les aliments offerts aux démons était un sacrifice proprement dit, le rite qui sanctifie le calice et la table du Seigneur l'est également. — 7° Le fond essentiel du sacrifice eucharistique est constitué par la présence réelle de Jésus-Christ, qui donne leur vraie valeur aux actes du sacrifice. Jésus-Christ ressuscité ne peut plus mourir, Rom., vi, 9; son immolation effective ne peut donc plus avoir lieu, et pourtant cette immolation est essentielle au sacrifice. Mais il n'est pas nécessaire qu'elle soit récente; il suffit qu'elle ait été réelle et que quelque chose de sensible la représente. Or, c'est précisément ce qui se produit : Jésus-Christ, autrefois immolé visiblement, est présent invisiblement, mais dans un état qui le rend propre à servir de nourriture et qui, quant à l'apparence sensible, est inconciliable avec la vie. C'est pourquoi le concile de Trente, sess. xxii, c. 1, dit que Jésus-Christ a laissé à son Église « un sacrifice visible, comme le requiert la nature des hommes, par lequel serait représenté le sacrifice sanglant qui allait être consommé sur la croix. » — 8° Enfin, le sacrifice eucharistique se complète par la manducation de la victime qui n'avait pas été pos-

sible dans le sacrifice de la croix. La victime divine, « rendue présente » par les paroles sacramentelles, et « représentée » par les espèces sensibles, devient la nourriture de ceux qui offrent le sacrifice ou y participent, conformément aux paroles du Sauveur : « Prenez, mangez, buvez. » Ainsi se complète l'harmonie entre les anciens sacrifices et le sacrifice de la loi nouvelle. La victime sert d'aliment; mais elle aussi ne peut être mangée que par ceux qui sont purs. I Cor., XI, 27-29.

Il est à remarquer que, non seulement en droit, mais même en fait, les anciens sacrifices ont disparu partout où le sacrifice eucharistique a été introduit. Ce dernier, du reste, devra s'établir « en tout lieu », Mal., I, 11, et il se perpétuera jusqu'à la fin des temps, jusqu'à ce que le Sauveur vienne, I Cor., XI, 26, puisqu'aucune limite n'a été assignée à sa durée et que sa célébration est liée à la vie de l'Église, qui a les promesses de perpétuité. — Cf. Franzelin, *De SS. Eucharistiæ sacram. et sacrif.*, Rome, 1873, p. 335-420; N. Gihr, *Le saint Sacrifice de la messe*, trad. Moccand, Paris, 1894, t. I, p. 30-248. H. LESÊTRE.

SACRILÈGE (grec : ἱεροσύλημα, ἱεροσυλία; Vulgate : *sacrilegium*), crime contre les choses saintes. Celui qui commet ce crime est appelé ἱερόσυλος, *sacrilegus*. — L'idée de sacrilège n'est pas exprimée dans la Bible hébraïque. Là où la Vulgate parle du sacrilège de Phogor, il y a seulement dans le texte hébreu et dans les Septante : « à cause de Phogor. » Num., XXV, 18. La Vulgate ajoute encore l'épithète de « sacrilège » à l'autel bâti par les tribus transjordaniques. Jos., XXII, 16. — Les termes grecs s'appliquent aux pilleurs de temples. Ils sont employés à propos de Ménélas et de ses complices, qui avaient enlevé les vases d'or du Temple pour les vendre. II Mach., IV, 38, 39, 42; XIII, 6. — Pour dégager saint Paul et ses compagnons, le grammate d'Éphèse dit au peuple qu'ils ne sont ni des sacrilèges, ni des blasphémateurs de Diane. Act., XIX, 37. Saint Paul reproche aux Juifs leur inconséquence, quand ils ont les idoles en horreur et se permettent en même temps de ἱεροσυλεῖν, c'est-à-dire de profaner le Temple et de commettre ainsi un sacrilège. Rom., II, 22.

H. LESÊTRE.

SACY (Louis Isaac Le Maistre de). Voir LE MAISTRE, t. IV, col. 163.

SADDUCÉENS (grec : Σαδδουκαῖοι; Vulgate : *Sadducæi*), membres d'une secte Juive à l'époque évangélique. Comme les Pharisiens, leurs antagonistes, les Sadducéens ne sont connus que par le Nouveau Testament, l'historien Josèphe et le Talmud.

I. LEUR NOM. — 1° Les Sadducéens, appelés Σαδδουκαῖοι, par les écrivains du Nouveau Testament et par Josèphe, portent le nom de *ṣaddûqîm* dans la Mischna. *Yadayim*, IV, 6, 7; *Erubin*, VI, 2; *Makkoth*, I, 6; *Para*, III, 7; *Nidda*, IV, 2. — 2° Saint Épiphane, *Hæres.*, XIV, t. XLI, col. 240, et saint Jérôme, *In Matth.*, III, 23, t. XXVI, col. 163, font venir ce nom de l'hébreu *ṣaddîq*, « juste », comme si les Sadducéens faisaient profession spéciale de justice, c'est-à-dire de fidélité à la loi. Ce nom pourrait à la rigueur se comprendre historiquement, parcequ'en effet les Sadducéens entendaient d'une manière très littérale la loi mosaïque et s'en tenaient à cette loi, à l'exclusion des traditions postérieures. Mais grammaticalement *ṣaddîq* donnerait *ṣaddîqîm* et non *ṣaddûqîm*, σαδδικαῖοι, *saddicæi*, et non σαδδουκαῖοι, *sadducæi*, de même que *ḥăsîdîm*, donne ἀσιδαῖοι, *assidæi*. Voir ASSIDÉENS, t. I, col. 1131. Il n'est donc pas probable que la vraie étymologie du nom soit à chercher de ce côté. — 3° Le nom des Sadducéens vient plutôt du nom propre *Ṣadôq*, Sadoc, qui se lit une cinquantaine de fois dans l'Ancien Testament, et que les Septante transcrivent ordinairement par Σαδώκ, mais dix fois par Σαδδούκ. Ezech., XL, 46; XLIII, 19; XLIV, 15; XLVIII, 11; I Esd., VII, 2; II Esd., III, 4, 29; X, 21; XI, 11; XIII, 13. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 1, cite un pharisien du nom de Σάδδουκος, correspondant certainement au *ṣâdôq* hébreu. Il parle également d'un Ananias Σαδδουκί, *Bell. jud.*, II, XVII, 10; XXI, 7, qui était pharisien. *Vit.*, 39. Dans la Mischna, le rabbi Zadok est appelé *Ṣaddûq*. *Pea*, II, 4; *Terumoth*, X, 9; *Schabbath*, XXIV, 5; *Pesachim*, III, 6; VII, 2; X, 3. De la forme grecque Σαδδούκ est venu régulièrement le dérivé Σαδδουκαῖοι, ceux qui, à un titre ou à un autre, se rattachent à Sadoc. — 4° La difficulté est de savoir à quel Sadoc le nom des Sadducéens fait allusion. D'anciens rabbins ont songé à un Sadoc, disciple d'Antigone de Socho, disciple lui-même de Siméon le Juste. Il reste une sentence d'Antigone de Socho dans la Mischna, *Aboth*, I, 3 : « N'imitez pas le serviteur qui veut servir son maître en vue de la récompense, mais soyez comme celui qui fait son service sans penser à la récompense. » C'est dans un commentaire du rabbi Nathan sur le traité *Aboth* que sont nommés deux disciples d'Antigone, Sadoc, qui aurait donné son nom aux Sadducéens, et Boéthos, qui aurait donné le sien aux Boéthosiens. La négation sadducéenne de la vie future apparaitrait ainsi comme une conséquence outrée, mais spécieuse, de la sentence d'Antigone de Socho. Mais le commentaire de Nathan, postérieur au Vᵉ siècle dans sa forme actuelle, ne mérite pas grande confiance. S'il se trompe sur les Boéthosiens, qui tirent leur nom de Boéthos, grand-prêtre contemporain d'Hérode, rien ne prouve qu'il soit mieux informé sur les Sadducéens. Son affirmation n'a donc d'autre valeur que celle d'une supposition personnelle, rattachée artificiellement à la sentence d'Antigone. — 5° Le plus illustre des Sadoc fut incontestablement le grand-prêtre contemporain de Salomon, dont les descendants exercèrent à sa suite le souverain pontificat. Dans sa description du Temple idéal, Ézéchiel, XL, 46; XLIII, 19; XLIV, 15; XLVIII, 11, suppose que les fonctions sacrées sont remplies par des fils de Sadoc. I Par., VI, 8-15. Après le retour de la captivité, le sacerdoce suprême resta longtemps encore dans la famille de Sadoc. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 305-306. Comme le parti des Sadducéens se composait de riches personnages et principalement des grands dignitaires du sacerdoce, on comprend que ces derniers se soient donnés comme les héritiers de Sadoc, sinon par le sang, du moins par les fonctions, et qu'ils se soient appelés Sadducéens. Cette appellation leur permettait d'accaparer l'illustration qui s'attachait à l'un des noms les plus glorieux du passé, et en même temps de faire remonter très haut l'origine de leurs prétentions ou de leurs droits. Cette explication du nom des Sadducéens n'est pas absolument certaine; mais, à défaut de renseignements historiques, elle est la plus probable. — 6° Hölscher, *Der Sadducäismus*, 1906, prétend que les descendants de Sadoc furent chassés de Jérusalem par le soulèvement des Machabées, et que leurs tendances n'étaient plus représentées dans le haut sacerdoce, à la seule exception de la famille de Boéthos sous Hérode. C'est alors seulement que le nom de « Sadducéens » aurait pris naissance en souvenir de la tendance similaire au temps des Machabées. Schürer rejette résolument ce système dans *Theol. Literaturzeitung*, 1907, p. 200-203.

II. LEUR HISTOIRE. — 1° Les Sadducéens ne prennent place dans l'histoire qu'assez tardivement. Ils ne forment pas un parti compact et nombreux comme les Pharisiens. Ils ne se composent que de gens riches et tiennent le peuple à l'écart; ils sont peu nombreux, mais comptent parmi eux les dignitaires et les chefs. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 6; XVIII, I, 4. C'est donc une aristocratie, surtout sacerdotale; car les

prêtres, qui occupaient le premier rang dans la nation, y avaient exercé l'autorité principale sous la domination des Grecs et même des Perses. A l'époque romaine, les grandes familles sacerdotales étaient sadducéennes. Act., v, 17; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 1. Cependant, il n'y a nullement identité entre le sacerdoce juif et le sadducéisme. Un très grand nombre de prêtres n'étaient pas sadducéens et n'avaient aucune antipathie contre le pharisaïsme, auquel même beaucoup d'entre eux finirent par adhérer à l'époque qui précéda immédiatement la ruine de Jérusalem. D'autre part, les Pharisiens ne nourrissaient aucune animosité contre les prêtres; ils recommandaient l'obéissance aux obligations que la loi prescrivait à leur égard et se montraient eux-mêmes fidèles à les observer. Mais l'antagonisme n'existait qu'entre le pharisaïsme et le haut sacerdoce, non pas à raison de ses fonctions, mais à cause de ses idées et de ses tendances. — 2° L'origine de cet antagonisme doit tenir à une cause d'ordre politique. L'aristocratie sacerdotale, qui exerçait l'autorité sur la nation à l'époque des dominations étrangères et jouissait des honneurs et des profits attachés à ses fonctions, avait naturellement intérêt à maintenir cet état de choses. L'intérêt national réclamait également que satisfaction fût donnée, autant que possible, aux maîtres étrangers de qui dépendaient les destinées du pays. Ainsi s'explique la tendance des prêtres fonctionnaires à se rapprocher de plus en plus de l'hellénisme, et leurs efforts pour diminuer la distance qui séparait le judaïsme d'avec le monde païen. Il leur semblait qu'ils travaillaient ainsi au bien de la nation, non moins qu'à leur avantage particulier. Ces tendances, déjà très accentuées sous la domination grecque, survécurent à la période de réaction machabéenne. Pendant que, profondément antipathiques au joug et aux idées étrangères, les Pharisiens s'attachaient plus étroitement à la loi et ne craignaient pas d'en tirer les extrêmes conséquences, l'aristocratie sacerdotale s'efforçait de diminuer plutôt que d'augmenter les causes de divergence avec la gentilité, en acceptant du monde païen tout ce qui n'était pas foncièrement inconciliable avec le fond essentiel de la loi mosaïque. On vit alors les grands-prêtres Jason, Ménélas et Alcime verser à l'excès dans l'hellénisme. — 3° Les grands-prêtres macchabéens, Jonathas et ses successeurs, à raison même de leurs antécédents, se rangèrent au parti pharisien, qui était le parti du patriotisme et de l'observance étroite de la loi. Les Sadducéens furent alors tenus à l'écart, mais ils ne disparurent pas et conservèrent toujours quelques-uns des leurs dans les hautes fonctions. Ils apparaissent tout d'un coup sous Jean Hyrcan pour jouer un rôle qui prouve leur réelle importance. Plusieurs des Pharisiens voyaient d'un mauvais œil la puissance civile et le souverain pontificat réunis dans les mains du même prince. Ils manifestèrent publiquement leur mécontentement, et l'un d'eux, Éléazar, alla même jusqu'à élever des doutes sur la légitimité de la naissance de Jean Hyrcan. Jonathas, ami intime du prince et sadducéen, lui persuada que tous les Pharisiens étaient dans les mêmes idées et lui inspira la résolution de faire juger par eux le calomniateur. Ceux-ci ne condamnèrent Éléazar qu'au fouet et à la prison. Hyrcan, outré de cette indulgence, passa au parti des Sadducéens, embrassa leur doctrine et prit des mesures rigoureuses contre ceux qui observaient les pratiques du pharisaïsme. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 5, 6; *Babyl. Berachoth*, fol. 29 *a*. Aristobule I[er], et surtout Alexandre Jannée, persévérèrent dans ce parti. Ce dernier, violemment attaqué par le peuple à l'instigation des Pharisiens, fit massacrer six mille hommes par sa garde, et soutint ensuite pendant six ans une guerre civile durant laquelle périrent cinquante mille Juifs. *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5. Cependant, avant de mourir, il recommanda à la reine Alexandra de se concilier les Pharisiens en leur donnant part au pouvoir. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xv, 5. Ceux-ci, redevenus puissants sous Alexandra, exercèrent des représailles contre les Sadducéens et en firent mourir un bon nombre, entre autres Diogène, ancien ami d'Alexandre Jannée. Aristobule, fils cadet d'Alexandra, intervint alors en faveur des Sadducéens. La reine, pour les soustraire à la vengeance de leurs ennemis, les envoya dans des forteresses dont elle leur confia la garde. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 2-3. C'était une force toute préparée dont Aristobule se servit, à la mort de sa mère, pour s'emparer de la royauté, au détriment de son aîné Hyrcan. — 4° Sous Hérode et sous les procurateurs romains, si impatiemment supportés par les Pharisiens, les Sadducéens s'accommodèrent aisément du régime imposé à la nation. Ils remplissaient alors les principales charges religieuses. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 4, remarque même que « quand ils exerçaient quelque magistrature, ils se rangeaient à l'opinion des Pharisiens, bien qu'à contre cœur et sous le coup de la nécessité, parce qu'autrement le peuple ne les eût pas supportés. » Ils savaient donc faire fléchir leurs principes dans l'intérêt de leur pouvoir. On les voit intervenir de temps en temps à travers l'histoire évangélique, faisant souvent cause commune avec les Pharisiens contre Jésus, mais pour des motifs tout différents. Ce qu'ils voient en lui, c'est le novateur qui cherche à troubler l'ordre établi et qui peut attirer contre la nation la colère de la puissance romaine. Joa., XI, 48. Ils cherchent cependant à défendre leurs doctrines particulières, Matth., XXII, 23-34; Act., IV, 1, 2, pour ne pas avoir l'air de se désintéresser des choses d'ordre intellectuel. Mais la politique est leur principale raison d'être. Ils n'existent que pour tirer des circonstances le meilleur parti possible, en se pliant à toutes les dominations qui pesent sur leur nation, pourvu que leurs intérêts soient saufs. Aussi disparaissent-ils sans laisser presque aucune trace, quand la ruine de la nationalité juive ne permet plus à leur habileté de s'exercer avec profit. Leur influence ayant été beaucoup plus pratique que doctrinale, c'est à peine si les docteurs juifs feront encore mention des Sadducéens dans leurs longs commentaires. Ils en viendront même à ne plus trop savoir ce que cës sectaires ont pensé et ce qu'ils ont été.

III. Leur doctrine. — Chez un peuple qui attachait une si grande importance à sa foi religieuse et qui y cherchait la règle de sa conduite, le fondement de ses espérances et le motif de ses revendications, un parti comme celui des Sadducéens ne pouvait se désintéresser totalement de la question doctrinale, bien que ses visées fussent principalement politiques et utilitaires. Voilà pourquoi ces sectaires admettaient un certain nombre de principes dont ils tiraient les conséquences pratiques. — 1° *Sur l'Écriture et les traditions.* — D'après les Sadducéens « il ne faut accepter pour régler sa conduite, que ce qui est écrit, sans s'astreindre aux traditions des anciens... Ils prétendent qu'il n'y a à observer que la loi et qu'il est honorable de contredire les maîtres de la sagesse. » Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, x, 6; XVIII, I, 4. C'était le principe opposé à celui des Pharisiens, qui trop souvent faisaient passer avant la loi les traditions purement humaines. Matth., xv, 3-6. Un certain nombre de Pères ont pensé que les Sadducéens ne recevaient parmi les livres sacrés que le Pentateuque. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, I, 49, t. XI, col. 767; *Philosophum.*, IX, 29, édit. Cruice, p. 469; Tertullien, *De præscript.*, 45, t. II, col. 61; S. Jérôme, *Cont. Luciferian.*, 23, t. XXIII, col. 178; *In Matth.*, III, 31, t. XXVI, col. 165, etc. On a cherché à corroborer cette assertion en observant que, pour réfuter les Sadducéens, Jésus-Christ se contente d'alléguer un

texte du Pentateuque, Matth., XXII, 32, alors que tant d'autres plus décisifs auraient pu être empruntés aux prophètes. Mais on convient généralement aujourd'hui que les Pères, en s'exprimant ainsi, ont donné plus de portée qu'il ne fallait à l'observation de Josèphe. Il est certain que si les Sadducéens avaient partagé, au sujet des écrits bibliques, l'opinion des Samaritains abhorrés, qui ne recevaient que le Pentateuque, leur position eût été intenable au sanhédrin et surtout au souverain pontificat. Or, comme l'a observé Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, I, 4, la crainte du peuple les obligeait parfois à se ranger à la manière de voir des Pharisiens; ils n'eussent pas manqué de le faire, pour conserver leurs charges, si leurs opinions sur la Bible eussent été inacceptables. L'argument tiré du Pentateuque par Notre-Seigneur ne prouve nullement que les Sadducéens n'admettaient que les livres de Moïse. On conçoit très bien que, pour donner plus de force à sa réponse, le Sauveur ait emprunté à un texte de Moïse le moyen de réfuter une objection appuyée sur un autre texte du même auteur. Dans le Talmud, on voit les Pharisiens alléguer des textes prophétiques contre les Sadducéens, sans que ceux-ci réclament. *Gem. Sanhedrin*, 11. 2. C'est donc que ces derniers avaient la même Bible que tous leurs compatriotes. Ils ne rejetaient en définitive que les traditions non écrites, c'est-à-dire ces règles et ces interprétations qui se transmettaient oralement et se multipliaient à l'excès. Il y avait cependant des traditions qu'ils admettaient. *Sanhedrin*, 33 *b*; *Horayoth*, 4 *a*. Ils tenaient sans doute à rester libres d'accepter celles qui leur convenaient.

2° *Sur l'existence des esprits.* — « Les Sadducéens disent qu'il n'y a point de résurrection, ni d'ange et d'esprit. » Act., XXIII, 8. Ils n'admettaient point d'autre esprit pur que Dieu. Par conséquent point d'anges, point d'âmes séparées du corps et, comme corollaire, pas de résurrection du corps pour rejoindre une âme qui n'existe plus. Les Sadducéens « nient la survivance des âmes, les supplices et les récompenses de l'autre vie... La doctrine des Sadducéens est que les âmes périssent avec les corps. » Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 14; *Ant. jud.*, XVIII, I, 4. « Les Sadducéens formulent ainsi leur négation : la nuée se dissout et s'en va, ainsi celui qui descend au tombeau ne revient pas. » *Tanchuma*, 3, 1. Peut-être les Sadducéens prétendaient-ils s'en tenir sur ces différents points aux anciens textes bibliques, qui n'étaient pas très explicites. Si l'existence des anges et des démons apparaît assez claire dans le Pentateuque et dans Job, ce qui rend la négation des Sadducéens inexcusable, la survivance des âmes restait une question obscure au moins quant au mode de cette survivance. Le *še'ôl* semblait un état indécis, sans récompense ni châtiment. Quant à la résurrection des corps, elle n'avait été enseignée d'une manière positive que par Daniel. Toutes ces notions sur l'autre vie étaient encore imprécises pour les Juifs. Il y avait là des questions qui fournissaient matière à discussion entre Pharisiens et Sadducéens. Mais les raisons apportées par les premiers étaient souvent sans valeur. Cf. *Midrasch Koheleth*, fol. 114, 3. Les seconds y trouvaient facilement des motifs de ne pas croire. En tous cas, dans l'opinion générale, la négation des Sadducéens avait assez peu de conséquence pour que ceux-ci pussent exercer les premières charges dans le Temple, sans révolter ni même trop étonner personne.

3° *Sur l'action de la Providence.* — « Les Sadducéens suppriment totalement le destin et nient que Dieu soit pour quelque chose quand on fait le mal ou qu'on s'en abstient. Ils disent qu'il dépend de l'homme de choisir le bien ou le mal et que chacun va à l'un ou à l'autre à son gré. » Josèphe, *Bell. jud.*, III, VIII, 14. Au point de vue individuel, la théorie sadducéenne pouvait passer pour une revendication de la liberté humaine, et la négation légitime de cette force nécessitante que les païens appelaient le destin et qui imposait à l'homme certains actes bons ou mauvais. Elle rejetait cependant toute influence de Dieu sur la conduite de l'homme. C'était la négation anticipée de la grâce et l'affirmation de l'indifférence divine vis-à-vis des actes de l'homme, qu'aucune sanction ne devait d'ailleurs atteindre dans l'autre vie. La morale se résumait ainsi pour chacun à se tirer d'affaire le plus habilement possible, de manière à s'assurer les avantages de la vie présente. Toute la conduite des Sadducéens, qui n'admettaient dans leur secte que des riches, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 6, s'inspirait de ces principes. Au point de vue national, leur théorie avait une portée plus grave. Elle rejetait l'action providentielle de Dieu sur la nation, au moins pour le présent et pour l'avenir. Dieu semblait se désintéresser de son peuple, qu'il abandonnait à la domination des étrangers. Il n'y avait donc plus rien à attendre de lui, pas même ce Messie libérateur sur lequel comptaient les Pharisiens et en général tous les enfants d'Israël. Dieu ne se mêlant de rien et les Juifs n'étant pas assez puissants pour se libérer eux-mêmes, le plus sage était donc de s'accommoder de la situation présente en faisant bonne figure aux Romains, pour jouir sous leur protection des biens de la vie. Le riche que Notre-Seigneur met en scène dans une de ses paraboles en face du pauvre Lazare, Luc., XVI, 19-31, paraît bien avoir été l'un de ces Sadducéens jouisseurs, qui se réveille tout d'un coup dans une autre vie à laquelle il ne croyait pas et dont ses cinq frères n'admettaient pas la réalité.

4° *Sur le droit criminel.* — « Dans les jugements, les Sadducéens étaient plus durs que tous les autres Juifs. » Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 1. Ils tranchaient ainsi avec les Pharisiens, qui étaient « naturellement disposés à se montrer cléments dans l'application des peines. » Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 6. Cette différence provenait de ce que les Sadducéens s'en tenaient rigoureusement à la loi écrite, tandis que les Pharisiens admettaient les adoucissements consacrés par la tradition. Les premiers réclamaient l'application stricte de la loi du talion, alors que les seconds se contentaient de compensations pécuniaires. Cf. *Yadayim*, IV, 76. Pourtant, dans le cas du faux témoin, Deut., XIX, 19-21, ils n'admettaient le châtiment du coupable que quand son témoignage avait produit son effet, tandis que les Pharisiens exigeaient le châtiment pour le seul fait du faux témoignage en lui-même. Cf. *Makkoth*, I, 6. On voit que les Sadducéens n'avaient pas toujours la sévérité dont Josèphe les accuse. Ils gardaient cependant une certaine raideur même entre eux, toujours avec l'idée de se montrer inflexibles et impartiaux sur l'application de la loi. « Les Pharisiens s'aiment les uns les autres et s'accordent ensemble pour leur commune utilité. Les Sadducéens n'ont pas cette bienveillance les uns pour les autres, et ils se comportent entre eux comme avec des étrangers. » Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 14.

5° *Sur les questions rituelles.* — C'était là une source d'interminables discussions entre les Pharisiens et les Sadducéens, parce que ces derniers se refusaient à tenir pour obligatoires les règles de pureté légale que les premiers avaient multipliées à plaisir. Ils se moquaient même des minuties et des inconséquences dans lesquelles tombaient les interprètes de la légalité. Ainsi les Pharisiens ayant jugé à propos de purifier le candélabre du Temple, les Sadducéens dirent qu'ils en viendraient à purifier le globe du soleil. Cf. *Yadayim*, IV, 6, 7; *Chagigah*, III, 8. Les Pharisiens déclaraient impures les Sadducéennes, « si elles suivaient le chemin de leurs pères. » *Nidda*, IV, 2. Cependant, dans certains cas, les Sadducéens se montraient plus stricts que les autres dans leurs exigences.

Ils prescrivaient de multiples purifications au prêtre qui préparait les cendres de la vache rousse, alors que les Pharisiens en réclamaient beaucoup moins. Cf. *Para,* III, 7. Quand on transvasait un liquide d'un vase pur dans un vase impur, le liquide devenait impur au sortir du vase pur, d'après les Sadducéens, et seulement au contact du vase impur, d'après les Pharisiens. Cf. *Yadayim,* IV, 7. Les Sadducéens différaient encore des Pharisiens sur la manière d'entendre certaines prescriptions liturgiques. Ils voulaient que l'offrande de la gerbe pascale, Lev., XXIII, 11, se fît non pas le second jour de la fête, mais le jour d'après le sabbat de l'octave. Cf. *Menachoth,* X, 3; *Chagigah,* II, 4. Ils prétendaient que le sacrifice quotidien devait être offert, non aux frais du trésor, mais à ceux des particuliers; que l'offrande de farine appartenait aux prêtres et n'avait pas à être brûlée sur l'autel; qu'au jour de l'Expiation, le grand-prêtre devait brûler l'encens avant d'entrer dans le Saint des saints, et non après, etc. Ils avaient aussi leur manière particulière d'accomplir certaines cérémonies. Cf. *Gem. Jer. Yoma,* 39, 1; *Sukka,* IV, 9. Voir LIBATION, t. IV, col. 236. Il y avait encore grand dissentiment entre les Sadducéens et les Pharisiens sur l'étendue à donner au précepte du sabbat et sur les conditions des festins sacrés. Cf. *Erubin,* VI, 1, 2. En somme, les Sadducéens faisaient bon marché des traditions pharisaïques; ils se refusaient à leur reconnaître un caractère obligatoire et parfois, comme à propos du sacrifice quotidien et de l'offrande de farine, prenaient le parti le plus avantageux à leur intérêt. Étant donné l'état de leurs croyances religieuses, il est à croire qu'ils ne voyaient dans l'exercice du culte qu'une série de formalités, auxquelles ils se pliaient pour conserver des situations lucratives, mais qu'ils se gardaient bien de compliquer au gré des docteurs pharisiens. Ils n'entraient dans les vues de ces derniers qu'autant qu'il le fallait pour ne pas trop mécontenter le peuple.

IV. LEUR RÔLE EN FACE DE L'ÉVANGILE. — A l'époque évangélique, les Sadducéens occupaient une place importante dans la nation juive. Ils comptaient un certain nombre de membres dans le sanhédrin, voir SANHÉDRIN, et il est à peu près certain que tous ceux qui sont désignés sous le nom de pontifes, de grands-prêtres et de princes des prêtres appartenaient au parti sadducéen. Au point de vue politique, les Sadducéens admettaient le pouvoir établi. Ils étaient donc disposés à faire opposition à quiconque menacerait l'ordre de choses en vigueur. — Quand Jean-Baptiste commence à prêcher, il y a des Pharisiens et des Sadducéens parmi ceux qui l'écoutent. Le précurseur les interpelle durement les uns et les autres en les appelant « race de vipères ». Matth., III, 7. Il ne paraît pas qu'ils soient venus là avec l'intention de se convertir. — La prédication du Sauveur excite également la curiosité des Sadducéens. Un jour, ils s'unissent à des Pharisiens pour lui demander de faire un prodige dans le ciel. Matth., XVI, 1. Le Sauveur les enveloppe les uns et les autres dans la même réprobation, en recommandant à ses disciples de se tenir en garde contre le levain des Pharisiens et des Sadducéens, c'est-à-dire contre leur doctrine. Matth., XVI, 6-12. Saint Marc, VIII, 15, parle du levain des Pharisiens et du « levain d'Hérode », ce qui donne à penser que les partisans du prince se recrutaient surtout parmi les Sadducéens. Voir HÉRODIENS, t. III, col. 653. — La principale intervention des Sadducéens est celle qui a lieu dans le Temple, pendant les derniers jours de la vie du Sauveur. Les Pharisiens ont harcelé Notre-Seigneur de questions captieuses. Les Sadducéens veulent entrer en ligne à leur tour. Ils s'imaginent qu'ils seront plus heureux, en proposant une de ces difficultés à laquelle il leur semblait qu'il n'y avait pas de réponse possible. Pour eux, pas de résurrection; car, s'il y en avait une, à qui serait unie dans l'autre vie la femme qui a successivement épousé sept frères ici-bas? Ce cas suppose la loi du lévirat formulée par Moïse. Deut., XXV, 5. 6. Le Sauveur réplique aux Sadducéens qu'« ils ignorent les Écritures », eux qui se piquent de n'admettre que ce qui est écrit; il leur parle des anges, à eux qui nient leur existence; enfin il leur prouve, par un autre texte emprunté à Moïse, qu'Abraham, Isaac et Jacob sont encore vivants, que, par conséquent, les âmes survivent et que, semblables aux anges de Dieu elles n'ont plus à contracter d'unions comme sur la terre. Matth., XXII, 23-33; Marc., XII, 18-27; Luc., XX, 27-40. Pour une fois qu'ils ont pris la parole afin de défendre leurs idées, les Sadducéens sont réduits au silence. Le peuple admire et les Pharisiens ne sont pas fâchés de l'humiliation infligée à leurs antagonistes. Matth., XXII, 33, 34; Marc., XII, 28. Pendant le ministère public du Sauveur, les Sadducéens sont donc intervenus beaucoup moins souvent que les Pharisiens. Cela tient à ce qu'ils étaient en bien plus petit nombre et que de riches personnages comme eux évitaient de se commettre avec les foules à travers les campagnes qu'évangélisait Jésus. Leur amour de la vie confortable les retenait d'ailleurs à Jérusalem, et c'est là, dans le Temple même, qu'ils abordèrent Notre-Seigneur. D'autre part, ils savaient que les Pharisiens faisaient bonne garde autour de lui et que l'écho de leurs griefs ne manquerait pas de retentir au sanhédrin, où serait prise la résolution que réclamait la haine commune. La condamnation et la mort du Sauveur furent l'œuvre des Sadducéens, au moins autant que celle des Pharisiens; car ces princes des prêtres qui s'agitèrent avec tant de frénésie pendant la passion étaient pour la plupart des membres de la secte, ainsi que beaucoup des anciens, et il est à croire que leurs accusations et leurs menaces eurent d'autant plus de poids sur la décision de Pilate qu'eux-mêmes se posaient en amis de l'autorité romaine et, à ce titre, avaient plus de droits que d'autres à être écoutés. — Après la Pentecôte, les Sadducéens, maîtres du Temple, s'indignent de ce que Pierre et Jean annoncent la résurrection des morts en la personne de Jésus, et ils les font jeter en prison. Le lendemain, Pierre affirme hardiment la résurrection de Jésus-Christ en plein sanhédrin, et les Sadducéens ne réussissent pas à le faire condamner. Act., IV, 2, 10-23. — Quelque temps après, « le grand-prêtre et tous ses adhérents, savoir le parti des Sadducéens, » font encore arrêter les Apôtres. Ils les auraient mis à mort sans le conseil sensé que leur donna Gamaliel. Ils se contentent alors de les faire flageller. Act., V, 17, 34-40. — Une dernière fois, les Sadducéens sont mentionnés à l'occasion de la comparution de saint Paul devant le sanhédrin. Cette assemblée est encore composée d'éléments empruntés aux deux sectes rivales. L'Apôtre exploite habilement la situation pour soulever ses juges les uns contre les autres. Se présentant comme Pharisien, il déclare qu'il est mis en jugement à cause de son espérance en la résurrection des morts. Aussitôt, les deux partis entrent en lutte; les Pharisiens soutiennent qu'après tout il est possible qu'un esprit ou un ange ait parlé à Paul. Le tribun est alors obligé de dissoudre l'assemblée pour soustraire l'Apôtre à la fureur des Sadducéens. Act., XXII, 6-10. — A la suite de cet incident, il n'est plus question des Sadducéens dans le Nouveau Testament. Du rôle qui leur est attribué dans l'Évangile, il faut conclure que ces sectaires ne connaissaient de la religion que le côté cultuel et extérieur, qu'ils gardaient en vue de l'honneur et du profit qui en résultaient pour eux. Ils n'hésitaient pas à faire mourir quiconque portait atteinte à leur situation, comme ils firent pour Notre-Seigneur et tentèrent de le faire pour les Apôtres.

Partisans serviles d'un pouvoir détesté par la nation, sans idéal religieux, égoïstes, jouisseurs et cruels, ils s'étaient attiré le mépris et la haine du peuple. Ils le méritaient bien.

Voir la bibliographie du mot PHARISIENS, col. 217; S. Barthel, *De Sadducæis*, dans le *Thesaurus* d'Ugolini, XXII; Grossmann, *De philosophia Sadducæorum*, Leipzig, 1836-1838; Baneth, *Ueber den Ursprung der Sadokäer und Boethosäer*, dans le *Magazin für die Wissensch. des Judenth.*, Leipzig, 1882, p. 1-37, 61-95; Daväine, *Le Saducéisme, étude historique et dogmatique*, Montauban, 1888; Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, 2e édit., Paris, 1902, p. 259-276, 309-321; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 4e édit., 1907, p. 475-489; Lafay, *Les Sadducéens*, Lyon, 1904; Hölscher, *Der Sadduceäismus*, Leipzig, 1906. H. LESÊTRE.

SADOC (צָדוֹק, « juste »; Septante : Σαδώκ; Ζαδώκ, etc.), nom de plusieurs Israélites dont le nombre est difficile à déterminer.

1. SADOC, fils (petit-fils) d'Achitob (voir ACHITOB 2, t. I, col. 145), descendant d'Éléazar, fils d'Aaron, I Par., VI, 4, 11; 50-53; XXIV, 3, grand-prêtre du temps de David. II Reg., VIII, 17; XV, 35 36; XIX, 11; XX, 25; I Par., XVIII, 16.

1° Abiathar avait en même temps la même dignité, mais Sadoc est toujours nommé avant lui, *ibid.*, et il est nommé comme le chef des descendants d'Aaron. I Par., XXVII, 17. Une partie de son histoire est obscure. Il apparaît pour la première fois après la mort de Saül, lorsqu'il était encore jeune (*na'ar*) : il alla à Hébron avec vingt-deux chefs de la maison de son père et beaucoup d'autres pour proclamer David roi d'Israël. Le texte sacré le qualifie de « vaillant », *gibbôr ḥâil* (Vulgate: *egregiæ indolis*). I Par., XII, 28. Son nom ne reparaît qu'à l'époque de la translation de l'arche par David de la maison d'Obédédom à Jérusalem : il est alors pontife avec Abiathar et en cette qualité il est chargé avec son collègue et les principaux Lévites d'organiser la cérémonie. I Par., XV, 11. C'est la première circonstance dans laquelle Sadoc et Abiathar figurent tous les deux comme grands-prêtres. Nous ignorons comment le pontificat était alors représenté par deux personnages. Abiathar avait succédé à son père Achimélech dans cette fonction, lorsque ce dernier eut été immolé par Saül pour avoir fait bon accueil à David fugitif, Abiathar avait seul échappé au massacre de sa famille et il s'était réfugié, afin de sauver sa vie, auprès de David, qui le traita comme successeur de son père dans la dignité pontificale. I Reg., XXII, 20-24; XXIII, 6. Voir ABIATHAR, t. I, col. 45. D'après I Par., XII, 28, Sadoc paraît avoir été le chef de la famille aaronique d'Éléazar, à l'époque de la mort de Saül. Ce prince, après la fuite d'Abiathar, avait-il appelé au souverain sacerdoce l'aîné des descendants d'Éléazar? C'est possible, mais nous n'en avons pas la preuve. Quoi qu'il en soit, Sadoc a le rang de grand-prêtre pendant le règne de David. Sa famille, après avoir été attachée à Saül pendant le règne de ce roi, devint invariablement fidèle à David avec Sadoc. Il semble y avoir eu un partage d'attributions entre les deux grands-prêtres : Sadoc et sa famille font le service du Tabernacle et offrent les sacrifices à Gabaon. I Par., XVI, 39-40; Abiathar eut à s'occuper de l'arche d'alliance, mais non exclusivement et conjointement avec Sadoc. I Par., XV, 11; II Reg., XV, 24-29.

2° Sadoc et Abiathar jouèrent un rôle important à l'époque de la révolte d'Absalom contre son père et contribuèrent efficacement à conserver le trône à David. Ils voulurent d'abord accompagner le roi dans sa fuite et emporter avec eux l'arche d'alliance de Jérusalem, mais David les fit rester dans la capitale, afin d'y suivre la marche des événements et de le renseigner par l'intermédiaire de leurs fils, Achimaas et Jonathas, sur tout ce qui se passerait. II Reg., XV, 24-29. Les deux grands-prêtres et leurs fils accomplirent fidèlement la mission qui leur était confiée. II Reg., XVII, 15-22. Après la mort d'Absalom, à la demande de David, Sadoc et Abiathar persuadèrent aux anciens de Juda de rappeler le roi dans sa capitale. II Reg., XIX, 11.

3° Les deux pontifes qui avaient jusque-là marché d'accord prirent chacun un parti différent à l'époque de l'avènement de Salomon à la royauté. Sadoc se rangea du côté du fils de Bethsabée; Abiathar fit cause commune avec Adonias. III Reg., I, 7-8. Sadoc sacra Salomon roi d'Israël, ℣. 32-40, et lorsque ce prince fut solidement assis sur son trône, il déposa Abiathar et Sadoc resta seul grand-prêtre. III Reg., II, 27-36. Ainsi s'accomplit le châtiment par lequel Dieu punit la maison d'Héli des crimes de ses fils Ophni et Phinées. I Reg., II, 27-36; III, 11-13. Voir HÉLI 1, t. III, col. 569. Le souverain pontificat passa ainsi définitivement de la famille d'Ithamar dans celle d'Éléazar en la personne de Sadoc.

4° C'est le dernier événement qui nous soit connu de la vie de Sadoc; il n'est pas même nommé dans le récit de la construction et de la dédicace du Temple, quoique, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, X, VIII, 6, il soit le premier grand-prêtre qui y ait pontifié. — Dans II Reg., XV, 27, David l'appelle *rô'êh*, « voyant », d'après le texte massorétique et d'après la Vulgate; les Septante ont lu autrement l'hébreu : ἴδετε, « voyez ». La leçon *rô'êh* est sujette à caution; si elle est exacte, il est difficile d'expliquer pourquoi ce titre est donné à Sadoc. — Sur l'Achimélech qui est nommé comme grand-prêtre avec Sadoc II Reg., VIII, 17, voir ACHIMÉLECH 3, t. I, col. 142.

5° Le souverain pontificat se transmit dans la descendance de Sadoc. Il eut sans doute pour successeur son fils Achimaas, qui fut remplacé lui-même par son fils Azarias. — III Reg., IV, 2; I Par., VI, 9-15, donnent la succession des grands-prêtres de la maison de Sadoc jusqu'à Josédec, à l'époque de la captivité de Babylone, et la suite de cette succession est marquée dans Esdras et dans Néhémie. Voir GRAND-PRÊTRE, t. I, col. 305-306. Pendant la captivité, Ézéchiel, dans la seconde partie de ses prophéties, fait à plusieurs reprises l'éloge des descendants de Sadoc. Ezech., XL, 46; XLIII, 19; XLIV, 15; XLVIII, 11. F. VIGOUROUX.

2. SADOC, père de Jérusa, femme du roi Ozias et mère du roi Joatham. IV Reg., XV, 33; II Par., XXVII, 1. Comme le père de la reine-mère n'est pas ordinairement nommé, on peut induire de l'exception qui est faite ici que Sadoc était un personnage important.

3. SADOC, grand-prêtre, second du nom, fils d'Achitob et père de Sellum. I Par., VI, 12; I Esd., VII, 2. Voir ACHITOB 3, t. I, col. 146. Ce nom ne figure pas dans la liste des grands-prêtres donnée par Josèphe et par le *Séder Olam* (voir t. III, col. 305), mais l'Odéas, Ὠδέας de Josèphe, *Ant. jud.*, X, VIII, 6, et le Hosaïah ou Osaïas, du *Séder Olam*, placé immédiatement avant Sellum, doit être le même que ce Sadoc. On ne sait rien de son histoire.

4. SADOC, fils de Baana, qui travailla du temps de Néhémie à la restauration des murs de Jérusalem. II Esd., III, 4. Voir SADOC 7.

5. SADOC, fils d'Emmer, qui répara devant sa propre maison les murs de Jérusalem du temps de Néhémie, II Esd., III, 29, du côté oriental de la ville, près de la porte des Chevaux. Voir t. II, col. 682. Voir aussi

Emmer 1, t. ii, col. 1763. Il est peut-être identique à Sadoc 7.

6. **SADOC,** « un des chefs du peuple » qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., x, 21. Quelques exégètes le confondent avec Sadoc 4, parce qu'il est nommé dans ce dernier passage après Mésizabel, comme l'est également le Sadoc de II Esd., iii, 4.

7. **SADOC,** scribe, à qui Néhémie confia, ainsi qu'à Sélémias le prêtre et à quelques Lévites, la garde des magasins où l'on recueillait les dîmes des Israélites. II Esd., xiii, 13. Certains commentateurs identifient ce Sadoc avec Sadoc 5, d'autres avec Sadoc 4, d'autres avec Sadoc 6, mais on ne peut donner pour ou contre ces identifications de raison décisive.

8. **SADOC,** un des ancêtres de Notre-Seigneur dans la généalogie de saint Matthieu, i, 14. Il descendait de Zorobabel et était fils d'Azor et père d'Achim.

SAFRAN (hébreu : *karkôm;* Septante : κρόκος; Vulgate : *crocus*), plante odorante.

I. Description. — Cette substance à la fois aromatique et tinctoriale est fournie par les stigmates du *Crocus sativus* L. de la famille des Iridées. L'Orient est la patrie des *Crocus,* dont on a décrit près de 50 espèces. Toutes sont des herbes à tige courte et bulbeuse, protégée par la base dilatée et persistante des anciennes feuilles, sous forme de tuniques membraneuses. Les fleurs paraissent soit au printemps, soit à l'automne, entourées par une touffe de feuilles linéaires. Le tube allongé du périanthe, qui part du bulbe, simule un pédoncule, et se dilate en une coupe infundibuliforme composée de six pièces dont les externes sont plus larges et opposées aux étamines. L'ovaire est profondément enfoui, mais surmonté au centre de la fleur par un style filiforme, divisé lui-même en 3 branches stigmatiques enroulées en cornet et progressivement évasées jusqu'à leur extrémité. Ce sont les parties que l'on récolte comme étant le siège principal de la matière colorante rouge-orange, unie à une huile essentielle, et dont le pouvoir colorant est si considérable qu'il communique une teinte encore appréciable à 200 000 parties d'eau. Le *Crocus sativus* (fig. 278), spontané dans les montagnes de la Grèce et de l'Asie Mineure, est l'objet d'une culture étendue. Il se reconnaît à ses fleurs violettes, automnales, entourées d'une spathe à leur base, et naissant d'un bulbe à tuniques réticulées. F. Hy.

II. Exégèse. — Le *karkôm* ne se présente qu'une seule fois dans l'Ancien Testament. Il est mentionné dans la description d'un jardin, où croissent avec les fruits les plus exquis, les plantes les plus odoriférantes, comme le cypre, le nard, le cinnamome... et le *karkôm*. Cant., iv, 14. Les anciennes traductions et le nom lui-même rendent l'identification facile. Car le *karkôm*, c'est le *kurkam* ou *kurkama* araméen, le *kurkum* arabe qui rappelle le *karkum* persan et même le sanscrit *kunkuma*. Le grec κρόκος paraît bien avoir la même origine. C'est bien le *Crocus sativus* que les traducteurs grecs, chaldéens, arabes, et la Vulgate ont en vue dans ce passage du Cantique des Cantiques. Cette plante est souvent mentionnée dans le Talmud, *Schebiit,* 110 a; *Baba Metsia,* 107, 6, etc. Les Arabes lui donnent plus volontiers le nom de *za'feran,* d'où est venu notre mot *safran :* ce terme désigne vulgairement la plante avec sa fleur, mais plus précisément les stigmates de cette fleur ou la poudre odorante qu'on en tire.

Le *Crocus sativus* et les autres espèces qui donnent le safran étaient très répandus dans le Liban et en Syrie. On les cultivait pour en recueillir le parfum et la couleur. Le *Crocus* revient souvent dans les auteurs classiques. O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 11-17. La préparation n'est pas compliquée. Les femmes et les enfants coupent les stigmates de cette fleur. On les sèche au soleil et on les réduit en poudre. Ou bien avant de les sécher on les presse de façon à former de petites tablettes, et on les vend dans les bazars d'Orient. On se sert de cette poudre pour parfumer les habitations et les étoffes; on en assaisonne les mets, les sauces; le parfumeur la mêle aux huiles et aux onguents. On estime sa couleur jaune-orange. Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées,* in-8°, Paris, 1886, p. 132, pense que le *karkôm* désignerait plutôt le *Carthamus tinctorius,* dont les fleurs servent pour colorer en jaune ou en rouge. Les bandes qui en-



278. — *Crocus sativus.*

touraient les momies des anciens égyptiens sont, en effet, teintes de carthame. Les raisons qu'il invoque sont le nom arabe du carthame, et l'absence de culture du safran en Égypte et en Arabie. Mais le *qurṭum* arabe, قرطم (carthame), n'a rien de commun avec le *karkôm* hébreu, apparenté au contraire au *kurkum* arabe, كركم, le *Crocus sativus.* De plus le Cantique ne fait pas allusion à l'Égypte. Le *Crocus* cultivé au Liban, en Cilicie, en Asie Mineure, était assez connu de l'auteur du Cantique pour le faire entrer dans sa description. — Il n'y a pas plus de raison d'identifier le *karkôm* hébreu avec un nom trouvé dans les inscriptions sabéennes *kamkam.* Mordtmann et Müller, *Sab. Denkm.,* 1883, 82 f. Le docteur H. Müller rapproche ce mot du *Cancamum* de Pline, *H. N.,* xii, 44. Cancame est le nom ancien de la gomme-résine, fournie en Arabie par les *Amyris Kataf* et *Kafal* de Forskal. La ressemblance de noms a fait aussi rapprocher le *karkôm* hébreu de la plante indienne, aromatique et tinctoriale, appelée *Curcuma,* de la famille des Zingibéracées. — Dans Lam., iv, 5, la Vulgate traduit à tort par *croceis,* le mot hébreu *ṭôlâ',* « la pourpre ». E. Levesque.

SAGAN (hébreu : *sâgân;* assyrien : *šaknu;* Septante : στρατηγός, ἄρχων, φυλάσσων; Vulgate : *magistra-*

tus), dignitaire investi d'un commandement. — 1° C'est le nom donné à des chefs ou gouverneurs de l'empire babylonien. Is., XLI, 25; Jer., LI, 23, 28, 57; Ezech., XXIII, 6, 12, 23. — 2° Le même nom fut ensuite attribué aux chefs du peuple à Jérusalem, après le retour de la captivité. I Esd., IX, 2; II Esd., II, 16; IV, 8, 13 (14, 19); V, 7, 17; VII, 5; XII, 40; XIII, 11. — 3° Le nom de *sâgân* ou *ségén*, en araméen *segan*, fut encore porté par un grand fonctionnaire du Temple, qui se tenait à droite du grand-prêtre dans certaines circonstances solennelles. *Yoma*, III, 9; IV, 1; VII, 1; *Sota*, VII, 7, 8; *Tamid*, VII, 3. Il n'était pas néanmoins le vicaire ou suppléant du grand-prêtre, puisque quelques jours avant la fête de l'Expiation, on désignait un autre prêtre pour remplacer ce dernier, au cas où il ne pourrait officier. *Yoma*, I, 1. De ce que les Septante rendent presque toujours ce mot par στρατηγός, il est à croire que le *segan* n'était autre que le fonctionnaire souvent appelé στρατηγός τοῦ ἱεροῦ, *magistratus templi*, le « capitaine du Temple ». Act., IV, 1; V, 24, 26; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 2; IX, 3; *Bell. jud.*, II, XVII, 2; VI, V, 3. Il avait la haute main sur la police du Temple. On comprend dès lors que sa place était aux côtés du grand-prêtre quand celui-ci exerçait quelque fonction solennelle. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 89; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, Leipzig, t. II, 1898, p. 264-265.

H. LESÈTRE.

SAGÉ (hébreu : *Šâgê'*, « errant »; Septante : Σωλά; *Alexandrinus* : Σαγή), père de Jonathan, un des *gibbôrîm* de David. Sagé est qualifié d'Ararite. Voir ARARI, ARARITE, t. I, col. 1882. I Par., XI, 33 (hébreu, 34). La liste parallèle II Reg., XXIII, 33, donne pour père à Jonathan dans la Vulgate Jassen. Sur la manière de comprendre ce double passage, voir JONATHAN 3, t. III, col. 1614.

SAGE-FEMME (*meyallèdèt*; Septante : μαῖα; Vulgate : *obstetrix*), celle qui aide une mère à accoucher. — Les anciens Hébreux employaient des sages-femmes. L'une d'elles assista Rachel dans son enfantement. Gen., XXXV, 17. Une autre était auprès de Thamar, quand celle-ci mit au monde ses deux jumeaux. Gen., XXXVIII, 27. En Égypte, les Hébreux avaient à leur service deux sages-femmes, Séphora et Phua. Voir PHUA, col. 336. Le pharaon leur ordonna de faire périr tous les enfants mâles qui viendraient au monde. Elles s'en gardèrent bien, parce qu'elles craignaient Dieu. Pour s'excuser auprès du pharaon, elles déclarèrent que les femmes des Hébreux ne ressemblaient pas aux Égyptiennes et qu'elles étaient assez vigoureuses pour accoucher elles-mêmes avant l'arrivée de la sage-femme. Exod., I, 15-21. Il fallait bien qu'il en fût ainsi, car deux sages-femmes n'auraient pas suffi, si toutes les femmes des Hébreux avaient eu besoin de leur assistance. Il n'est plus question de sages-femmes dans la Sainte Écriture. On en peut conclure que la fonction n'était pas exercée habituellement par des personnes s'y consacrant par état, mais que souvent, comme encore dans nos campagnes, les femmes accouchaient seules ou avec l'aide des femmes de leur entourage.

H. LESÈTRE.

SAGES D'ÉGYPTE ET DE CHALDÉE (Vulgate : *sapientes*). Notre version latine donne ce nom à ceux que le texte hébreu appelle *ḥăkâmîm*, en Égypte, Exod., VII, 11; en Babylonie, Dan., II, 12, etc. Voir DIVINATION, I, 3°, t. II, col. 1444.

SAGESSE (hébreu : *ḥokmâh*; Septante : σοφία; Vulgate : *sapientia*). Ce mot a dans l'Écriture un sens plus étendu que les mots correspondants en grec et en latin, de même que l'adjectif *ḥâkâm*, composé avec σοφός et *sapiens*, « sage ». — 1° La *ḥokmâh* est l'habileté et l'adresse dans un art. Dieu remplit de *ḥokmâh* Béséléel et Ooliab pour inventer et exécuter les travaux divers du Tabernacle. Exod., XXVIII, 3; XXXI, 6, etc. — 2° La *ḥokmâh* est l'intelligence des choses humaines, Gen., XLIII, 33, 39; Prov., I, 6; Deut., IV, 6; XXXII, 6, etc., et surtout des choses divines, Job, XXVIII, 28; Prov., I, 7, etc. C'est cette sagesse que Salomon demanda à Dieu, III Reg., III, 11-12, 28; c'est de cette connaissance des choses religieuses et divines, et de cette sagesse pratique, réglant la conduite de la vie, qu'il est si souvent question dans les Psaumes et dans les livres sapientiaux. Ps. CXI (CX), 10, etc.; Prov., II, 6, etc.; Eccli., II, 26, etc. — 3° *Ḥokmâh* signifie aussi la ruse, prise en bonne ou mauvaise part. Exod., I, 10; II Reg., XIII, 3; Job, V, 13; Prov., VIII, 12; XIV, 8. — 4° *Ḥăkâmîm*, « les sages », se dit en parlant des étrangers, des magiciens et des devins. Gen., XLI, 8; Exod., VII, 11; Eccl., IX, XII, 11; Jer., L, 35; LI, 37; Ezech., XXXVII, 8, 9; Esth., I, 13, etc. Voir SAGES. — 5° Le mot *ḥokmâh* exprime dans plusieurs endroits des livres sapientiaux la doctrine, l'expérience, la science, Job, XII, 2, 12 (sagesse des vieillards); XV, 2; XXXVIII, 35-37 (science des choses naturelles). — 6° Dans le Nouveau Testament, « la philosophie » qui, d'après son nom même, est « l'amour de la sagesse », apparaît une fois sous la plume de saint Paul, Col., II, 8 (« les philosophes stoïciens » sont nommés aussi une fois, Act., XVII, 18), mais cette sagesse humaine et naturelle, qui formait le fond de la philosophie courante en Grèce et à Rome, du temps des Apôtres, et était mêlée à beaucoup d'erreurs qui détournaient les hommes de la vérité de l'Évangile et de la vraie sagesse est appelée par l'Apôtre ἡ σοφία τοῦ κόσμου τούτου, *sapientia hujus mundi*, I Cor., I, 20; III, 19; ἡ σοφία ἀνθρώπων, *sapientia hominum*, II, 5; σοφία σαρκική, *sapientia carnalis*, II Cor., I, 12; il oppose à la σοφία grecque la Θεοῦ δύναμις et la Θεοῦ σοφία. I Cor., I, 22, 24. — 7° Il explique aux Corinthiens ce qu'est la véritable sagesse, c'est celle qui vient de Dieu et de son Esprit-Saint, c'est celle de l'Évangile. I Cor., I, 19, 20, 21; II, 1-7; XII, 8. Voir aussi Eph., I, 17; Col., I, 9; cf. Act., VI, 10; Jac., I, 5; III, 13-17. — 8° La sagesse est donc, comme l'intelligence, un don de Dieu, un des sept dons du Saint-Esprit. Is., XI, 2. Cf. Eccli., I, 1; Job, XXXVIII, 36; Dan., II, 21; I Cor., XII, 8. — 9° Enfin Dieu est la personnification de la Sagesse. Voir SAGESSE INCRÉÉE.

SAGESSE INCRÉÉE. La *Ḥokmâh*, ou Sagesse dans les livres sapientiaux, n'est pas seulement une science qui consiste à connaître Dieu et à lui plaire, en évitant le péché et en pratiquant la vertu, Prov., III, 4, 7, elle est de plus une personne divine, « établie depuis l'éternité, dès le commencement, avant l'origine de la terre, » Prov., VIII, 23; Eccli., XXIV, 9, elle est revêtue des attributs qu'Isaïe, XI, 2, attribue au Messie, Prov., VIII, 14; toute puissance vient d'elle sur la terre, 15-16; elle est la source de tous les biens, 17-21, 5-9. Elle est sortie de la bouche du Très-Haut, Eccli., XXIV, 3; cf. Col., I, 15; c'est par elle que Jéhovah a fondé la terre et affermi les cieux. Prov., III, 19; cf. Eccli., XXIV, 3-6; Prov., VIII, 27-31; cf. Joa., I, 3; Apoc., III, 14. Saint Luc, XI, 49, appelle Notre-Seigneur ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ, *sapientia Dei*. Cf. Matth., XXIII, 34. Voir *Theologische Studien und Kritiken*, 1853, p. 332. Cf. encore sur la personnification et les attributs de la Sagesse, Sap., VII, 22, 25-26; VIII, 3-4; IX. L'auteur de la Sagesse, IX, 1-2; XVI, 12; XVIII, 15, identifie expressément la Sagesse avec le « Verbe » en employant le mot Λόγος pour Σοφία et réciproquement. Cf. Eccli., XXIV, 3, où la Sagesse sort de la bouche de Dieu. Sur l'identification de la Sagesse et du Verbe, voir Franzelin, *De Deo trino*, sect. Iª, th. VII, p. 106-108.

SAGESSE (LIVRE DE LA), livre deutérocanonique de l'Ancien Testament.

I. Titre. — Ce livre porte dans la Bible grecque le nom de Σοφία Σαλωμών (ou Σαλωμῶντος, Σολομῶντος), et dans la version syriaque celui de la « Grande Sagesse de Salomon », parce qu'on l'attribuait au roi Salomon qui semble adresser un discours aux juges et aux grands de la terre, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν, *qui judicatis terram,* Sap., I, 1, et aux rois, βασιλεῖς, VI, 1 (2); τύραννοι, VI, 9 (10), et qui, VII, 1-7; IX, 7-8, par une figure de rhétorique parle comme s'il était Salomon lui-même. Le titre de « Livre de la Sagesse », *Liber Sapientiæ,* vient de la Vulgate, qui a supprimé le nom de Salomon, parce que saint Jérôme reconnaissait que le fils de David n'en était pas l'auteur. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 16, t. VIII, col. 1309, Origène, *Ad Rom.*, VII, 14, t. XIV, col. 1141, l'appellent ἡ θεία Σοφια; *Sapientia Dei;* Pseudo-Athanase, *Synopsis S. S.,* 45, t. XXVIII, col. 376, et saint Épiphane, *De pond.*, 4, t. XLIII, col. 244; Πανάρετος Σοφία, « la Sagesse renfermant toutes les vertus ». Cette dernière qualification a été aussi donnée par les Pères grecs aux Proverbes et à l'Ecclésiastique. C'est parce qu'on attribuait la Sagesse à Salomon qu'elle a été placée dans les Écritures après les autres livres salomoniens, les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, et avant l'Ecclésiastique qui lui est antérieur comme date.

II. Auteur. — L'auteur du livre de la Sagesse est inconnu, 1° Le titre qu'il porte dans la Bible grecque l'a fait attribuer à Salomon par un certain nombre de Pères et d'auteurs ecclésiastiques. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 6, t. IX, col. 274; Origène, *Comm. in Joa.*, XX, 21, t. XIV, col. 636; S. Hippolyte, *Adv. Jud.*, 9, t. X, col. 793; S. Épiphane, *Hær.*, LXIV, 54, t. XLI, col. 1161; Tertullien, *De præscript. hær.*, 7; *Adv. Valent.*, 2, t. II, col. 20, 544; S. Cyprien, *De mortal.*, 23; *De exhort. martyr.*, XII, t. IV. col. 599, 673; S. Ambroise, *De Parad.*, XII, 54, t. XIV, col. 301. Clément d'Alexandrie cite néanmoins quelquefois des passages de la Sagesse sous le nom de Σοφία, sans les attribuer à Salomon, comme il le fait dans l'endroit cité plus haut; Origène semble douter de l'origine salomonienne du livre quand il écrit, *Cont. Cels.*, V, 29, t. XI, col. 1225, ἡ ἐπιγραμμένη Σολομῶντος Σοφία. Le Canon de Muratori porte : *Sapientia ab amicis Salomonis in honore ipsius scripta.* Voir Canon, t. II, col. 170. Saint Jérôme n'admet pas que Salomon ait écrit la Sagesse, *Præf. in libros Salom.*, t. XXIX, col. 404, il dit : *Liber qui a plerisque Sapientia Salomonis inscribitur;* saint Augustin non plus, qui dit, *De Civ. Dei,* XVII, 20, t. XLI, col. 554: *Sapientia ut Salomonis dicatur obtinuit consuetudo, non autem esse ipsius non dubitant doctiores.* Salomon ne peut être l'auteur de la Sagesse, parce qu'elle a été écrite en grec par un auteur qui vivai plusieurs siècles après le fils de David, comme il sera dit plus loin. Voir IV (Langue), col. 1355.

Divers écrivains juifs et chrétiens ont cependant admis encore que Salomon était l'auteur du livre, tels que le rabbin Azaria de' Rossi, *Me'ôr Ênayim,* édit. de Vienne, 1829, p. 281 *b*, d'après lequel le livre de la Sagesse aurait été écrit en araméen par Salomon pour un prince de l'Orient; le rabbin Gedalia, *Šalšélet hak-kabalâ,* p. 104; le jésuite Tirin, qui admet que la Sagesse a été composée en hébreu et conclut, *In univ. S. Script. Comm.*, Turin, 1883, t. III, p. 5 : *Longe probabilius videtur ipsummet Salomonem auctorem et scriptorem esse;* le commentateur catholique Schmid, *Das Buch der Weisheit,* 2e édit., Vienne, 1865, p. 41 sq.

2° Certains auteurs reconnaissent qu'il est impossible d'attribuer à Salomon lui-même la composition du livre de la Sagesse, mais frappés cependant de l'attribution qui lui en avait été faite par les Septante, ils adoptent une opinion moyenne et pensent qu'il a été écrit par un Juif alexandrin qui s'est servi d'écrits de Salomon aujourd'hui perdus. *Auctor Sapientiæ imitatus* [est] *Salomonem ejusque sensa, forte etiam sententias et verba in libris hebraicis illius ævi sparsim repertas collegit, ordinavit græcaque phrasi et stylo expressit,* dit Cornelius a Lapide, *In lib. Sap. Argum., Comment.*, édit. Vivès, t. VIII, p. 263 *b*. C'est l'opinion de Bonfrère, *Præloquia in S. S.,* VII, 3, dans *Cursus S. S.* de Migne, t. I, col. 64; de Bellarmin, *De verbo Dei,* I, 13; de Welte, *Einleitung,* t. II, 3, p. 187; de Vincenzi, *Sessio IV conc. Trid.*, t. III, p. 69; de Haneberg, *Gesch. der bibl. Offenbarung,* 4e édit., 1876, p. 491; de Cornely, *Introd. in libros sacros,* t. II, 2, 1887, p. 225. « Cette assertion, dit M. Lesêtre, *Le livre de la Sagesse,* 1880, p. 7, est aussi difficile à combattre qu'à prouver. Il est de toute évidence qu'un écrivain sacré, écrivant sur la sagesse, ne pouvait avoir une autre doctrine théologique que celle de ses prédécesseurs; il y a donc nécessairement des points doctrinaux communs à la Sagesse et aux écrits de Salomon, mais c'est tout ce qu'on peut affirmer. Peut-être même serait-on en droit d'affirmer que s'il était resté du sage roi quelque écrit ou quelque fragment important, Esdras ne l'eût point laissé dans l'ombre. »

3° J. M. Faber, *Prolusiones de libro Sapientiæ,* Anspach, 1776-1777, part. V, p. I-VI, a attribué la Sagesse à Zorobabel, parce que, en sa qualité de reconstructeur du temple de Jérusalem, il méritait d'être appelé un autre Salomon. On l'a attribué avec aussi peu de fondement à un essénien, à un thérapeute ou à d'autres auteurs imaginaires. Gfrœrer, *Philo und die alexandrinische Theosophie,* Stuttgart, 1831, t. II, p. 265; Welte, *Einleitung,* II, 3, p. 193; Schmidt, *Das Buch der Weisheit,* 1865, p. 24.

4° Saint Augustin avait cru d'abord, *De doct. Christ.*, II, 8, 13, t. XXXIV, col. 41, que la Sagesse pouvait bien être l'œuvre de Jésus fils de Sirach, mais il reconnut dans ses *Retractationes,* II, 4, t. XXXII, col. 631, que c'était une erreur : *In secundo libro de auctore libri, quem plures vocant Salomonis, quod etiam ipsum sicut Ecclesiasticum Jesus Sirach scripserit, non ita constare sicut a me dictum est, posteà didici, et omnino probabilius comperi, non esse hunc ejus libri auctorem.* L'auteur ne peut être, en effet, un juif de Palestine comme l'était ben Sirach.

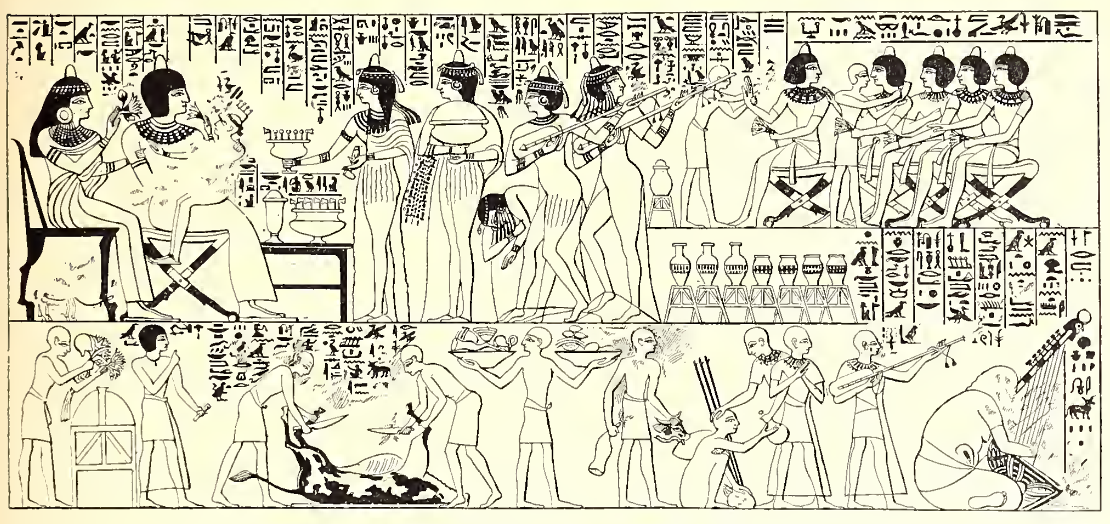
5° Parmi les savants, un certain nombre se sont prononcés en faveur de Philon, soit Philon d'Alexandrie, soit Philon l'Ancien. — *a) Nonnulli scriptorum veterum,* dit saint Jérôme, *Præf. in lib. Salomonis,* t. XXVIII, col. 1242, *hunc* [librum] *esse Judæi Philonis affirmant.* Quels sont ces anciens écrivains, nous l'ignorons : on ne trouve aucune trace de cette opinion chez les autres Pères. Mais elle a été soutenue par un certain nombre d'auteurs du moyen âge et d'autres plus récents. Jean Beleth, *Rationale divinorum officiorum,* LIX, t. CCII, col. 66, énumère parmi les livres de l'Ancien Testament : [*Liber*] *Philonis, cujus principium est : Diligite justitiam.* Sap., I, 1. Jean de Salisbury écrit, *Epist.* CXLIII, t. CXCIX, col. 129 : *Librum Sapientiæ composuit Philo, diciturque Pseudographus, non quia male scripserit, sed quia male inscripsit. Inscriptus est enim Sapientia Salomonis, cum a Salomone non sit editus, sed propter stylum quem induerit, et elegantiam morum, quam ei similiter informat, dicitur Salomonis.* Luther a partagé le même sentiment. De même Bellarmin, *De verbo Dei,* I, 13; Huet, *Démonstr. évang., Du liv. de la Sag.*, II, dans Migne, *Démonst. évang.*, t. V, 1843, col. 371.

Philon ne peut être l'auteur de la Sagesse, par la raison que le livre inspiré enseigne une doctrine qui est tout à fait en opposition avec celle du philosophe alexandrin, comme c'est aujourd'hui universellement reconnu. Philon n'admet pas l'existence d'un prin-

cipe mauvais dans le monde; la Sagesse dit au contraire, II, 24: *Invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum;* Philon voit dans le serpent tentateur un symbole du plaisir. *De mundi opificio, Opera,* édit. Mangey, t. I, p. 37-38. — La Sagesse, VIII, 19-20, enseigne que, dans ce monde, l'âme des bons est unie à leur corps comme celle des méchants; d'après Philon, *De monarchia*, t. II, p. 213-216, seules les âmes disposées au péché habitent des corps; celles qui sont bonnes sont les aides de Dieu dans le gouvernement des choses humaines. — La Sagesse, VIII-XIV, et Philon, *De mundo*, t. II, p. 604, donnent de l'origine de l'idolâtrie une explication toute différente. — Le Logos de Philon, qu'on a voulu retrouver dans la Sagesse, XVI, 12; XVIII, 15, est un être intermédiaire entre Dieu et le monde, voir PHILON, col. 305; LOGOS, t. IV, col. 326, tandis que celui de la Sagesse ne se distingue pas de Dieu. Voir SAGESSE INCRÉÉE, col. 1350. Cf. Fr. Klasen, *Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie*, Fribourg-en-Br., 1878. p. 60 sq. — *b*) Reconnaissant l'impossibilité de faire de Philon d'Alexandrie l'auteur de la Sagesse, quelques critiques ont songé à Philon l'ancien, par exemple Huet, Bellarmin, etc., mais l'idée est malheureuse, car cet écrivain qui ne nous est connu que par Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 23, est cité par lui comme un auteur païen; l'auteur de la Sagesse n'était certainement pas polythéiste. — Pour conserver ce nom de Philon à celui qui a écrit le livre inspiré, on a supposé aussi que c'était un des soixante-dix traducteurs de la Bible grecque, lequel portait ce nom, mais cette hypothèse ne repose sur rien, non plus que celle qui attribue la Sagesse à Aristobule, Lutterbeck, *Die neutestamentliche Lehrbegriffe,* Mayence, 1852, t. I, p. 407 sq. (voir ARISTOBULE 1, t. I, col. 965), ou à Apollos, Noack, *Der Ursprung des Christenthums,* Leipzig, 1857, t. I, p. 25; cf. Deane, *The Book of Wisdom*, p. 34 (voir APOLLOS, t. I, col. 774), ou à un thérapeute. Dähne, *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, Halle, 1834-1835, t. II, p. 170.

6° Il faut donc conclure que l'auteur de la Sagesse est inconnu. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est qu'il était Juif et probablement originaire d'Alexandrie, où il avait été élevé, comme on peut le démontrer par l'étude intrinsèque du livre, de la langue et de la doctrine, ainsi qu'il va être dit. La lecture du livre suffit pour établir que l'auteur était Juif, ses croyances et sa doctrine l'attestent. Mais il n'était pas un Juif de Palestine, car il avait reçu une éducation gréco-alexandrine. Un de ses plus beaux passages, le discours qu'il met dans la bouche des Épicuriens, XI, 1-9, reproduit en partie pour le fond un chant de fête égyptien qui nous a été conservé dans un papyrus du Musée britannique de la collection Harris. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. III, 1881, p. 67.

C'est un décret du bon chef, un destin parfait
Que, tandis qu'un corps se détruit à passer,
D'autres restent à sa place depuis le temps des ancêtres.
Les dieux qui ont été autrefois et qui reposent dans leurs tombes.
Les momies et les mânes sont aussi ensevelis dans leurs tombes.
Quand on construit des maisons, ils n'y ont plus leurs places.
Qu'a-t-on fait d'eux?...
Tu es en bonne santé, ton cœur se révolte contre les honneurs [funèbres:
Suis ton cœur tant que tu es vivant.
Mes des parfums sur ta tête, pare-toi de lin fin,
Oins-toi de ce qu'il y a de plus merveilleux dans les essences [des dieux,
Fais plus encore que tu n'as fait jusqu'à présent!
Ne laisse pas aller ton cœur!
Suis ton désir et ton bonheur aussi longtemps que tu seras sur [terre,
N'use pas ton cœur en chagrins
Jusqu'à ce que vienne pour toi ce jour où l'on supplie
Sans que le dieu dont le cœur ne bat plus écoute ceux qui sup- [plient.
Les lamentations du survivant ne réjouissent pas le cœur de [l'homme dans le tombeau,
Fais un jour de plaisir et n'y reste pas inactif!
Aucun homme ne peut emporter ses biens avec lui.



279. — Fête égyptienne. Tombeau du scribe Horemheb à Thèbes. XVIIIe dynastie.

Les peintures égyptiennes (fig. 279) attestent que la description du banquet dans la Sagesse est la description d'un banquet égyptien où les convives buvaient, Sap., II, 6, se parfumaient, ℣. 7, prodiguaient les fleurs, ℣. 7, jouissaient des biens présents et des créatures avec l'ardeur de la jeunesse, ℣. 5-6.

L'auteur de la Sagesse connaissait aussi la philosophie grecque et il en emploie les expressions. Un Juif palestinien aurait pu connaître comme lui sa religion et l'histoire de son peuple, mais il n'aurait pas été initié comme lui aux mœurs et aux habitudes helléniques, à cette science grecque qui était si méprisée à Jérusalem, Josèphe, *Ant. jud.*, XX, XI, 2, et il n'aurait pas écrit en grec. C'est ce qui est le plus propre à intéresser les habitants de l'Égypte qu'il relève; il décrit l'idolâtrie telle qu'elle se pratiquait dans la vallée du Nil où l'on adorait des animaux, XI, 15; XII,

24; xv, 18, et y revient avec insistance; il se complaît dans les détails des plaies d'Égypte, xi, 5-15; xv, 18-xix, 5. Quelques savants ont voulu attribuer à la Sagesse une origine chrétienne : Kirschbaum, *Der jüdische Alexandrinismus,* Leipzig, 1841, p. 52; Weisse *Ueber die Zukunft der evangelischen Kirche,* Leipzig, 1849, p. 233; Noak, *Der Ursprung des Christenthums,* Leipzig, 1837, t. i, p. 122, mais tout le livre manifeste la main d'un Juif, écrivant pour des Juifs et parlant en Juif de la loi de Moïse, ii, 12, du peuple d'Israël, iii, 8, et de la Terre Sainte, xii, 7.

III. Date. — La date assignée par les critiques à la Sagesse est très différente selon qu'ils l'attribuent à tel ou tel auteur. D'après ce qui vient d'être dit, on doit regarder comme certain qu'il a été écrit à l'époque ptolémaïque et probablement à Alexandrie. L'opinion la plus vraisemblable est celle qui place la date de sa composition entre 150 et 130 avant J.-C. — 1° Il est postérieur aux Septante, car il cite le Pentateuque et Isaïe d'après leur traduction : Sap., xi, 4 = Num., xx, 11; Sap., xii, 8 = Deut., vii, 20; Exod., xxxiii, 28; Sap., xvi, 22 = Exod., ix, 24; Sap., xix, 20 = Exod., xvi, 22; Sap., ii, 12 : Ἐνεδρύσωμεν [Δήσωμεν] τὸν δίκαιον ὅτι δύσχρηστος ἡμῖν ἐστι, est la reproduction littérale (le premier mot excepté), de la traduction donnée par les Septante d'Isaïe, iii, 10, laquelle leur est propre et diffère du texte hébreu où on lit : « Dites au juste qu'il est heureux, » au lieu de : « assaillons le juste, parce qu'il nous est inutile; » Sap., xv, 10; Σπόδος ἡ καρδία αὐτοῦ, reproduit Isaïe, xliv, 20, « son [leur] cœur est de la cendre » d'après la version grecque; l'hébreu porte : « Il se nourrit de cendre; son cœur [abusé l'égare]. » — 2° Le livre de la Sagesse ne peut donc pas avoir été écrit avant le règne de Ptolémée Philadelphe (285-243), sous lequel on place la traduction des Septante. L'examen du contenu de l'ouvrage permet d'arriver à une détermination moins vague et plus précise de sa date. L'auteur se plaint de la décadence de la foi chez un certain nombre de ses coreligionnaires pour qui le milieu païen de l'Égypte est corrupteur : ils s'éloignent de Dieu, τοῦ Κυρίου ἀποστάντες, iii, 10; ils recherchent avant tout le plaisir, ii, 1-9; ils tombent dans l'incrédulité, ils ne peuvent plus supporter le joug de la loi, ii, 14, et se laissent aller à des discours impies, i, 6; ii, 1-9, s'ils ne tombent même pas dans l'idolâtrie. La vigueur avec laquelle l'auteur combat l'idolâtrie égyptienne montre bien qu'il y avait des Juifs infidèles qui devenaient apostats. L'écrivain inspiré s'élève avec force contre eux, et, en même temps, il encourage de toutes ses forces ceux de ses frères qui sont persécutés pour leur religion, à rester fermes et inébranlables. Son langage nous révèle qu'il écrit à un moment où le judaïsme n'est pas en faveur, mais, au contraire, a beaucoup à souffrir des maîtres de l'Égypte, xi, 5; xii, 2, 20; xv, 14 (*sunt inimici populi tui*); cf. xvi-xix. C'est cette circonstance qui peut servir à fixer la date approximative de la Sagesse. Les premiers Ptolémées furent bienveillants pour les Juifs établis en Égypte, mais Ptolémée IV Philopator (222-224) les traita avec cruauté (voir col. 851), et de même Ptolémée VII Physcon (170-117). C'est donc selon toute vraisemblance sous l'un de ces deux rois que fut composée la Sagesse, et plus probablement sous le second, qui demeura particulièrement un objet d'aversion pour les Juifs. Josèphe, *Cont. Apion.,* ii, 5; Grætz, *Histoire des Juifs,* trad. Wogue, t. ii, 1884, p. 143-144.

IV. Langue. — La langue originale de la Sagesse est le grec, mêlé d'un certain nombre d'hébraïsmes, ce qui fait conclure avec quelques autres traits à son origine alexandrine. *Secundus* [le livre de la Sagesse], *apud Hebræos nusquam est, quin et ipse stylus græcam eloquentiam redolet,* dit avec raison saint Jérôme, *Præf. in lib. Salomonis,* t. xxviii, col. 1242. S. Margoliouth a voulu prouver, *Journal of the royal Asiatic Society,* 1890, p. 263-297, qu'il avait été composé en hébreu, mais il a été réfuté par J. Freudenthal, dans la *Jewish Quarterly Review,* juillet 1891. p. 722-753. L'auteur fait un usage fréquent des mots composés et des adjectifs, qui sont si rares, même dans les œuvres des autres Juifs hellénistes : ἀδελφοκτόνος, x, 3; κακότεχνος, i, 4; xv, 4; γηγενής, vii, 1; πρωτόπλαστος, vii, 1; x, 1; ομοιοπαθής, vii, 3; πανεπίσκοπος, vii, 23; παντοδύναμος, vii, 23; ὑπέρμαχος, x, 20; xvi, 17; σπλαγχνοφάγος, xii, 5; τεκνόφονος, xiv, 23, etc. — Il se sert d'expressions grecques qui n'ont point de termes correspondants en hébreu : πρυτάνεις, xiii, 2; Λήθη, le fleuve de l'oubli, xvi, 11; xvii, 3; ᾅδου, βασίλειον, l'Hadès, i, 14; cf. xvi, 13; ἀμβροσία τροφή, la manne, xix, 20, ἀγῶναβραβεύειν, x, 12; cf. iv, 12, etc.; ainsi que les ἅπαξ λεγόμενα, tels que λυθρώδης, xi, 7; γενεσίαρχης, xiii, 3; γενεσιουργός, xiii, 5; ἐπιμιξ, xiv, 25; κακόμοχθος, xv, 8, etc. Il emprunte des termes techniques et des locutions à la philosophie platonicienne et stoïcienne; πνεῦμα νοερόν, vii, 22; διήκειν καὶ χωρεῖν διὰ πάντων, vii, 24; ὕλη ἄμορφος, xi, 17; πρόνοια, xiv, 3, xvii, 2. — De nombreuses allitérations et paronomases grecques confirment l'origine hellénique du livre : ἀγαπήσατε — φρονήσατε — ζητήσατε; — ἐν αγαθότητι — ἁπλότητι, i, 1; — οὖς — θροῦς, i, 10; — παροδεύσω — συνοδεύσω, vi, 22; — ἀργά — ἔργα, xiv, 5; — ἄδικα — δίκη, i, 8; — δυνατοὶ δὲ δυνατῶς, vi, 6; εὐώδωσε — δυόδευσεν, xi, 1; xii, 12, 15, 25; xiii, 11, 19, etc. — D'un autre côté, les hébraïsmes dont le livre est parsemé attestent que l'auteur est de race juive, par exemple : ἁπλότης καρδίας, i, 1; μερίς, κλῆρος; ii, 9; λογίζεσθαι ἔις τι, ii, 16; ἀρεστὸν ἔν ὀφθαλμοῖς τινος, ix, 9; πληροῦν χρόνον, iv, 13; υἱοὶ ἀνθρώπων, ix, 6; ὅσιοι τοῦ Θεοῦ, iv, 15, etc. L'auteur ne sait se servir que d'un petit nombre de particules grecques, καί, δέ, γάρ, ἀλλά, quoiqu'il puisse construire des périodes grecques, xii, 27; xiii, 11-15. Il applique enfin régulièrement les règles du parallélisme hébreu à sa composition. Grimm, *Das Buch der Weisheit erklärt,* 1860, p. 7; Deane, *The Book of Wisdom,* 1881, p. 28-30.

V. Style. — Il est remarquable dans plusieurs chapitres, mais il n'est pas toujours égal : très élevé dans le portrait de l'épicurien incrédule, ii; dans le tableau du jugement dernier, v, 15-24; dans la description de la sagesse, vii, 26-viii, 1; incisif et mordant dans la peinture de l'idolâtrie, xiii, 11-19, il est diffus et redondant dans d'autres endroits, surchargés d'épithètes, vii, 22-23, etc. Lowth, *De sacra poesi Hebræorum,* Prælect., xxiv, 1763, p. 321-322. La fin du livre renferme des répétitions, xi, xvi-xix.

VI. Contenu et division. — On peut diviser le livre de la Sagesse de plusieurs manières : en trois parties : i, 1-vi, 21, la sagesse source du bonheur; — vi, 22-ix, 18, nature de la sagesse; — x, 1-xix, 22, bienfaits et avantages de la sagesse prouvés par l'histoire du peuple de Dieu. — La division la plus simple est celle qui partage le livre en deux parties, l'une théorique, i-ix, et l'autre historique, x-xix. L'auteur se propose de combattre l'incrédulité et l'idolâtrie, en montrant l'excellence de la sagesse. Pour donner du poids à sa parole, il parle au nom de Salomon, si renommé pour sa sagesse, et s'adresse à ceux qui jugent la terre, i, 1. La marche générale de la pensée est facile à suivre, mais les subdivisions ne sont pas toujours nettement marquées. Voici comment on peut les distinguer.

Ire partie, i-ix. — *La sagesse au point de vue spirituel et moral. — Première section :* la sagesse source du bonheur et de l'immortalité, i-v. — 1° Ce qu'est la sagesse : elle consiste dans la rectitude du cœur, i, 1-5, et dans la rectitude du langage, 6-11. — 2° Origine de

la mort, I, 12-II, 25; elle est le châtiment du mauvais usage que l'homme a fait de sa liberté, I, 12-16, Adam ne cherchant que la jouissance de la vie présente; II, 1-9, et Caïn tuant son frère, le juste Abel, 10-20. La première cause de la mort est néanmoins la jalousie du démon, 21-25. — 3° Les bons et les méchants dans la vie présente, III-IV. Bonheur réel du juste, III, 1-9; malheur du méchant, 10-12, finalement tout tourne à bien pour le juste et à mal pour l'impie, III, 13-IV. — 4° C'est surtout après la mort que le juste est récompensé, V, 1-17, et le méchant puni, 18-24. Le passage II, 12-20, dépeint en traits saisissants les souffrances du juste, images de la passion du vrai juste, que les Pères ont appliqué à Jésus-Christ souffrant pour la rédemption du genre humain. S. Cyprien, *Testim.*, II, 11, t. IV, col. 708, etc.

Seconde section : la sagesse guide de la vie, VI-IX. — La conclusion de cette peinture du sort réservé au juste et à l'impie est que nous devons faire de la sagesse le guide de notre vie. Elle doit diriger spécialement la conduite des rois, VI, 1-23; — 2° mais elle est accessible à tous, VI, 24-VII, 2, et tous doivent la pratiquer, parce qu'elle est la source de tous les biens, VI, 7-VIII, 1, et que, par conséquent, elle doit dominer et régler toute notre vie, VIII, 2-16. — 3° Mais comme elle est un don de Dieu, VIII, 17-21, c'est par la prière qu'il faut l'obtenir de lui, IX.

IIe PARTIE, X-XIX. — *La sagesse au point de vue historique.* — L'auteur, après avoir montré théoriquement l'excellence de la sagesse et comment elle doit être la règle de notre vie, confirme sa thèse historiquement par l'exemple de ce qui est arrivé au peuple de Dieu. — 1° X-XII. La sagesse, c'est-à-dire Dieu lui-même, sauve et punit. Nous en avons la preuve dans l'histoire des patriarches d'Adam à Moïse, X-XI, 4, dans les châtiments infligés aux Égyptiens, XI, 5-27, et aux Chananéens, XII, 1-18. — 2° Comme le crime principal des ennemis du peuple de Dieu était l'idolâtrie et que les Juifs infidèles se laissaient aller à imiter les Égyptiens dans leur culte impie, l'auteur décrit l'origine et les progrès de l'idolâtrie qui est ce qu'on peut imaginer de plus opposé à la sagesse, et il en expose les principales espèces : l'adoration des forces de la nature (culte du dieu soleil en Égypte), XIII, 1-9; des idoles, œuvres de la main des hommes (si multipliées dans la vallée du Nil), XIII, 10-XIV, 13, et enfin des hommes divinisés (dont les Juifs avaient l'exemple sous les yeux à Alexandrie, où les monnaies des Ptolémées leur conféraient le titre de Θεός, voir fig. 194, col. 853, ἀδελφοὶ Θεοί; fig. 188, col. 849; cf. t. I, fig. 174, col. 693; XIV, 22-31; il achève ce tableau par la description des effets funestes du polythéisme, 22-31. — 3° XV-XIX. Il revient alors de nouveau aux plaies d'Égypte pour faire ressortir le contraste qui existe entre les adorateurs du vrai Dieu et les païens, il montre comment le créateur s'est servi des créatures dont les Égyptiens font aveuglément leurs dieux pour châtier leur idolâtrie et c'est par là qu'il rattache cette dernière subdivision à ce qui précède. — 1. Contraste général, XV, 1-17, entre les adorateurs des idoles et les serviteurs fidèles de Dieu. — 2. Dieu punit par les animaux les adorateurs des animaux et de la nature, XV, 11-XVI, 13, ainsi que par les forces mêmes de la nature, l'eau, le feu, les ténèbres, XVI, 14-XVIII, 4, enfin, par la mort, XVIII, 5-XIX, 5. — 4° Conclusion. Dieu sauve les Hébreux fidèles; il punit ceux qui lui désobéissent. Les enfants d'Israël doivent donc observer la loi de Dieu et s'éloigner avec horreur des abominations des Égyptiens. — L'auteur prémunit ses frères contre les erreurs prédominantes dans leur patrie d'adoption, contre le polythéisme et le panthéisme, contre le scepticisme et contre l'incrédulité, contre le matérialisme et ses conséquences immorales. — Sur la personnification de la Sagesse, voir SAGESSE INCRÉÉE, col. 1350. — Sur les points particuliers de la doctrine du livre de la Sagesse, voir H. Lesêtre, *Étude doctrinale du livre de la Sagesse,* dans son commentaire sur ce livre, *La Sagesse,* 1880, p. 13-24.

VII. OBJECTIONS CONTRE LA DOCTRINE DU LIVRE DE LA SAGESSE. — Les critiques reconnaissent généralement aujourd'hui l'excellence du livre de la Sagesse. Grimm lui assigne le premier rang parmi les livres deutérocanoniques, *Das Buch der Weisheit,* p. 41. Plusieurs prétendent cependant y découvrir des erreurs. — 1° On lui reproche d'avoir admis l'éternité de la matière et d'avoir nié, par conséquent, la création, parce que nous lisons, XI, 18 : κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης; Vulgate : *creavit orbem terrarum ex materia invisa.* Il s'agit de l'organisation du monde et non de la création des éléments primitifs, comme l'a expliqué saint Augustin, *De Gen. cont. Manich.*, I, 9-10, t. XXXIV, col. 178 : *Primo ergo materia facta est confusa et informis, unde omnia fierent quæ distincta atque formata sunt, quod credo a Græcis chaos appellari. Et ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, hæc ipsa materia tamen de omnino nihilo facta est.* Et après avoir répété les mêmes choses, *De fide et symb.*, 2, t. XL, col. 183, il ajoute : *Hoc autem diximus, ne quis existimet contrarias sibi esse divinarum Scripturarum sententias, quoniam et omnia Deum fecisse de nihilo scriptum est, et mundum factum esse de informi materia.* Cf. Sap., L, 14 : *Creavit ut essent omnia.*

2° On a prétendu que l'auteur de la Sagesse admettait la préexistence des âmes, comme Platon, avant la formation du corps, parce qu'il dit, VIII, 19-20 : *Puer eram ingeniosus et sortibus animam bonam. Et cum essem magis bonus, veni ad corpus incoinquinatum,* c'est-à-dire, d'après l'original grec : « J'étais un enfant d'un bon naturel (εὐφυής) et j'avais reçu en partage une âme bonne, ou plutôt (μᾶλλον δέ) étant bon, je vins à un corps sans souillure. » Le sens est : J'ai reçu de Dieu une âme douée de bonnes dispositions naturelles et le corps auquel elle a été unie était sans défauts ni vices héréditaires. L'homme vient au monde souillé de la tache originelle, mais il y a des créatures prédestinées qui naissent avec des dons supérieurs. *Animam bonam hoc loco intelligi non bonitate morali aut gratiæ justificantis, sed bonitate naturali, quæ est quædam ad multas virtutes morales in quibusdam hominibus dispositio, ex qua dicuntur esse bona indole,* explique Estius, *Annotationes in præcipua loca difficiliora S. Script.*, Anvers, 1621; Migne, *Cursus Script. Sac.*, t. XVII, col. 485. L'auteur n'enseigne pas la préexistence des âmes, condamnée par le second concile de Constantinople, « il distingue seulement, comme l'observe Calmet, *in loc.*, les instants divers de la production de ces deux substances, du corps et de l'âme, et il discerne les qualités et les propriétés différentes de l'un et de l'autre. »

3° D'après certains critiques l'auteur de la Sagesse aurait été émanatiste. « [La sagesse], dit-il, est le souffle (ἀτμίς) de la puissance de Dieu, le pur écoulement (ἀπόῤῥοια; Vulgate : *emanatio*) de la gloire du Tout-Puissant, ...le resplendissement de la lumière éternelle. » Mais il ne parle plus ici d'une créature; il parle de la Sagesse incrée qui ne fait qu'un avec le Créateur, du Verbe auquel saint Paul, Heb., I, 3, applique expressément les paroles de la Sagesse, VII, 26, ἀπαύγασμα, *splendor,* rayonnement de la lumière éternelle ou de la gloire de Dieu et qui est consubstantiel à son Père, dont il est le Verbe, ὁ λόγος, IX, 1; ὁ παντοδύναμος λόγος, XVIII, 15, comme la σοφία.

VIII. UNITÉ ET INTÉGRITÉ. — L'unité du livre de la Sagesse a trouvé des contradicteurs. Le P. Houbigant, *Biblia hebraica cum notis criticis,* t. III, 1773, *Ad libros*

Sapientiæ et Eccles., p. I, a supposé que les neuf premiers chapitres étaient l'œuvre de Salomon et que celui qui les avait traduits de l'hébreu y avait probablement ajouté les derniers chapitres. La première assertion est insoutenable, d'après ce qui a été dit plus haut, et la seconde ne repose sur rien. Certains critiques allemands, Eichhorn, *Einleitung in die apokryphischen Bücher des A. T.*, Leipzig, 1795, p. 142; Bertholdt, *Hist.-kritische Einleitung in sämmtl. Schriften des A. und N. T.*, Erlangen, 1812-1819, t. V, p. 2276; Breitschneider, *De libri Sapientiæ parte priore cap. I-XI e duobus libellis diversis conflata*, Wittenberg, 1804, t. I, p. 9; Nachtigal, *Das Buch der Weisheit*, Halle, 1799, p. 1; ont imaginé contre l'unité et contre l'intégrité du livre, des hypothèses non moins arbitraires qu'il est inutile d'exposer. Voir R. Cornely, *Introductio*, t. II, 2, p. 217-221. On n'apporte ni contre l'unité ni contre l'intégrité aucun argument sérieux. La liaison qui existe entre les diverses parties du livre, leur harmonie substantielle, l'uniformité générale du ton et de la façon de penser, l'identité du langage, malgré quelques différences de style qu'explique le changement de sujet, tout cela prouve que la Sagesse est l'œuvre complète d'un auteur unique.

IX. CANONICITÉ. — Le livre de la Sagesse ayant été écrit en grec ne figure pas dans le canon hébreu du Nouveau Testament et est par conséquent deutéro-canonique, mais son inspiration et son autorité ont été reconnues par les Pères et les conciles. — Il n'est pas cité en termes exprès dans le Nouveau Testament, mais on peut y relever un certain nombre d'allusions. Matth., XIII, 42, et Sap., III, 7; Matth., XXVII, 42, et Sap., II, 13, 18; Rom., XI, 34, et Sap., IX, 13; Eph., VI, 13, 17, et Sap., V, 18, 19, etc. Son autorité est prouvée par les plus anciens Pères: S. Clément romain, I Cor., 27, t. I, col. 267; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 16; VI, 11, 14, 15; t. VIII, col. 1509; t. IX, col. 313, 333, 344; Origène, *Cont. Cels.*, III, 72; t. XI, col. 1013; S. Irénée, *Cont. hær.*, IV, 38; V, 2; t. VII, col. 1108, 1127; cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 26, t. XX, col. 509; S. Hippolyte, *Cont. Jud.*, t. X, col. 792; Tertullien, *Cont. Marc.*, III, 32, etc., t. II, col. 352; S. Cyprien, *De hab. virg.*, X, etc., t. IV, col. 448; S. Hilaire, *De Trin.*, I, 7, etc., t. IX, col. 30; S. Augustin, *De præd. sanct.*, I, 14, t. XLIV, col. 980; *De doctr. christ.*, II, 8, t. XXXIV, col. 41, etc. Voir CANON, t. II, col. 161-168.

X. TEXTE ORIGINAL ET VERSIONS. — 1° *Texte grec.* — Les principaux manuscrits anciens sont le *Vaticanus*, l'*Alexandrinus*, le *Sinaiticus* et le *Codex Ephrem rescriptus*, ce dernier incomplet. Les variantes de ces manuscrits sont de peu d'importance et ne proviennent point de recensions différentes. Le meilleur texte est celui du *Vaticanus*, le moins bon celui de l'*Alexandrinus*.

2° *Texte de la Vulgate.* — La traduction de ce livre dans notre Vulgate est celle de l'ancienne Italique, comme nous l'apprend saint Jérôme, *Præf. in lib. Salomonis juxta LXX*, t. XXIX, col. 404 : *In eo libro qui a plerisque* Sapientia Salomonis *inscribitur,... calamo temperavi; tantummodo* [proto]*canonicas scripturas vobis emendare desiderans.* Les mots de la langue populaire abondent dans cette version : *exterminium. refrigerium, nimietas, subitatio, assistrix, doctrix, immemoratio, ineffugibilis, insimulatus, mansuetare, improperare*, *partibus* pour *partim*, *providentiæ* au pluriel, etc. En général la traduction rend exactement le grec, mais on y remarque un certain nombre d'additions : I, 15, *Injustitia autem mortis est acquisitio;* II, 8, *Nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra;* le parallélisme semble justifier ces deux additions, mais il n'en est pas de même de plusieurs autres, VI, 1; 23; VIII, 11; IX, 19; XI, 5, etc. — Sabatier (voir col. 1291), pour publier le texte de la version italique, s'est servi de quatre manuscrits latins de premier ordre, *Corbeienses* (2), *Sangermanensis* et *Codex S. Theodorici ad Remos*, qui n'offrent pas de variantes importantes. P. de Lagarde a publié le texte du *Codex Amiatinus* dans ses *Mittheilungen*, t. I, p. 243 sq.

3° *Autres versions.* — On possède la traduction syriaque arabe et arménienne de la Sagesse; cette dernière a plus de valeur que les deux premières qui sont paraphrasées. La version arménienne est imprimée dans la Bible des Méchitaristes, Venise, 1805; la syriaque dans P. de Lagarde, *Libri apocryphi Veteris Testamenti syriace*, Leipzig, 1861; une autre recension se trouve dans Ceriani, *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus*, 1877. Voir t. III, col. 701.

XI. COMMENTAIRES. — Raban Maur, le plus ancien commentateur de la Sagesse, plus mystique que littéral: *Commentariorum in librum Sapientiæ libri tres*, t. CIX, col. 671-762; Jansénius de Gand, *Annotationes in librum Sapientiæ Salomonis*, dans Migne, *Cursus Script. Sacræ*, t. XVII, col. 381-588; les anciens commentateurs énumérés par Cornelius a Lapide, *Argum. in Sap.*, dans ses *Comment.*, t. VIII, 1860, p. 268 *b*; *Justification du sentiment de dom Calmet contre la critique du P. Houbigant et du P. Griffet sur l'auteur du livre de la Sagesse*, dans Migne, *Cursus Scripturæ Sacræ*, t. XVII, 1839, col. 351-380; H. Reusch, *Observationes criticæ in librum Sapientiæ*, in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1857; *J. C. Nachtigal, *Das Buch der Weisheit*, Halle, 1799; *J. Ch. Bauermeister, *Comment. in Sap. Salom.*, 1828; * C. L. W. Grimm, *Commentar über das Buch der Weisheit*, Leipzig, 1837, 1860; Gutberlet, *Das Buch des Weisheit, übersetzt und erklärt*, Münster, 1874; *Zöckler, *Die Apokryphen des Alten Testaments*, Munich, 1891; les commentaires cités dans le cours de l'article.

F. VIGOUROUX.

SAGUM, mot celtique, adopté par les Romains, d'où vient le français « saie » et « sayon ». Il désigne un manteau fait de laine grossière ou de poil de chèvre et consistant en un carré d'étoffe. La Vulgate l'a employé d'une manière assez impropre dans l'Exode, XXVI, 7-13; XXXVI, 14-18, pour désigner les tentures ou rideaux de poils de chèvre du Tabernacle, et dans les Juges, III, 16, pour désigner le vêtement sous lequel Aod avait caché son glaive à deux tranchants (hébreu, Exod. : *yerîʿôṭ ʿizzîm;* Septante : δέρρεις; Jud. : *madân;* μανδύαν).

SAHARAÏM (hébreu : *Šaḥăraïm*; Septante : Σααρίν), benjamite dont le père n'est pas nommé. Il répudia ses deux femmes Husim et Bara et il eut, dans le pays de Moab, sept fils d'une troisième femme appelée Hodès. I Par., VIII, 8-11. Ce passage est obscur et la Vulgate a mal traduit le texte hébreu, ℣. 11. Voir HUSIM 2, t. III, col. 784.

SAINT (hébreu : *qâdôš;* Septante : ἅγιος, ἁγνός; Vulgate : *sanctus*) a des significations diverses selon les personnes ou les choses auxquelles il est appliqué. *Qâdoš* a le sens fondamental de séparé et par suite de pur, exempt de fautes, de péchés et de vices, par toutes ses autres acceptions. — 1° *Le mot « saint » appliqué aux personnes.* — 1. Dieu est le saint par opposition à *ḥânêf*, « impur, profane », et de là dérive son excellence, I Reg., III, 2 (voir JÉHOVAH, t. III, col. 1239), et l'homme, sa créature, doit s'efforcer d'imiter moralement sa pureté = sainteté. Lev., XI, 43-44; XIX, 2; XX, 26; Deut., XXIII, 15; etc. — 2. Le titre de « saint » s'applique donc avant tout à Dieu, Is., VI, 3, qui est la pureté même. Jos., XXIV, 19; Ps. XCIX (XCVIII), 3, 9; CXI (CX), 9. C'est pourquoi il est appelé « le Saint » tout court, Prov., IX, 10; XXX. 3; Job, VI, 10; Is., XL, 25; Ose., XII, 1; Hab., III, 3, ou « le Saint d'Israël »,

Ps. LXXVIII (LXXVII), 41; LXXIX (LXXVIII), 19; Eccli., IV, 15; Bar., IV, 22, etc., et surtout dans Isaïe, I, 4; XLI, 14, et souvent. De même Jésus-Christ, Marc., I, 24; Act., III, 14; IV, 27, 30; l'Esprit de Dieu est appelé l'Esprit-Saint ou le Saint-Esprit. Voir ESPRIT-SAINT, t. II, col. 1967. I Joa., II, 20. — 2. Les anges sont aussi appelés saints. Dan., VIII, 13; Matth., XXV, 31; I Thess., III, 13; Judæ, 14; Apoc., XIV, 20. — 3. De même les prêtres consacrés au service de Dieu, Lev., XXI, 6-8; Ps. CVI (CV), 16; le Nazaréen, Num., VI, 5; les prophètes, Luc., I, 70; Act., III, 21; Rom., I, 2. De même aussi les hommes pieux, Is., IV, 3; le peuple d'Israël doit être saint, parce qu'il est consacré à Dieu, Lev., XI, 43-45; XIX, 2; Deut., VI, 6, etc.; les chrétiens, qui sont appelés à la sainteté, Act., IX. 13, 32, 41; XXVI, 10; Rom., I, 7, etc.; les justes qui sont morts dans la sainteté. Ps. CXLIX, 5, 9 (hébreu : *ḥăsidîm*); Sap., V, 5; Matth., XXVII, 52; Apoc., V, 8; XIX, 8.

2° *Le mot « saint » appliqué aux choses.* — 1. Ce qui est consacré à Dieu est saint. La partie du Tabernacle et du Temple où étaient l'autel des parfums et le candélabre à sept branches s'appelait « le Saint », Exod., XXVI, 33; XXVIII, 29; XLIII, 29, etc.; Heb., IX, 2; et la partie où était l'arche d'alliance « le Saint des Saints ». Exod., XXVI, 34; III Reg., VI, 16; Heb., IX, 3, etc. Voir TABERNACLE et TEMPLE. — Jérusalem est ἁγία πόλις, Matth., XXIV, 15; Marc., XIII, 14; Luc., XXI, 20, parce qu'elle possède le temple de Dieu; la terre où est le buisson d'Horeb est sainte parce que Dieu y a apparu, Exod., III, 5; la montagne de la transfiguration est appelée τὸ ὄρος τὸ ἅγιον, II Pet., I, 18, à cause du miracle qui s'y est accompli, etc. — 2. Les Livres inspirés sont appelés ἅγιαι Γραφαί. Rom., I, 9; cf. II Mach., XII, 9. parce qu'ils renferment la parole de Dieu; les commandements de Dieu sont saints, parce qu'ils nous sanctifient, ἁγία ἐντολή. II Pet., II, 21, etc. — 3. Le Saint des Saints désigne le ciel. Heb., IX, 12, 24; X, 19. — Voir SAINTETÉ.

SAINT DES SAINTS. Voir TABERNACLE et TEMPLE.

SAINTETÉ (hébreu : *qôdéš*; Septante : ἁγιωσύνη, inconnu des auteurs profanes; Vulgate : *sanctitas*). Le sens primitif du mot est inconnu et la signification précise, difficile à déterminer, quoique l'expression soit une des plus fréquemment employées dans l'Ancien Testament. Ce qui est certain, c'est que c'est une expression religieuse, restreinte aux choses religieuses, quoiqu'elle ait pu avoir originairement un sens physique et matériel, et non moral. — 1° On peut accepter avec Frz. Delitzsch, dans la *Real-Encyklopädie für protestantische Theologie*, 2e édit., t. V, 1879, p. 715, cette définition de la sainteté de Dieu : *Summa omnisque labis expers in Deo puritas*. Les personnes ou les choses qui appartiennent spécialement à Dieu ou qui lui sont consacrées participent à cette sainteté.

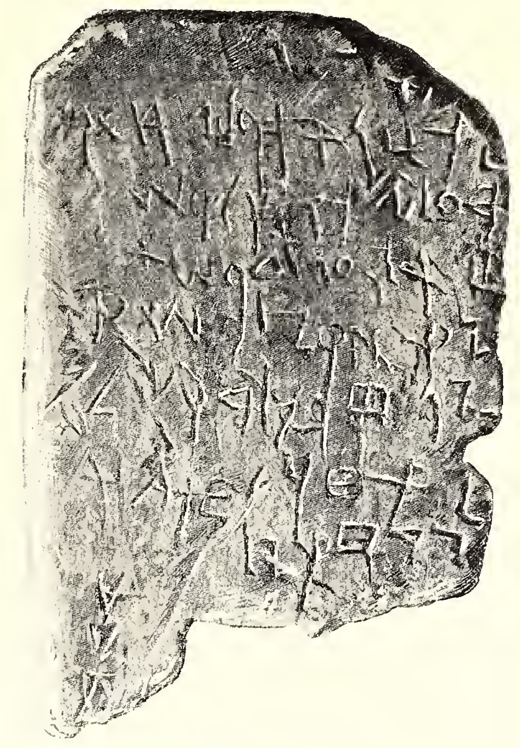
> N'es-tu pas dès l'éternité,
> Jéhovah, mon Dieu, mon Saint (*qedoši*)?...
> Tes yeux sont trop purs (*tehôr*) pour voir le mal
> Et tu ne peux contempler l'iniquité. Hab., I, 12-13.

Sur la sainteté de Dieu, voir JÉHOVAH, t. III, col. 1239. — 2° Les personnes participent à la sainteté de Dieu, soit d'une manière en quelque sorte extérieure, parce qu'elles sont consacrées à son culte, Exod., XXIX, 1; Lev., VIII, 12, 20, etc., et que Jéhovah en est « le sanctificateur », *meqaddêš*, Exod., XXXI, 13, etc., soit d'une manière intérieure, en s'efforçant de devenir saintes, comme Dieu est saint. Lev., XIX, 2; Num., XV, 40, etc. — 3° Les choses participent à la sainteté de Dieu en tant qu'elles servent à l'honorer et sont consacrées à son culte : le sanctuaire, l'autel, les lieux sacrés, les vêtements sacerdotaux, les victimes des sacrifices, etc. Exod., XXX, 25, 31-37; XXVIII, 28; I Reg., XXI, 5; Ezech., XLII, 14, etc. — 4° Dans le Nouveau Testament, la sainteté marque plus explicitement encore que dans l'Ancien la séparation du péché, la perfection morale. Dieu est saint, Joa., XVII, 11, il est l'être parfait, infiniment bon, cf. Heb., VII, 26, et le saint est celui qui lui est consacré et s'unit à lui par la pureté de sa vie, la pratique de la vertu et la fuite de tout mal. Eph., I, 4 (ἁγίους καὶ ἀμώμους), *sancti et immaculati in conspectu ejus*); cf. V, 3, 18, 27; Phil., IV, 8; Col., I, 22; Tit., I, 7-8; I Pet., I, 15-16; II, 9; II Pet., III, 11; I Joa., III, 3. — Le mot grec qui dans le Nouveau Testament signifie saint est ἅγιος; d'autres adjectifs ont un sens qui s'en rapproche : ἁγνός, ἱερός, ὅσιος, σεμνός. Le terme ἅγιος est le plus fréquent et répond à *qâdôš*. Les qualificatifs apparentés sont beaucoup plus rares : ἁγνός « pur », dans les Septante, désigne ce qui est rituellement pur; dans le Nouveau Testament, il est appliqué une fois à Dieu, I Joa., III, 3; dans les autres passages, il s'entend d'une pureté plutôt négative que positive, de l'absence d'impureté, II Cor., VII, 11; I Tim., V, 22; Tit., II, 5; I Pet., III, 2; Jac., III, 17. Ἱερός veut dire « sacré, consacré à Dieu », comme ἱερεύς, *sacerdos*, « prêtre », ἱερόν, « temple »; ἱερὰ γράμματα, *sacræ litteræ*, II Tim., III, 15; τὰ ἱερά, *sacrarium*, I Cor., III, 13 — Ὅσιος, dans l'Ancien Testament traduit généralement le mot hébreu *ḥâsid*, « pieux » envers Dieu; dans le Nouveau, il est appliqué à Dieu, Apoc., XV, 4; XVI, 5; à Jésus-Christ, Act., II, 27; XIII, 35; Heb., VII, 26; aux hommes, Tit., I, 8 (I Tim., II, 8, « mains pures »); aux choses (promesses faites à David). Act., XIII, 34; cf. Luc., I, 75; Eph., IV, 24. — Σεμνός, « vénérable, respectable, digne, honnête de mœurs », se dit des hommes, I Tim., III, 8, 11; Tit., II, 2 (Vulgate : *pudici*), et des choses, Phil., IV, 8 (Vulgate : *pudica*). — De tout ce qui vient d'être dit, il est manifeste que c'est ἅγιος qui exprime le mieux l'idée de saint.

De tous ces adjectifs dérivent des substantifs qui ont un sens analogue. D'ἅγιος viennent les trois substantifs ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιωσύνη, mais ils sont d'un usage peu fréquent. — 1. Le plus souvent employé est ἁγιασμός (dix fois). Formé immédiatement de ἁγιάζειν, il marque l'action de sanctifier, la sanctification opérée par l'Esprit-Saint. II Thess., II, 13 (Vulgate, 12, *sanctificatio*); I Pet., I, 2, ou par Jésus-Christ. I Cor., I, 30; cf. I Thess., IV, 3. Dans les autres passages, ἁγιασμός exprime les résultats de la sanctification. Rom., VI, 19, 22; I Thess., IV, 4, 7; I Tim., II, 15; Heb., XII, 14 (Vulgate : *sanctimonia* dans ce dernier passage). Ἁγιασμός est aussi usité dans les Septante où il signifie ordinairement consécration dans un sens rituel, Jud., XVII, 3; sacrifice offert à Dieu. Eccli., VII, 33; II Mach., II, 17, etc. — 2. Ἁγιότης ne se lit que deux fois, II Cor., I, 12; Heb., XII, 10 (plus une fois dans l'Ancien Testament, II Mach., XV, 2, où le jour du sabbat est appelé ἁγιότητος ἡμέρα). La Vulgate traduit *sanctificatio* dans les deux derniers passages. Dans II Cor., I, 12, il s'agit de la manière dont saint Paul vivait à Corinthe, c'est-à-dire d'une manière chrétienne, conforme à la grâce de Dieu, ἐν χάριτι Θεοῦ. Le *textus receptus* porte ἐν ἁπλότητι, et c'est la leçon de la Vulgate : *in simplicitate*, ce qui s'accorde bien avec le mot suivant : εἰλικρίνεια, *sinceritas*. — Heb., XII, 10, ἁγιότης est appliqué à la sainteté de Dieu, à laquelle il fait participer les hommes. — 3. Ἁγιωσύνη est employé trois fois par saint Paul, une fois Rom., I, 4, en parlant de la vie essentielle du Christ, de sa divinité, par opposition à sa vie humaine; les expressions κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, *secundum spiritum sanctificationis* (dans le sens de *sanctitatis*) font contraste à κατὰ σάρκα, *secundum carnem* du ꝟ. 3. Les deux autres fois, ἁγιωσύνη, II Cor., VII, 1 (*sanctificatio*); I Thess., III, 13 (*sanctitas*), a un sens moral et s'entend de la sainteté de vie. — Voir W. Bau-

dissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, t. II, 1878, p. 3-142; Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*, 1887.

SAISONS, périodes qui se succèdent régulièrement dans le cours de chaque année, mais sont différemment caractérisées, suivant le pays, par la longueur des jours et des nuits, l'accroissement ou la diminution de la chaleur, les phénomènes météorologiques, etc. — En Égypte, où tout se règle d'après l'inondation du Nil on ne connaissait que trois saisons de quatre mois, celle des eaux, *šaît*, celle de la végétation, *pirouit*, et celle de la moisson, *šômou*. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris,



280. — Calendrier agricole israélite.
D'après la *Revue biblique*, 1909, p. 243.

1895, t. I, p. 207. Elles recommençaient leur cours aux premiers jours d'août. En Chaldée, l'hiver se fait à peine sentir; il pleut beaucoup en novembre et en décembre, les pluies diminuent ensuite jusqu'en mai et l'été se poursuit jusqu'en novembre, avec une chaleur lourde, humide et accablante. Cf. Olivier, *Voyage dans l'empire othoman*, Paris, 1802-1807, t. II, p. 381, 382, 392, 393. Il n'y a donc, à proprement parler, que deux saisons. Il en est à peu près de même en Palestine; on n'y connaît que deux saisons, l'été, qui commence avec la récolte d'avril et dure jusqu'à la première pluie, en novembre, et l'hiver ou saison pluvieuse, qui occupe le reste de l'année. Les quatre saisons des Grecs et des Latins ne figurent donc pas toutes au même titre dans la Bible. L'automne n'est mentionné que par saint Jude, 12. Voir AUTOMNE, t. I, col. 1278. Sur les autres saisons, voir ÉTÉ, t. II, col. 1996; HIVER, t. III, col. 724; PRINTEMPS, t. V, col. 677. — En 1908, M. Macalister a trouvé à Gézer une plaque calcaire de $0^{m}108$, $0^{m}070$, sur laquelle était gravé un calendrier agricole israélite, datant probablement du VI[e] siècle (fig. 280). Voici comment le P. H. Vincent, dans la *Revue biblique*, 1909, p, 243-269, propose de lire et d'interpréter le texte : 1. *yeraḥin*, pour *yeraḥayin 'osêf* (avec forme plurielle archaïque en *în*) : deux mois, récolte (d'arrière-saison, 15 sept.-15 nov.); — 2. *yeraḥîn zèra'* : deux mois, semailles (15 nov.-15 janv.) : — 3. *yeraḥîn léqêš* : deux mois, végétation printanière (15 janv.-15 mars); — 4. *yéraḥ éṣéd pêšèṭ* (un mois, coupe du lin (15 mars-15 avril); — 5. *yéraḥ qâṣir še'orîm* : un mois, moisson de l'orge (15 avril-15 mai); — 6. *yéraḥ qeṣirîn kullam* : un mois, les moissons, elles toutes (15 mai-15 juin); — 7. *yeraḥîn zâmir;* un mois, cueillette (ou fruits spéciaux, vendange, 15 juin-15 août); — 8. *yéraḥ qaiṣ* : un mois, récolte des fruits (figues, etc., 15 août-15 sept.). Cette division correspond très exactement aux opérations agricoles telles qu'elles se succèdent dans les plaines du littoral méditerranéen. Aux environs de Jérusalem, elles retardent d'une quinzaine de jours. La tablette de Gézer nous renseigne ainsi sur la manière dont les Israélites répartissaient leurs travaux agricoles à travers les saisons. Les trappistes d'Amwâs suivent exactement, aujourd'hui encore, le même calendrier pour l'ordre et l'époque de leurs cultures. Cf. *Revue biblique*, 1909, p. 269. Il est à croire que la tablette déterminait quasi-officiellement l'époque des différentes opérations agricoles, comme il se fait dans les pays où l'intérêt commun demande que tous les cultivateurs agissent de concert. — Après le déluge, Dieu promet que désormais les saisons se suivront avec régularité, « semailles et moisson, froid et chaud, été et hiver ». Gen., VIII, 22. Job, XXXVI, 27-XXXVII, 21, décrit les différents phénomènes atmosphériques qui caractérisent les saisons. C'est Dieu qui « change les moments et les temps », Dan., II, 21; aussi invite-t-on à bénir le Seigneur les divers météores qui se succèdent à travers les saisons, « pluie et rosée, vents, feux et chaleurs, froid et chaud, rosée et givre, gelées et frimas, glaces et neiges, éclairs et nuages. » Dan., III, 64-73. — La succession des saisons est réglée par le cours apparent du soleil. L'auteur de la Sagesse, VII, 18, 19, prête à Salomon la connaissance de tout ce qui concerne les mouvements des astres,

> Le commencement, la fin et le milieu des temps,
> Les retours périodiques, les vicissitudes des temps,
> Les cycles des années.....

Le commencement, la fin et le milieu des temps se rapportent sans doute, d'une manière générale, aux différents phénomènes astronomiques d'après lesquels on divise le temps, la révolution annuelle du soleil et la révolution mensuelle de la lune. Les « retours périodiques » semblent être ceux des solstices et ceux des équinoxes. Deux fois l'an, le soleil traverse l'équateur pour passer de l'hémisphère austral à l'hémisphère boréal, le 20 ou 21 mars, et de l'hémisphère boréal dans l'hémisphère austral, le 22 ou 23 septembre. La saison plus chaude est, pour chaque hémisphère, celle où le soleil est de son côté. Trois mois après l'équinoxe, le soleil arrive à son éloignement maximum de l'équateur, le 20 ou 21 juin dans l'hémisphère boréal, qui a alors les plus longs jours, le 20 ou 21 décembre dans l'hémisphère austral, ce qui donne les jours les plus courts dans l'hémisphère boréal. Le soleil paraît rester quelque temps stationnaire à ces points extrêmes, ce qui leur a fait donner le nom de solstices. Les solstices et les équinoxes étaient bien connus des anciens et leur servaient à diviser l'année. — Les cycles des années, ἐνιαυτῶν κύκλοι, peuvent s'entendre de différentes périodes astronomiques. Les Égyptiens avaient le *cycle sothiaque* de 1460 années. Voir ANNÉE, t. I, col. 640. Chez les Chaldéens, on connaissait le cycle de 223 lunaisons, au bout desquelles les éclipses de lune se reproduisaient régulièrement. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 776. En 433 avant Jésus-Christ, le grec Méton découvrit le cycle lunaire, com-

prenant 235 lunaisons ou 19 années solaires, après lesquelles les nouvelles et les pleines lunes arrivent aux mêmes jours. Il est possible que l'auteur de la Sagesse ait eu aussi ce cycle en vue. H. Lesêtre.

SALABONITE (hébreu : *hâ-Šaʿalbônî;* Septante : ὁ Σαλαβωνείτης, dans les Rois; ὁ Σαλαβωνί, dans les Paralipomènes), originaire de Salabon, qui est probablement la même ville que Salébim ou Sélébin. Salabon était la patrie d'Éliaba (t. ii, col. 1666), un des trente braves de David. II Reg., xxiii, 32 (Vulgate : *de Salaboni*); I Par., xi, 33 (Vulgate : *Salabonites*). Salabon n'est pas nommée sous cette forme dans l'Écriture. Voir Salébim.

SALAÏ (hébreu : *Šilḥî;* Septante : Σαλαΐ, Σαλί, Σαλαλά), père d'Azuba, femme du roi de Juda, Asa, et mère du roi Josaphat. IV Reg., xxii, 42; II Par., xx, 31. Le père de la reine-mère n'est pas nommé ordinairement dans l'Écriture : il n'y a d'exception que pour Salaï, Abessalom (Absalom), III Reg., xv, 2, à cause de sa célébrité, et Achab avec Amri, père et ancêtre d'Athalie, IV Reg., viii, 18, 26, pour expliquer la méchanceté de cette reine. Il y a donc lieu de penser que Salaï avait été un homme d'importance.

SALAIRE (hébreu : *'éṭnâh, meḥîr, maśkoréṭ, poʿal, peʿullâh, śâkâr;* Septante : μισθός, μίσθωμα; Vulgate : *merces*), ce qu'on donne à un ouvrier pour prix de son travail. — 1° Jacob servit Laban pendant sept ans, en stipulant que, pour salaire, il recevrait Rachel. Gen., xxix, 15-18. Trompé par Laban, il servit sept autres années pour obtenir le salaire convenu. Gen., xxix, 27, 28; xxxi, 7, 41. A ces quatorze années, il en ajouta six autres pendant lesquelles il s'assura, pour son salaire, un nombreux troupeau. Gen., xxx, 28-34; xxxi, 41. — 2° La loi mosaïque prescrivait de payer le salaire du mercenaire le soir même. Lev., xix, 13; Deut., xxiv, 15. D'ordinaire, en effet, le mercenaire n'avait pas d'avances et il attendait son salaire pour vivre. Job, xiv, 6. Un esclave, pour le même salaire, fournissait deux fois le travail d'un mercenaire. Deut., xv, 18. Cela ne devait pas tenir à ce que, de l'esclave, on exigeât deux fois plus de travail; l'esclave en effet ne devait pas être traité durement, mais comme un mercenaire à l'année. Lev., xxv, 53. Peut-être l'esclave, pour le même travail, recevait-il moitié moins, parce qu'en même temps il était vêtu et nourri. Son salaire, représenté par ce que le maître lui accordait au moment de sa libération, Deut., xv, 13, 14, pouvait très bien n'équivaloir qu'à la moitié du salaire d'un mercenaire pour le même laps de temps. — Il était absolument interdit d'offrir au Temple le salaire de la prostitution. Deut., xxiii, 18. Cf. Ezech., xvi, 33; Ose., ii, 12; ix, 1; Mich., i, 7. La plupart des temples idolâtriques tiraient au contraire de la prostitution une partie de leurs ressources. Voir Prostitution, col. 765. — 3° La loi sur les salaires est rappelée de temps en temps dans la Sainte Écriture. L'ouvrier attend son alaire, Job, vii, 2, il y a droit. Luc., x, 7; I Tim., v, 18. Il faut le payer sans tarder. Tob., iv, 15. Malheur à qui ne le paie pas comme il le doit. Jer., xxii, 13. Dieu punira ceux qui extorquent à l'ouvrier son salaire. Mal., iii, 5. Saint Jacques, v, 4, dit à ce sujet aux riches injustes : « Voici que crie le salaire dont vous avez frustré les ouvriers qui ont fauché vos champs, et les cris des moissonneurs sont parvenus aux oreilles du Seigneur des armées. » — 4° Plusieurs salaires sont mentionnés : celui que la fille du pharaon promet à la nourrice du jeune Moïse, Exod., ii, 9, celui du prêtre de Michas, Jud., xviii, 4, celui des charpentiers envoyés à Salomon par Hiram, III Reg., v, 6, celui que les prêtres réclament injustement pour enseigner, Mich., iii, 11, celui que Tobie offre au guide de son fils, Tob., v, 4, 14, celui des vignerons, Matth., xx, 8, et des moissonneurs. Joa., iv, 36. Les salaires faisaient défaut au retour de la captivité. Zach., viii, 10. Pendant qu'on tardait à reconstruire le Temple, rien ne profitait aux Juifs et « le mercenaire mettait son gain dans une bourse trouée. » Agg., i, 6. Nabuchodonosor n'a recueilli aucun salaire de sa campagne contre Tyr, Ezech., xxix, 18, mais le salaire acquis par cette ville passera aux serviteurs de Jéhovah. Is., xxiii, 17, 18. Les trente pièces reçues par Judas et employées à l'acquisition du champ d'Haceldama sont appelées un « salaire d'iniquité ». Act., i, 18. — 5° On n'a que fort peu de renseignements sur le taux du salaire chez les Hébreux. Le salaire du mercenaire ne devait guère dépasser le prix de ce qui était nécessaire à la vie pendant une journée, puisque la loi jugeait qu'il lui était nécessaire chaque soir. Lev., xix, 13; Deut., xxiv, 15. Le pasteur du troupeau reçoit pour son salaire trente sicles d'argent, environ 85 francs, sans doute pour toute une saison; mais il trouve ce prix dérisoire et le jette au potier dont le service est moins dur et qui n'a pas à passer les nuits. Zach., xi, 12, 13. Cf. Van Hoonacker, *Les chapitres ix-xiv du livre de Zacharie*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 179-181; *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 676.. Le code d'Hammourabi, art. 273, 274, fournit quelques indications, malheureusement incomplètes, sur le salaire des ouvriers. Le journalier à l'année reçoit 6 *še* d'argent par jour les cinq premiers mois, et seulement 5 les sept autres mois. Le briquetier et le tailleur d'habits ont 5 *še* d'argent par jour, le charpentier 4, d'autres seulement 3, et, parmi ces derniers, probablement le maçon. A l'époque évangélique, le salaire d'une journée de vigneron était d'un denier, soit 87 centimes de notre monnaie. Matth., xx, 2, 9, 10, 13. A Athènes, à l'époque de Périclès, un artisan ne gagnait guère qu'une drachme, soit 97 centimes par jour. Des scieurs de pierre et d'autres ouvriers employés à la construction recevaient la même somme; un aide-maçon n'avait que trois oboles ou 48 centimes et un portefaix quatre oboles ou 64 centimes. Cf. P. Guiraud, *La vie privée et la vie publique des Grecs*, Paris, 1894, p. 198; Gow-Reinach, *Minerva*, Paris, 1890, p. 89. La moyenne des salaires en Palestine ne semble donc pas avoir été très différente de ce qu'elle était dans le monde gréco-romain. — 6° Le nom de salaire est quelquefois donné à un châtiment. David paie le salaire à ceux qui lui annoncent la mort de Saül en les faisant mourir. II Reg., iv, 10. Jéhovah paie le salaire aux ennemis du juste en les enveloppant de sa malédiction. Ps. cv (civ), 20. Callisthène et ceux qui avec lui avaient brûlé les portes du Temple furent brûlés dans une maison où ils s'étaient réfugiés et reçurent ainsi leur juste salaire. II Mach., viii, 33. D'autres fois, ce mot désigne la récompense que Dieu réserve à ceux qui le servent. Is., xl, 10. — « Il n'y a plus de salaire pour les morts, puisque leur mémoire est oubliée. » Eccle., ix, 5. Cela signifie qu'ils ne peuvent plus compter jouir de quoi que soit sur la terre, et « ils n'auront plus jamais aucune part à ce qui se fait sous le soleil. » Eccle., ix, 6.

H. Lesêtre.

SALAMIEL (hébreu : *Šelumiʾêl;* Septante : Σαλαμιήλ), fils de Surisaddaï, Num., i, 6; ii, 12; chef de la tribu de Siméon, à l'époque de l'Exode, ii, 12; vii, 36, 41; x, 19; qui présida au dénombrement de sa tribu, i, 6 et fit des offrandes pour la construction du Tabernacle comme les autres chefs de tribu, vii, 36, 41. Il fut un des ancêtres de Judith., viii, 1 (texte grec; la Vulgate porte Salathiel, mais c'est la leçon du grec qui paraît être la véritable), car la Vulgate elle-même porte que Salathiel descendait de Siméon et, quoiqu'elle ajoute que ce Siméon était fils de Ruben [tandis que

le texte grec dit qu'il était fils de Σαρασαδαΐ] elle porte, IX, 2, que Judith était de la tribu de Siméon.

SALAMINE (Σαλαμίς), ville maritime (fig. 281) sur la côte orientale de l'île de Chypre, á l'extrémité d'une plaine fertile qui s'étend de l'est á l'ouest, entre deux chaînes de montagnes; auprés d'elle coulait le Pédiæos, la seule rivière digne de ce nom qui arrose l'île. Voir la carte de Chypre, t. II, col. 1167-1168; Ptolémée, V, XIV, 3; Strabon, XIV, VI, 3; Pline, *H. N.*, V, 35; Diodore de Sicile, XX, 48.

1° *Histoire de la ville.* — D'aprés la légende, Salamine aurait été fondée par Teucer, fils de Télamon, roi de l'île du même nom qui est située en face de l'Attique. Ce qui est certain, c'est que, dans les anciens auteurs, elle apparaît toujours comme une colonie ou une ville attique, qui remontait au moins au VIe siécle avant J.-C. Divers géographes lui attribuent toutefois une origine phénicienne, et expliquent ainsi son nom, qu'ils rattachent au mot sémitique *šalôm*, « paix ». Il est possible que l'élément grec et l'élément phénicien aient été á la base de sa population primitive. Munie d'un excellent port, parfaitement abrité, qui pouvait contenir une flotte entiére, Diodore de Sicile, XX, 21, et rapprochée soit de la côte syrienne, soit du rivage cilicien, elle ne pouvait manquer de devenir un centre commercial très prospère. Aussi fut-elle longtemps la cité la plus importante de toute la Chypre. Diodore de Sicile, XIV, 98; XVI, 42; Ammien Marcellin, VII, 8. Elle était fortifiée, et on la regardait comme la clef de l'île, Diodore de Sicile, XII, 3. Au Ve siècle elle devint le siége de rois puissants, dont le plus célèbre fut Évagoras (410-372 avant J.-C.). C'est en face d'elle qu'eut lieu, en 306, la plus grande bataille navale des temps anciens, dans laquelle Démétrius Ier Poliorcète, fils d'Antigone, battit la flotte gréco-égyptienne de Ptolemée Ier. Quelques années après, en 295, Salamine passait au pouvoir des rois d'Égypte. A l'époque des Romains, qui en devinrent maîtres en 58 avant notre ère, tout le district oriental de la Chypre faisait partie du territoire de Salamine. Ptolémée, V, XIV, 5. Au temps de Notre-Seigneur, on lui donne souvent le titre de métropole de l'île. Elle eut beaucoup á souffrir, lorsque les Juifs se révoltèrent sous Trajan, 116-117 aprés Jésus-Christ. Voir Orose, *Hist. adversus paganos*, VII, 12, t. XXXI, col. 1092; Milman, *History of the Jews*, t. III, p. 111-112. Au IVe siècle de notre ère, on y découvrit les reliques de saint Barnabé, avec une copie de l'évangile selon saint Matthieu. Saint Épiphane fut un de ses plus glorieux évêques (467-403). Les Arabes la détruisirent totalement en 647 ou 648. Pococke a retrouvé les ruines de Salamine, un peu au nord de Famagouste, qui a remplacé la ville antique. Elles sont peu considérables, et ne consistent guère qu'en quelques colonnes brisées et en fragments de maçonnerie. Le port, autrefois si actif, a été envahi par le sable et les plantes épineuses. Non loin de là, on voit un monastère grec qui porte le nom de saint Barnabé, et un village appelé « Saint-Serge », évidemment en souvenir du proconsul Sergius Paulus, converti par saint Paul à Paphos, á l'autre extrémité de l'île.



281. — Monnaie de Salamine de Chypre.

[IMP. TI.] CLAUDIUS CAESAR AUG [P. M. TR. P]. Tête laurée de Claude, à gauche. — ℟. KOINON KYΠPIΩN. Dans une couronne de laurier. Grenetis.

2° *Mention dans la Bible.* — Il est question de Salamine au livre des Actes, XIII, 5, á l'occasion du premier voyage apostolique de saint Paul. Il y aborda avec Barnabé et Jean-Marc, ses deux compagnons, en venant de Séleucie, port d'Antioche de Syrie. C'est cette ville qu'il évangélisa tout d'abord dans l'île de Chypre. Elle contenait plusieurs synagogues, Act., XIII, 5; d'où il suit que les Juifs y étaient nombreux, et ce motif contribua sans doute á attirer l'Apôtre. — Voir J. Meursius, *De Cypro*, Leyde, 1724, p. 56-57; W. H. Engel, *Kypros, eine Monographie*, 2 in-8°, Berlin, 1841, t. I, p. 89-90; Ross, *Reisen nach Kos, Halikarnassos, Rhodes und Cypern*, in-8°, Halle, 1852, p. 118-125; di Cesnola, *Cypern, its ancient cities, tombs and temples*, in-8°, Londres, 1877; Id., *Salaminia, History, treasury and antiquities of Salamina*, in-8°, Londres, 2e édit., 1884; von Löher, *Cypern, Reiseberiche nach Natur und Landschaft, Volk und Geschichte*, in-8°, Stuttgart, 1878.

L. FILLION.

SALATHI (hébreu : *Ṣilṭaï*; Septante : Σεμιαθί; Lucien : Σιλαθά), de la tribu de Manassé. Il était à la tête de mille hommes et alla avec eux et d'autres chiliarques de sa tribu rejoindre David á Siceleg quand celui-ci y revint renvoyé par les Philistins en guerre contre Saül. I Par., XII, 20. — Un Benjamite, appelé aussi *Ṣilṭaï* dans le texte hébreu, est nommé Séléthaï dans la Vulgate. I Par., VIII, 20. Voir SÉLÉTHAÏ.

SALATHIEL, nom de deux Israélites dans la Vulgate.

1. SALATHIEL (hébreu: *Šeʾalṭîʾêl* [dans Aggée, *Šalṭîʾêl*], « demandé à Dieu »; Septante : Σαλαθιήλ), pére de Zorobabel et l'un des ancêtres de Notre-Seigneur. I Esd. III, 2; V, 2; II Esd., XII, 1; Agg., I, 1, 12, 14; II, 2, 23; I Par., III, 17; Matth., I, 12. D'après I Par., III, 19, Zorobabel aurait eu pour père Phadaïa, frère de Salathiel, mais plusieurs manuscrits des Septante lisent Salathiel au lieu de Phadaïa. Voir PHADAÏA 2, col. 180. D'après Luc., III, 27, Salathiel était fils de Néri. Il était au contraire fils de Jéchonias, roi de Juda, d'après I Par., III, 27, et même son fils aîné, si l'on admet que, dans ce verset, Asir n'est pas un nom propre désignant un fils de Jéchonias, comme l'ont compris les Septante et la Vulgate, mais un adjectif, *ʾassir*, signifiant « captif », qui se rapporte á Jéchonias et indique que ce roi aurait engendré Zorobabel pendant sa captivité à Babylone. Voir ASIR 1, t. I, col. 1102. En prenant Asir pour un nom propre, l'hébreu doit se traduire : « Fils de Jéchonias : Asir; Salathiel, son fils, » ces derniers mots « son fils » semblent devoir se rapporter alors á Asir, qui aurait été le père de Zorobabel, mais les différents passages où Zorobabel est appelé expressément « fils de Salathiel », montrent que cette interprétation n'est pas exacte. — Ce qui est dit, Luc., III, 27, que Salathiel était fils de Néri crée une difficulté généalogique nouvelle que les commentateurs n'ont pas réussi á expliquer d'une façon certaine. D'après Cornelius a Lapide et d'autres interprètes, le Zorobabel et le Salathiel nommés dans saint Matthieu, I, 12-13, sont des personnages différents du Zorobabel et du Salathiel nommés dans saint Luc, quoique descendant les uns et les autres de David. Corn. a Lapide, *Comm. in Evangelia*, édit. Padovani, t. III, Turin, 1897, p. 222. Cette opinion n'est pas probable. On croit plus communément que c'est la loi du lévirat qui est cause de la divergence entre les deux généalogies. Salathiel, dit

Calmet, *Dict. de la Bible,* édit. Migne, t. IV, col. 231, « descendait de Salomon par Roboam, selon saint Matthieu, et du même Salomon par Nathan, selon saint Luc. En Salathiel se réunirent les deux branches de cette illustre généalogie, en sorte que Salathiel était fils [descendant] de Jéchonias selon la chair, comme il paraît par les Paralipomènes, III, 17, 19... et il pouvai être fils de Néri par adoption, ou comme ayant épousé l'héritière de Néri, ou même comme étant sorti de la veuve de Néri, mort sans enfants, car en tous ces cas, il passait pour fils de Néri selon la Loi. » — Des commentateurs prétendent identifier le Néri de Luc., III, 27, avec le Nérias père du prophète Baruch, Jer., XXXII, 12, mais rien ne justifie cette identification. Voir NÉRIAS, t. IV, col. 1604.

2. **SALATHIEL,** un des ancêtres de Judith dans la Vulgate, Judith, VIII, 1, mais ce nom est probablement une altération du nom de Salamiel. Voir SALAMIEL, col. 1366.

SALÉ (hébreu : *Šélaḥ,* « javelot » ou « rejeton »; Septante : Σαλά), fils d'Arphaxad, d'après l'hébreu et la Vulgate; fils de Caïnan et petit-fils d'Arphaxad, d'après les Septante. Voir CAÏNAN 2, t. II, col. 41. Il descendait de Sem et fut père d'Héber, ancêtre d'Abraham. Gen., X, 24; XI, 12-15; I Par., I, 18, 24; Luc., III, 35.

SALÉBIM (hébreu : *Šaʿalbîm,* « [lieu des] chacals »; Septante : Θαλαβίν, Jud., I, 35, et Σαλαβίν, III Reg., IV, 9), ville de Dan. C'est très probablement la même localité qui est appelée Sélébin (hébreu : *Šaʿălabîn;* Septante : Σαλαμίν), dans Josué, XIX, 42, et qui est énumérée parmi les villes attribuées à la tribu de Dan. Josué la mentionne entre Hirsémès ou Bethsamès et Aïalon. Le livre des Juges, I, 35, qui la place également auprès d'Aïalon et du mont Harès, nous apprend que les Amorrhéens empêchèrent les Danites de s'établir à Salébim d'une manière stable. Sous le règne de Salomon, un des douze *niṣṣabîm* ou chefs qui étaient chargés de fournir des vivres au roi, Bendécar, comptait Salébim parmi les villes où il faisait les perceptions en nature pour la subsistance royale, III Reg., IV, 9. — L'*Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 322, 323, identifie Salébim avec Salaba dans le territoire de Sébaste (Samarie) mais ce site est trop septentrional et trop éloigné d'Aïalon. Saint Jérôme lui donne sa véritable situation, *In Ezech.*, XLVIII, 21-22, t. XXV, col. 488, en nommant les tours de Salebi (Salébim) entre celles d'Ailon (Aïalon) et d'Emaüs (Emmaüs) ou Nicopolis. Le nom de *Šaʿalbîm* s'explique facilement dans ces parages où les chacals abondent encore de nos jours. Les explorateurs anglais, *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. III, p. 52, identifient Salébim avec Salbit, à trois kilomètres environ au nord d'Emmaüs, à quatre kilomètres et demi au nord-ouest d'Aïalon et à treize kilomètres au nord de Bethsamès. Voir la carte de Juda, t. III, col. 1756; DAN, t. II, col. 1233.

SALÉCHA (hébreu : *Salkâh;* Septante :...; 'Ελχᾶ, Deut., III, 10, et *Codex Alexandrinus*, Jos., XIII, 11; Σεκχαί, *Vaticanus*, Jos., XII, 4; 'Αχά, *ibid.*, Jos., XIII, 11; Σελχά, *ibid.*, I Par., V, 11; 'Ασελχά, *Alex.*, Jos., XII, 4; Σελχά, *ibid.*, I Par., V, 11; Vulgate, Deut., III, 10 et I Par., V, 11 : *Selcha*), ville de la frontière orientale de Basan, puis du pays d'Israël, aujourd'hui *Ṣelkhad.* Ce nom est aussi prononcé *Ṣalkhat.* Il est écrit *Ṣalḥad,* dans l'inscription nabuthéenne d'une stèle érigée dans l'endroit même et datée de la 17e année du roi « Malichus fils d'Arétas, ami du peuple », c'est-à-dire de l'an 50 après J.-C. *Corpus inscriptionum semiticarum,* n° 182, t. I, part. 2, p. 207. Saléchа est situé à 24 kilomètres à l'est de Boṣrâ et à 62 à l'est-sud-est d'*ed-Derʿah,* sur la frontière sud-est du Hauran. Bâti en gradins sur les flancs d'une colline volcanique et couronné de son gigantesque château, flanqué de grandes tours, qui s'élèvent à 1510 mètres au-dessus du niveau de la Méditerranée, Salkhad présente l'aspect le plus imposant. De là, le regard s'étend vers l'ouest par-dessus les plaines de la Nouqrâ, les vallées du Djôlan et de la Galilée inférieure jusqu'à la chaîne du Carmel; au sud-ouest la voie embrasse l'ancien pays de Galaad tout entier, au sud le Ḥamâd et au nord-est l'immense région parcourue par les Arabes nomades. L'ancienne voie romaine venant d'Edrei et de Bosra qui reliait la Syrie, en traversant ce vaste désert, à la Babylonie, passe au pied de la colline. Par cette situation commandant toute la contrée du sud-est, Salkhad devait être le plus puissant rempart protégeant les Israélites contre les incursions des « fils de l'Orient ». Les habitations sont presque toutes anciennes, construites en pierres de basalte et dans le genre du Hauran. Un large fossé, aujourd'hui presque comblé par les décombres, séparait la ville de la citadelle. En son état actuel, celle-ci est l'œuvre, d'après les inscriptions qui s'y lisent, des princes musulmans du moyen âge. Les deux lions sculptés qui se voient du côté du midi, dont Bibars avait fait son emblème, permettent de croire que ce sultan a pris une part importante à cette restauration; mais les aigles qui sont au-dessus des portes montrent que les Romains s'y étaient fortifiés auparavant. Avant ceux-ci la position était occupée déjà par les Nabuthéens, les inscriptions tracées dans les caractères usités par ce peuple l'attestent, et sans doute dès le VIIe siècle avant J.-C., époque où les inscriptions assyriennes nous les montrent occupant déjà le Hauran. Cf. F. Vigouroux, *Mélanges bibliques,* 1889, p. 311; *Corpus inscript. semit.*, n. 182-185, t. I, part. II, p. 206-209. Toutefois diverses parties des murailles et des soubassements semblent indiquer que cette forteresse a des origines plus anciennes encore. — A l'arrivée des Israélites, Saléchа était une des villes principales du royaume d'Og ou du pays de Basan et elle paraît une des soixante « fortifiées de remparts élevés et fermées de portes munies de serrures » dont Moïse s'empara alors. Cf. Deut., III, 3-10. Dans le partage de la contrée transjordanienne, elle fut donnée à la demi-tribu orientale de Manassé. Deut., 13. Les Gadites s'y établirent, après la défaite infligée par eux aux Agaréens, au temps du roi Saül. I Par., V, 11. Elle dut tomber au pouvoir des rois syriens de Damas sous le règne d'Achab, quand ils s'emparèrent de Ramoth et d'une partie du pays de Galaad. Ce fut sans doute à la suite de la prise de Damas par Théglathphalasar III et de la transportation en Assyrie des populations syriennes (734), que les Nabuthéens occupèrent le Hauran et Saléchа. — On ignore jusqu'ici quel est le nom dont firent usage les Romains pour désigner cette ville. — Les Arabes ont rattaché à Ṣalkhad plusieurs légendes sur Moïse et Aaron, suggérées sans doute par le souvenir de la prise de la ville par le grand prophète d'Israël. Cf. Guy le Strange, *loc. cit.* Leurs écrivains ont vanté beaucoup cette ville où souvent se sont réfugiés leurs princes, à cause de sa situation extraordinaire et de la force de sa citadelle; leurs anciens poètes ont célébré encore ses vignes et son vin. Cf. Yaqût, *Dictionn. géograph.* (en arabe), édit. Wüstenfeld, Leipzig, 1866, t. III, p. 380; Abul-Féda, *Géogr.* (en arabe), édit. Reinaud et de Slane, Paris, 1840, p. 259; Mudjir ed-Din, *Hist. de Jér. et d'Hébron* (en arabe), Le Caire, 1283 (1866), p. 351, 437. Au moyen âge elle fournissait de riz les marchés de Damas et de la Syrie. Ed-Dhaheri, *Syria descripta,* édit. Rosenmuller, Leipzig, 1828, p. 21-22. Aujourd'hui le château est abandonné et de ses habitations la moitié sont vides. La

population, formée de Druzes et de chrétiens syriens suivant le rite grec, n'atteint pas le nombre de mille habitants. Ils se livrent presque exclusivement à la culture du blé, favorisée du reste par la grande fertilité du territoire environnant. — Voir J.-J. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land*, in-4°, Londres, 1822, p. 100-103; M. de Voguë, *La Syrie centrale, Inscription sémit.*, Paris, 1869, p. 107-119; P. Séjourné, *A travers le Hauran*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 608-609. L. Heidet.

SALED (hébreu : *Séléd;* Septante . Σαλαδ), fils de Nadab et frère d'Apphaïm. Il descendait de Juda par Hesron et Jéraméel; il mourut sans enfants. I Par., II, 30.

SALEM (hébreu : *Šâlêm,* « pacifique »), nom de lieu.

1. SALEM (Septante : Σαλήμ), ville dont Melchisédech, contemporain d'Abraham, était roi. Gen., XIV, 18; Heb., VII, 1, 2. On l'identifie généralement avec Jérusalem, 1° comme le fait le texte hébreu du Ps. LXXVI (LXXV), 3, qui par *Šâlêm* désigne Jérusalem. Les Septante ont traduit ἐν εἰρήνῃ, et la Vulgate *in pace,* mais le parallélisme de *Šâlêm* avec Sion prouve que nous avons là le nom propre du lieu où Dieu habite dans son temple et où on lui rend un culte, et il faut traduire :

Dieu est connu en Juda,
Son nom est grand en Israël;
Son tabernacle est à Salem
Et sa demeure à Sion.

L'abréviation de Jérusalem en Salem semble pouvoir s'expliquer par l'orthographe de ce nom dans les lettres assyriennes trouvées à Tell el-Amarna. Ce nom, tel qu'elles nous le font connaître à l'époque antérieure à la conquête de la Terre Promise par les Israélites, se composait de deux éléments, *Uru* et *Salim* (voir Jérusalem, t. IV, col. 1319); Uru signifie « ville »; on comprend qu'on a pu le sous-entendre. — 2° Abraham passa à Salem en revenant de poursuivre Chodorlamor et ses alliés. La route pour se rendre du nord au sud de la terre de Chanaan pouvait le faire passer tout naturellement près de Jérusalem, et le texte sacré dit formellement, Gen., XIV, 17, qu'il rencontra le roi de Sodome venu au-devant de lui, dans la vallée de Savé, laquelle est probablement la vallée de Géennom (t. IV, col. 155), qui contourne Jérusalem à l'ouest-sud; c'est là aussi que Melchisédech, le roi de Salem, bénit Abraham. Gen., XIV, 18. Salem et Jérusalem sont donc la même ville. Voir Savé. — 3° Le second élément du nom de Melchi-sédech se retrouve dans le nom du roi de Jérusalem qui régnait dans cette ville à l'époque de Josué, Adoni-sédech, Jos., X, 1, ce qui semble indiquer que le mot *sédech* caractérisait les noms royaux de Jérusalem. Il faut noter cependant que les Septante ont lu Adonibézech au lieu d'Adonisédech, ce qui rend cette dernière leçon un peu suspecte. — 4° Josèphe, *Ant. jud.*, I, X, 2; *Bell. jud.*, VI, X; Onkelos et tous les Targums identifient Salem avec Jérusalem. D'après un fragment conservé par Eusèbe, *Præp. Evang.*, IX, 17, t. XXI, col. 708, la rencontre d'Abraham et de Melchisédech aurait eu lieu au Mont Garizim (Ar-Garizim), probablement parce que certains confondaient le Salem de Gen., XXXIII, 18, avec Sichem. Voir Salem 2. Saint Jérôme, par suite de cette même confusion entre le Salem de Gen., XIV, 18, avec celui de Gen., XXXIII, 18, affirme, *Epist.* LXXIII *ad Evang.*, 7, t. XXII, col. 680, que la Salem de Melchisédech est un *oppidum juxta Scythopolim, quod usque hodie appellatur Salem* (*Salumias*, dans l'*Onomasticon*, 1862, p. 323; cf. p. 297), *et ostenditur ibi palatium Melchisedech, et magnitudine ruinarum, veteris operis ostendens magnitudinem;* il l'identifie expressément avec la Salem de Jacob. Mais le saint docteur reconnaît lui-même au commencement de la même lettre, n. 2, col. 677, que les anciens auteurs ecclésiastiques, saint Hippolyte, saint Irénée, Eusèbe de Césarée, *Onomast.*, p. 233, Eusèbe d'Émèse, Apollinaire, Eustathe font tous de Melchisédech un roi de la ville de Jérusalem, appelée d'abord Salem. Bien plus, *Quæst. in Gen.*, XIV, 18, t. XXIII, col. 961, il écrit, sans y contredire : [*Melchisedech*] *rex Jerusalem dicitur, quæ prius Salem appellabatur.* Cf. *Onomasticon,* au mot *Jerusalem,* p. 237. Voir Jérusalem, t. IV, col. 1377. L'opinion de saint Jérôme, plaçant la résidence de Melchisédech près de Bethsan (Scythopolis) se concilie difficilement avec ce qui est raconté Gen., XIV, 17, que le roi de Sodome alla à la rencontre d'Abraham. Il dut y aller quand le vainqueur de Chodorlahomor passa dans son voisinage à Jérusalem, et non remonter jusqu'à Bethsan qui est trop éloignée. Saint Jérôme a placé la capitale de Melchisédech au nord de la Palestine, parce qu'il l'a confondue avec Salim, près d'Ennom, où baptisait saint Jean-Baptiste. Joa., III, 23. Voir Salim 2.

2. SALEM (Septante : Σαλήμ), nom propre de lieu d'après les versions anciennes (Septante, Vulgate, Peschitto). Jacob, à son retour de Mésopotamie, alla de Socoth « à Salem, ville des Sichémites », traduit la Vulgate, Gen., XXXIII, 18. — 1° De nombreux interprètes modernes à la suite du Targum d'Onkelos et de Jonathan, du Samaritain, de l'Arabe, etc., croient que *Šâlêm* du texte hébreu n'est pas un nom propre dans ce passage, mais un substantif commun, signifiant « paix, sécurité » et traduisent : « Jacob arriva en paix à Sichem », c'est-à-dire sans accident, cf. Gen., XXVIII, 21. — 2° D'autres interprètes maintiennent l'exactitude de la traduction ancienne et allèguent en sa faveur qu'aujourd'hui encore il existe à quatre kilomètres et demi environ à l'est de Naplouse (l'ancienne Sichem), et par conséquent sur la route que devait suivre Jacob en venant d'au delà du Jourdain, une localité du nom de Salem, « petit village de deux cents habitants au plus, dit V. Guérin, *Samarie,* t. I, p. 456. Une douzaine de citernes antiques creusées dans les flancs de la colline sont actuellement à sec. Les femmes du village vont chercher de l'eau à un kilomètre de là vers le nord-nord-ouest, à une source appelée *'Aïn-Salem.* Elle s'écoule de dessous un rocher par un petit canal d'apparence antique et est recueillie dans une longue auge monolithe, qui est probablement un ancien tombeau. Le village de Salem répond par son nom et par sa position à l'antique Salem que traversa Jacob arrivant de Mésopotamie, avant de dresser sa tente près de la ville de Sichem. » — 3° Une troisième opinion, soutenue par Eusèbe et non combattue par saint Jérôme dans l'*Onomasticon,* 1862, p. 322-323, 346-347, identifie Salem avec Sichem : Σαλήμ, πόλις Σικίμων, ἥτις ἐστὶ Συχέμ.· — Συχέμ, καὶ ἡ Σικιμά, καὶ ἡ Σαλήμ, πόλις Ἰακώβ. Cette identification ne peut se justifier.

3. SALEM (VALLÉE DE). Les Septante, Judith, IV, 4, mentionnent une vallée de Salem, τὸν αὐλῶνα Σαλήμ, où les Juifs envoyèrent des messagers pour mettre ce pays en défense à l'approche de l'armée d'Holoferne. C'est peut-être la Salamias que mentionne saint Jérôme, *Onomast.*, 1862, p. 323, à huit milles romains (environ douze kilomètres) de Scythopolis ou Bethsan. Cette vallée n'est pas nommée dans la Vulgate.

4. SALEM. Les Septante, Jer., XLVIII, 5, nomment Salem, au lieu de Silo, qu'on lit dans l'hébreu et la Vulgate, Jer., XLI, 5, parmi les villes dont quelques habitants furent tués par Godolias en se rendant à Jérusalem. On peut faire valoir en faveur de la leçon

des Septante que la ville qu'ils appellent Salem est placée entre Sichem et Samarie; cela semble indiquer qu'elle est entre ces deux villes et dans leur voisinage, situation qui ne convient par à Silo, laquelle est plus bas et au sud. Dans ce cas, Salem serait le village de Salim à l'est de Sichem. Voir Salem 2.

SALEMOTH (hébreu : *Šelômôṭ;* Septante : Σαλωμώθ), lévite, père de Jahath et fils d'Isaari ou plutôt descendant d'Isaar, petit-fils de Lévi. Il était chef d'une famille de Lévites, du temps de David. Voir Isaari, t. iii, col. 936. I Par., xxiii, 18; xxiv, 22, 23. Dans le premier passage, le nom est écrit Salomith.

SALEPH (hébreu : *Šâléf;* Septante : Σαλέφ), le second des fils de Jectan, fils d'Héber, descendant de Sem. Gen., x, 26; I Par., i 20. Les Saléphites habitèrent dans l'Arabie le district appelé encore aujourd'hui *Salfiéh*. Voir Jectan, t. iii, col. 1214, 2.

SALICORNE, une des plantes d'où les Hébreux tiraient la soude. Les espèces *Salicorna fructuosa* et *Salicorna herbacea* croissent sur les bords de la mer Morte. Voir Soude. E. Levesque.

SALIM, nom de deux localités dans la Vulgate.

1. SALIM (hébreu : *Ša'ălim;* Septante : Σεγαλίμ), territoire qui tirait sans doute son nom des chacals qui abondaient dans cette région. I Reg., (I Sam.), ix, 4. Saül alla chercher en cet endroit et dans les lieux voisins les ânesses perdues de son père. L'identification en est incertaine, comme celle des autres lieux mentionnés dans le même passage. D'après quelques commentateurs, Salim n'est pas différent de Salébim (Sélébin), dans la tribu de Dan. Voir Salébim. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, p. 318, 319, placent Salim (Saalim) à sept milles à l'ouest d'Éleuthéropolis, mais on pense généralement que cet emplacement est trop éloigné.

2. SALIM (grec : Σαλείμ), localité près de laquelle se trouvait Ennon où saint Jean-Baptiste baptisait. Le site en est incertain. Voir Ennon, t. ii, col. 1809.

SALINES (grec : τοῦ ἁλός λίμναι, « marais de sel »; Vulgate : *salinæ*), marais dans lesquels le sel se dépose, par évaporation de l'eau qui le contient en dissolution. Il y avait des marais de ce genre dans la vallée qui est au sud de la mer Morte, le Ghor. II Reg., viii, 13. Dans sa description de la nouvelle Terre Sainte, Ézéchiel, xlvii, 11, dit que les parties de la mer Morte qui ne seront pas assainies seront abandonnées au sel et deviendront des salines. Les princes prélevaient un impôt sur le produit des salines. Démétrius remit à Jonathas celui qui frappait les marais salants de Palestine. I Mach., xi, 35. H. Lesêtre.

SALINES [VALLÉE DES] (hébreu : *Gê' Mélaḥ;* Septante : Γεσελέμ, Γεμελέδ, κοιλὰς τῶν ἁλῶν, φάραγξ τῶν ἁλῶν; Vulgate : *Vallis Salinarum*), vallée ou ravin tirant son nom des monceaux de sel qui y étaient accumulés. L'Écriture parle d'une seule vallée des Salines, selon les uns, de deux vallées, selon les autres.

1° David, d'après le récit de II Sam. (Reg.), viii, 13, remporta une grande victoire sur Aram; d'après I Par., xviii, 12; cf. lix (lx), 2, sur Édom dans la vallée des Salines. La confusion si facile entre les deux lettres hébraïques ד, *d*, et ר, *r*, explique cette variante importante. D'après un grand nombre d'interprètes, c'est la leçon Édom, אדם, qu'il faut lire dans les Rois, et non ארם, Aram, et dans cette hypothèse, la vallée des Salines où se livra la bataille n'est pas différente de celle où le roi Amasias battit plus tard les Édomites. D'après d'autres, on doit conserver la leçon Aram, qui s'accorde mieux avec l'ensemble du récit et la vallée des Salines où l'armée de David triompha peut être *es-Sabk,* au sud-est d'Alep. R. von Riess, *Bibel. Atlas,* 2e édit., 1887, p. 26.

2° Nous lisons dans IV Reg., xiv, 7, qu'Amasias, roi de Juda, battit les Édomites dans la vallée des Salines, et les Paralipomènes, II, xxv, 11-12, racontant le même événement avec plus de détails, disent : « Amasias... alla dans la vallée des Salines et il battit dix mille hommes des fils de Séir. Et les fils de Juda en saisirent dix mille vivants, et ils les menèrent au sommet d'un rocher, d'où ils les précipitèrent et tous périrent. » Le IVe livre des Rois dit qu'Amasias donna à ce rocher le nom de Jectéhel. On croit assez communément que « le rocher », *has-Séla'*, désigne la ville de ce nom, Pétra. L'emplacement de la vallée des Salines est généralement cherché aux environs de la mer Morte, en particulier au sud, à *Djébel es-Sebcha.* R. von Riess, *Bibel.-Atlas,* p. 26. Il est difficile de concilier les deux opinions : si la bataille fut livrée près de la mer Morte, comment supposer que c'est du haut des rochers de Pétra que les Édomites furent précipités par les soldats d'Amasias, car la distance est trop considérable pour que ces derniers les aient poursuivis si loin. Il semble donc nécessaire d'admettre ou que la bataille n'eut point lieu près de la mer Morte ou que *Séla'* ne désigne pas Pétra. Les données scripturaires sont trop indéterminées pour l'identification certaine de la vallée des Salines.

SALISA (hébreu : *Šališâh;* Septante : Σαλισσά), pays que traversa Saül lorsqu'il cherchait les ânesses perdues de son père Cis. I Reg. (Sam.), ix, 4. L'identification en est incertaine, Saül alla d'abord de Gabaa de Benjamin au nord ou au nord-ouest à la montagne d'Éphraïm, puis à la terre de Salisa et ensuite à la terre de Salim et à la terre de Jémini ou de Benjamin au sud, mais ces déterminations générales, quoique circonscrivant dans des limites assez restreintes les recherches de Saül, sont insuffisantes jusqu'ici pour retrouver avec certitude les localités désignées. On a proposé de reconnaître dans Salisa le territoire de Baalsalisa (t. i, col. 1341), malheureusement la situation de Baalsalisa est elle-même incertaine, quoiqu'il y ait des probabilités en faveur de *Khirbet Sirisia.* Voir t. i, col. 1342.

SALIVE (hébreu : *rîr;* Septante : πτύελον; Vulgate : *saliva, sputum*), liquide sécrété dans la bouche par des glandes spéciales appelées salivaires. Elle est formée d'eau en majeure partie et contient différents sels, entre autres du chlorure de sodium, et en outre des matières organiques, spécialement une substance azotée, appelée ptyaline, qui favorise la conversion des matières féculentes ou amylacées en glucose. La salive a un double rôle : chimiquement, elle aide à la transformation des substances nutritives; physiquement, elle facilite la gustation, la mastication et la déglutition des aliments, elle maintient la souplesse des organes intérieurs de la bouche, surtout de la langue et des cordes vocales. Les glandes salivaires fonctionnent sous l'influence de nerfs qui exagèrent ou modèrent la production de la salive. Les émotions qui ébranlent le système nerveux exercent donc une influence sur cette production de la salive. Sous le coup de certaines émotions, les glandes cessent de fonctionner et la bouche devient sèche; dans d'autres conditions, il y a surproduction de salive, « l'eau vient à la bouche » de quelqu'un qui pense à un aliment agréable, comme s'il s'apprêtait déjà à le manger. — La langue se colle au palais dans les grandes douleurs, Ps. xxii (xxi), 16; cxxxvii (cxxxvi), 6, parce que l'activité des glandes sa-

livaires est arrêtée. La soif attache la langue du nourrisson à son palais, Lam., IV, 4, parce que le sang n'est plus assez riche en liquide pour fournir aux glandes la matière salivaire. Job, VII, 19, en butte aux épreuves, demande le temps d'avaler sa salive, c'est-à-dire équivalemment de respirer, de reprendre haleine, d'accomplir un de ces actes physiologiques qui ne demandent pas beaucoup d'instants et sont nécessaires à la vie. « Avaler sa salive » est une expression proverbiale qui a ce sens chez les Arabes. Cf. Fr. Delitzsch, *Das Buch Job,* Leipzig, 1876, p. 110. Quand David simula la folie chez Achis, roi de Geth, il laissa couler sa salive sur sa barbe, comme les insensés qui n'ont plus conscience de leurs actes. I Reg., XXI, 13. Jésus-Christ, pour rendre la vue à l'aveugle-né, fit de la boue avec de la terre et sa salive et lui en frotta les yeux. Joa., IX, 6. — Sur différents actes dans lesquels intervient la salive, voir CRACHAT, t. II, col. 1099. H. LESÊTRE.

SALLEM (hébreu : *Šillêm,* « rétribution »; Septante : Σολλήμ), quatrième et dernier fils de Nephthali, fils de Jacob. Gen., XLVI, 24. Son nom est écrit dans la Vulgate, Sellem, Num., XXVI, 49, et Sellum, I Par., VII, 13.

SALMA (hébreu : *Śalmâ'*), nom de deux Israélites.

1. SALMA (Septante : Σαλμών), descendant de Juda, ancêtre de David et de Notre-Seigneur, I Par., II, 11, dont le nom est écrit ailleurs Salmon. Voir SALMON.

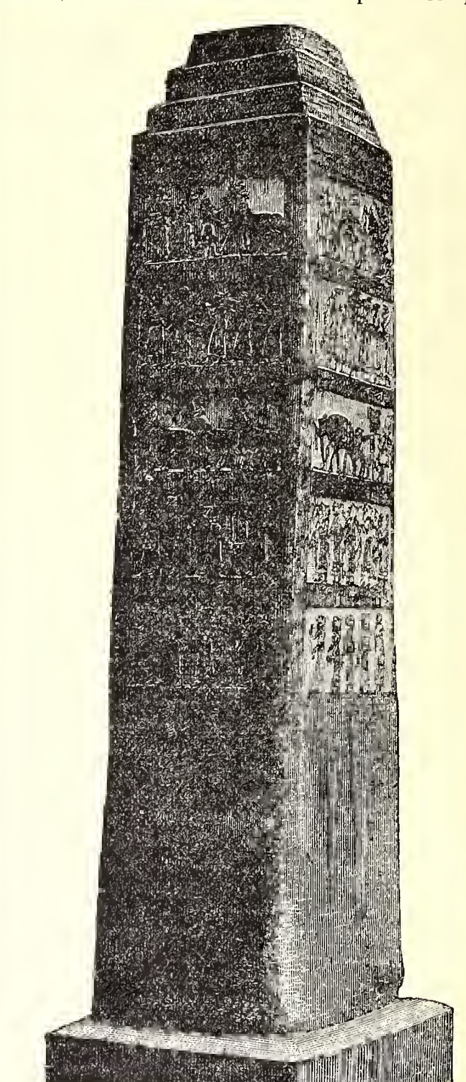
2. SALMA (Septante : Σαλωμών), le second des trois fils de Caleb, fils d'Hur. Il fut le « père », c'est-à-dire qu'il peupla par ses descendants Bethléhem et d'autres localités. I Par., II, 51, 54. — Certains interprètes ne voient qu'un seul personnage dans Salma 1 et 2. Voir Frd. Keil, *Chronik,* 1870, p. 51. Le texte, I Par., II, 51, 54, est obscur et se prête à des interprétations diverses.

SALMANA, nom, dans la Vulgate, de deux rois dont le nom est écrit différemment en hébreu.

1. SALMANA (hébreu : *Śalmunnâ;* Septante : Σαλμανά), le second des deux rois madianites qui envahirent la Palestine du temps des Juges et qui furent battus et mis à mort par Gédéon. Jud., VIII, 5-21. Voir GÉDÉON, t. III, col. 148; MADIANITES, t. IV, col. 535. Le Ps. LXXXII, 11, rappelle cet événement.

2. SALMANA (hébreu : *Šalman;* Septante : Σαλαμάν), nom propre qui se lit une fois dans Osée, X, 14 : « Toutes tes forteresses, [Israël], seront dévastées, comme Salmana dévasta Beth-Arbel. » Osée faisait allusion à un événement connu de ses contemporains, mais oublié depuis. Salmana est, d'après les uns, Salmanasar III, roi d'Assyrie; d'après les autres, un roi de Moab, appelé Šalamanu qui figure sur la liste des tributaires du roi d'Assyrie Théglathphalasar. Voir BETH-ARBEL, t. II, col. 1665. — Quelques commentateurs prennent Salmana comme un nom de lieu, et traduisent « comme fut dévastée Salman-Beth-Arbel, » mais cette opinion n'est pas généralement suivie.

SALMANASAR II, roi d'Assyrie, dont le nom ne se trouve pas dans la Bible, mais en rapport fréquent avec plusieurs rois mentionnés dans l'histoire sacrée ; peut-être cependant est-ce le *Salman* du prophète Osée, X, 14. Roi d'Assyrie, fils et successeur d'Assurnabir-apal, il régna de 858-823 (fig. 282) dans la ville d'Assur (*Kaléh-Serghat*), première capitale de l'Assyrie, puis à Chalé (*Calach-Nimroud*) où il se fit construire un palais dont les inscriptions nous ont conservé le récit de ses conquêtes. La liste des *Limu* ou Éponymes lui attribue 34 années de règne, marquées chacune par une guerre extérieure dont nous trouvons le détail dans ses annales, dont le théâtre fut la Babylonie (*Akkad*), l'Arménie (*Urarthu*), la Syrie (*Khatti*), et l'Asie occidentale jusqu'à Hamath et Damas. C'est dans ces circonstances qu'il entra en contact avec les localités ou les personnages bibliques; Achab d'Israël et Bénadad de Damas, d'ennemis qu'ils étaient primitivement, se sentant menacés tous deux par les conquêtes



282. — Obélisque de Salmanasar II à Nimroud. British Museum.

de l'Assyrie, s'unirent dans un commun effort pour résister à Salmanasar, avec dix autres rois syriens à la tête desquels était le roi d'Hamath, Irkulini. En 854, dans sa 4e année de règne, Salmanasar défit les coalisés à Karkar, mettant en fuite entre autres 1 200 chars montés, et 20 000 hommes d'infanterie de Bénadad de Damas, 2 000 chars et 10 000 hommes d'Achab, 700 chars et 10 000 hommes d'Hamath. — Cette défaite ne découragea pas la coalition, car nous voyons l'an 11 et 14 de Salmanasar deux nouvelles campagnes contre Bénadad de Damas et ses confédérés, qui furent encore mis en fuite, mais sans que les annales donnent plus de détails.

Quatre ans plus tard, la 18e et la 21e années, la guerre recommença entre Salmanasar et les fils ou successeurs

de ces mêmes confédérés en particulier contre Hazael qui régnait à Damas; mais le roi d'Israël d'alors, soit Joram, soit Jéhu, n'est plus mentionné : celui-ci, au contraire, paie fidèlement le tribut à Salmanasar comme on le voit dans l'inscription de l'obélisque avec bas-reliefs et l'inscription dite des Taureaux du palais de Calach. Voir Jéhu, t. III, col. 1246, et t. I, fig. 37, col. 235; t. II, fig. 177, col. 521; fig. 224, col. 631; fig. 547, col. 1661; t. III, fig. 105, col. 431; t. IV, fig. 84, col. 269.

A cette époque Israël était donc vassal de l'Assyrie. Le traité d'alliance et de vassalité devait finir par donner lieu à une conquête et à une destruction finale sous Salmanasar IV. Salmanasar II mourut en 823, laissant le trône à Samsi-Ramman, non sans contestation de la part d'Assur-danin-habal qui avait essayé de se révolter, du vivant même de son père. Plus tard, nous trouvons sur le trône, de 781 à 772, *Salmanasar III* dont la Bible ne dit rien, et auquel la liste des Éponymes et des campagnes attribue en 773 une expédition contre Damas. — G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, 1879, t. II, p. 99-109; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les Empires*, p. 52-95 (où il désigne ce prince sous le nom de Salmanasar III); J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 96-116; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 128-175; t. II, p. 200-201; Scheil, *Inscriptions of Shalmanaser II*, dans *Records of the Past*, 2e sér., t. IV, p. 36-79; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the old Testament*, t. I, 1885, p. 182-201; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 483, 485.

E. Pannier.

SALMANASAR IV (hébreu : שַׁלְמַנְאֶסֶר, *Šalman'esér*; Septante : Σαλαμανασσάρ [dans Tobie, Ἐνεμεσσάρος]; assyrien : *Šalman-ašaridu*; « que [le dieu] Salman fasse prospérer » ou « Salman est le plus puissant »), roi d'Assyrie, le IVe de ce nom, qui régna de 727 à 722, entre Théglathphalasar et Sargon; il régna également sur la Babylonie, sous le nom d'*Ululaa*, Ἰλουλαῖος dans le Canon de Ptolémée. La brièveté de son règne, et peut-être aussi l'accès au trône d'une nouvelle dynastie avec Sargon, expliquent pourquoi nous ne possédons pas de textes historiques émanant de ce prince; un contrat d'intérêt privé et un poids de bronze seuls portent son nom. Par contre la liste des *Limu* ou Éponymes lui attribue cinq années de règne; la liste annuelle des campagnes nous apprend qu'il vécut en paix en 726, mais que durant les années 725, 724, 723 il fit la guerre à des peuples dont le nom a disparu : la chronique babylonienne lui attribue également cinq années de règne sur Akkad (Babylonie) et sur l'Assyrie, pendant lesquelles fut détruite la ville de Sabazaïn (Samarie? — Sepharvaïm?). La Bible et l'historien Josèphe comblent ces lacunes : nous lisons II (IV) Reg., XVII, 1-6 : « Osée, fils d'Éla, commença à régner à Samarie... Salmanasar, roi d'Assur, monta contre lui, et Osée fut son vassal et lui paya tribut. Puis le roi d'Assur découvrit une conspiration d'Osée qui avait envoyé des messagers à Sua (hébreu : סוא, *Sô'*, à lire évidemment Sévèh, *Šabie* dans les textes de Sargon, *Sabaka*, Sabacon), roi d'Égypte, et cessa de payer le tribut annuel au roi d'Assur; et celui-ci l'enferma et le lia en prison. Et le roi d'Assur monta dans tout le pays; et il monta à Samarie et il l'assiégea pendant trois ans. La neuvième année d'Osée, le roi d'Assur prit Samarie et emmena Israël captif en Assyrie. » D'autre part, Ménandre, cité par Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIII-XIV, nous apprend que Salmanasar envahit une première fois toute la Phénicie et la remit sous le joug; mais Tyr s'étant révoltée de nouveau, Salmanasar revint pour s'en rendre maître; cette ville étant séparée du continent, le roi d'Assyrie se composa une flottille de soixante vaisseaux pris aux ports phéniciens de la côte : mais douze navires tyriens suffirent à les détruire. Salmanasar essaya alors de réduire la ville en la bloquant et en lui coupant ses conduites d'eau potable; mais les Tyriens soutinrent le siège cinq années durant, ayant recueilli l'eau de pluie dans des citernes. Nous ignorons l'issue de cette campagne en ce qui concerne Salmanasar, car la citation de Ménandre dans Josèphe ne va pas plus loin.

Les renseignements donnés par la Bible et l'historiographe sont absolument parallèles : il y eut deux campagnes de Salmanasar en Palestine et en Phénicie, la première lors du refus du tribut annuel par Osée et les Phéniciens, déjà asservis par Théglathphalasar; les révoltés furent promptement contraints de rentrer dans le devoir, apparemment dès la deuxième année du monarque assyrien. Mais bientôt, à Tyr et à Samarie, on se souleva de nouveau; la Bible nous apprend à quelle occasion : Sévéh d'Éthiopie s'était emparé de l'Égypte jusqu'au Delta; témoins de ces succès, les princes asiatiques s'imaginèrent trouver dans ce conquérant un sûr appui ontre l'Assyrie. Salmanasar ne laissa pas à la coalition le temps d'exécuter ses projets : Osée tomba aux mains de son suzerain, et disparut en prison. Toutefois Samarie n'en continua pas moins de résister à l'assiégeant; mais elle finit par succomber en 722, et fut détruite par l'ennemi. La Bible est d'accord sur la date de l'événement, avec les textes cunéiformes du roi Sargon, mais elle ne nomme pas le vainqueur. Les inscriptions de Salmanasar lui-même nous faisant défaut, il faut expliquer, pour établir l'harmonie complète, le texte hébreu et le récit assyrien. En différents passages, Sargon revendique le siège et la prise de la ville, sa destruction, la déportation des habitants, leur installation en des pays lointains, les tributs prélevés sur eux : tout cela durant les quelques mois, *ina riš šarrutiya*, qui précédèrent sa première année officielle et complète. Il est très admissible qu'une partie de ces faits aient eu leur exécution sous le règne et pour le compte de son prédécesseur, quoique peut-être avec le concours de Sargon comme général; monté sur le trône, Sargon aura revendiqué pour lui toute la campagne. Oppert a essayé de documenter ce partage entre les deux rois assyriens, en faisant remarquer que la destruction de la ville de *Sabaraïn*, placée par la Chronique babylonienne dans le règne de Salmanasar, pouvait précisément confirmer cette hypothèse à cause de la ressemblance des caractères *ba* et *ma*, et de la divergence des transcriptions entre la Chronique et les textes assyriens. — On peut aussi trouver la conciliation du côté du texte hébreu; l'annaliste du règne d'Osée ne donne le nom de Salmanasar qu'au début du récit; dans le reste de la narration il mentionne cinq fois en termes généraux *le roi d'Assur*; le même récit est donné au chapitre suivant, IV Reg., XVIII, 9-10; mais le verbe qui indique la prise de la ville, au lieu du singulier, est au pluriel, *ilkidu*, comme s'il ne se rattachait plus au sujet des verbes précédents, Salmanasar. On peut donc admettre que *le roi d'Assur*, non nommé, ỳ. 11, est un autre personnage. — La solution définitive ne pourra être donnée que si l'on découvre un jour les annales de ce prince. G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, 1879, t. II, p. 135-139; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les Empires*, p. 209-216, où il désigne ce prince sous le nom de Salmanasar V, comme J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 149-150; Schrader, *Keilinschriftliche Bibliotek*, t. II, p. 32-33; p. 276-277; Schrader-Whitehouse, *The Cuneiform Inscriptions and the old Testament*, t. I, 1885, p. 258 267; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 543 595.

E. Pannier.

SALMERON Alfonso, le quatrième et le plus jeune des premiers compagnons de saint Ignace de Loyola,

né à Tolède en 1514 ou 1515, mort à Naples le 13 février 1585. Ce fut à Paris qu'il s'attacha à saint Ignace en 1534. Il fit la première fondation de l'ordre des Jésuites à Naples en 1551. Les papes lui confièrent des missions importantes. Il prit une grande part aux travaux du concile de Trente, où il fut théologien des papes Paul III, Jules III, Pie IV. Il a laissé des *Commentarii in Evangelicam historiam,* etc., 16 in-f°, Madrid, 1598-1602; Cologne, 1602, 1612. Ce sont moins des commentaires que des dissertations théologiques, mais ils ont une vraie valeur exégétique. Voir Ignacio Torrès, *Vida del siervo de Dios P. Alonso Salmeron, escrita en lengua italiana por el P. José Boero,* Barcelone, 1887.

SALMIAS (hébreu : *Šélémyâh;* Septante : Σελεμία [Voir Sélémias]), un des fils des descendants de Bani qui furent obligés, du temps d'Esdras, d'abandonner leurs femmes étrangères. I Esd., x, 39.

SALMON (hébreu : *Śalmôn;* Septante : Σαλμών), fils de Naasson, de la tribu de Juda, ancêtre de Booz et de David. Ruth, iv, 20, 21; I Par., ii, 11; Matth., i, 4, 5; Luc., iii, 32. Son nom est diversement écrit en hébreu, *Śalmâ',* I Par., ii, 11; *Śalmâh,* Ruth, iv, 20.

SALMONA (hébreu : *Ṣalmônâh;* Septante : Σελμωνά), campement des Israélites dans le désert, à l'époque de l'exode, entre la montagne de Hor et Phunon. Num., xxxiii, 41-42. Le site en est inconnu. Cette station, dit le P. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1900, p. 284, « doit être placée normalement entre la mer et Fenân (voir Phunon, col. 337), à peu près à la ligne de partage des eaux, mais aucun voyageur ne signale ce nom. »

SALMONE (Σαλμώνη), promontoire de l'ile de Crète, situé tout à fait à l'extrémité nord-est, en face de Cnide et de Rhodes. Strabon, X, iii, 20. Voir la carte de l'ile de Crète, t. ii, col. 1113-1114. — Nous lisons, Act., xxvii, 7, que le navire alexandrin qui conduisait saint Paul à Rome passa devant Salmoné. Le récit fournit quelques détails interessants, surtout dans le texte grec. Après avoir quitté le port de Myre, Act., xxvii, 5 (Vulgate : Lystres), on était arrivé avec peine en face de la pointe de Cnide, à l'extrémité occidentale de l'Asie Mineure; là on reçut de bout le vent du nord-ouest, de sorte qu'il devint impossible de continuer le voyage en suivant la ligne directe, qui passait au nord de la Crète et au-dessous de la Morée. Le capitaine changea donc sa direction, et résolut, après avoir franchi le promontoire de Salmone, de s'abriter sous l'ile de Crète. — La plupart des géographes contemporains identifient Salmone avec le cap Sidéro, qui occupe la pointe nord-est de l'île. D'autres, moins bien, le placent plus au sud, et le confondent avec le promontoire nommé Plaka. — Voir K. Höck, *Kreta, ein Versuch zur Aufhellung der Mythologie und Geschichte,* 3 in-8°, Gœttingue, 1823-1828, t. i, p. 427-428; James Smith, *Voyage and Shipwreck of St. Paul,* in-8°, Londres, 1848, p. 35-37; 2e édit., p. 74-75; C. Bursian, *Geographie von Griechenland,* in-8°, t. ii, Leipzig, 1862, p. 575-576; T. Sprait, *Travels and Researches in Crete,* 2 in-8°, t. i, Londres, 1865, p. 189-190; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., p. 328-329.

L. Fillion.

SALO (hébreu : *Sallû';* Septante : Σαλώμ), fils de Mosollam, de la tribu de Benjamin, qui habita Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. I Par., ix, 7. Il est appelé Sellum dans II Esd., xi, 7.

SALOM (Septante : Σαλώμ), père d'Helcias le grand-prêtre, fils et successeur de Sadoc II dans le souverain pontificat. Baruch, i, 7. Il est appelé Sellum dans I Par., vi, 12-13. Voir Sellum 8.

SALOMÉ (Σαλώμη, de l'hébreu *šalôm,* « paix », et signifiant : « pacifique »), nom de la femme de Zébédée et de la fille d'Hérodiade.

1. SALOMÉ, femme du pêcheur galiléen Zébédée, mère des apôtres Jacques et Jean. Elle est mentionnée dans les Évangiles, tantôt directement sous son nom, Marc., xv, 40, et xvi, 1, tantôt par la périphrase « mère des fils de Zébédée », Matth., xx, 20, et xxvii, 58. Cf. Matth., xxvii, 56; Marc., xv, 40.

I° *Salomé dans les Évangiles.* — Les biographes de Notre-Seigneur parlent d'elle en quatre circonstances différentes. — *a*) Ils nous apprennent d'abord qu'elle était du nombre des saintes femmes qui accompagnèrent Jésus durant quelque temps dans ses voyages de prédication, et qui subvenaient généreusement à son entretien et à celui de ses disciples. Cf. Marc., xv, 40-41; Luc., viii, 2-3. Il suit de là qu'elle et son mari jouissaient d'une certaine aisance. — *b*) Il est aussi question d'elle à l'occasion de la demande ambitieuse qu'elle adressa au Sauveur pour ses fils. Matth., xx, 20-21. Requête imparfaite, qui valut à Salomé le juste blâme de Jésus. — *c*) Avec les autres saintes femmes, elle suivit Notre-Seigneur de la Galilée à Jérusalem, lorsqu'il s'y rendit pour la dernière pâque de sa vie, et elle fut le témoin courageux de son crucifiement et de sa mort. Cf. Matth., xxvii, 55-56; Marc., xv, 40-41. — *d*) De grand matin, le jour de la résurrection du Sauveur, elle alla au sépulcre avec ses amies; elle fut ainsi une des premières à constater qu'il était vide, et à apprendre de la bouche de l'ange que Jésus était vraiment ressuscité. Cf. Matth., xxvii, 56; Marc., xvi, 1.

2° *Salomé et la tradition.* — Les anciens auteurs ecclésiastiques ont émis plusieurs opinions au sujet de la mère des fils de Zébédée. Ils la regardent : — *a*) comme la fille de saint Joseph par un premier mariage. C'est en particulier le sentiment de saint Épiphane, *Adv. hær.,* lxxviii, 9, t. xlii, col. 712. Voir aussi Cotelier, *Ad Constitut. apost.,* lib. iii, c. 66, édit. Clerici, ii, p. 280. — *b*) Comme la fille de Cléophas, lequel aurait été frère de saint Joseph. Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.,* iii, 11; iv, 22, t. xx, col. 248, 380. Cette interprétation s'appuie en partie sur les mots « Marie de Cléophas », Joa., xix, 25; mais ils désignent, d'après l'explication la plus naturelle et la plus commune, la femme et non pas la fille de Cléophas. — *c*) Comme la fille du prêtre Zacharie, père de saint Jean-Baptiste, qui aurait été aussi le frère de saint Joseph. L'historien Nicéphore cite en ce sens Hippolyte de Porto, *H. E.,* ii, 3, t. cxlv, col. 760. Voir aussi J. K. Thilo, *Codex apocryphus Novi Testam.,* in-12, Leipzig, 1832, p. 362-364, note. Il est impossible de se prononcer sur ces divers sentiments.

3° *Salomé et la sainte Vierge.* — D'après d'assez nombreux exégètes contemporains, presque tous protestants, la mère des apôtres Jacques et Jean aurait été la sœur de Marie, mère de Jésus. Ils allèguent comme preuve principale le passage Joa., xix, 25, où nous lisons : « Auprès de la croix de Jésus se tenaient sa mère, et la sœur de sa mère, Marie (femme) de Cléophas, et Marie Madeleine. » Suivant eux, ce texte désignerait quatre saintes femmes, groupées deux à deux : dans le premier groupe, nous aurions la sainte Vierge et sa sœur, dont le nom ne serait pas mentionné; dans un second groupe, Marie, femme de Cléophas, et Marie Madeleine. Comme, d'autre part, les synoptiques signalent la présence de Salomé au Calvaire, cf. Matth., xxvii, 56, et Marc., xv, 40, on a conclu qu'elle ne diffère pas de la sœur de la sainte Vierge. La *Peschito* et la traduction persane, ajoute-t-on, favol-

risent cette interprétation, car elles ont inséré la conjonction *et* avant les mots « Marie de Cléophas ». Voir, en faveur de ce sentiment, Wieseler, *Die Söhne Zebedäi Vettern des Herrn*, dans les *Studien und Kritiken*, 1840, p. 648-694, et les commentaires d'Ewald, Lücke, Luthardt (2e édit.), Meyer, Westcott, etc., sur Joa., XIX, 25. Ces auteurs disent encore que, dans l'hypothèse où Salomé aurait été si étroitement unie à la mère de Jésus, on s'expliquerait mieux, d'un côté, l'affection spéciale dont le Sauveur entoura les fils de Zébédée, qui auraient été ses cousins germains, et, d'un autre côté, la hardiesse de la requête de Salomé, Matth., XX, 20-21. On comprendrait mieux aussi pourquoi le divin Maître, sur le point d'expirer, confia de préférence sa mère à saint Jean. — Mais il faut avouer que les preuves formelles et décisives de cette parenté font entièrement défaut, car celles qui viennent d'être rapportées sont loin de constituer un argument solide. Aucun manuscrit grec ne contient la conjonction *et* au passage indiqué; dans les versions où on la trouve, elle a été introduite arbitrairement. La tradition, nous l'avons vu, est tout aussi muette que les Évangiles sur la parenté en question, et pourtant il semble que, si elle eût existé, les écrits apostoliques auraient difficilement omis de la signaler. Ne disent-ils pas clairement que saint Jacques le Mineur et saint Jude étaient les « frères », c'est-à-dire, les cousins de Jésus? Cf. Gal., I, 18; Jud., I, 1, etc. Aussi, à la suite de saint Jean Chrysostome, de saint Jérôme, de saint Thomas d'Aquin, etc., les commentateurs catholiques ont-ils toujours admis, presque à l'unanimité, que le texte Joa., XIX, 25, ne désigne pas quatre personnes, mais trois seulement : la mère de Jésus; sa sœur, qui aurait porté comme elle le nom de Marie — sans doute avec un second nom permettant de les distinguer facilement — et qui serait devenue la femme de Cléophas ou Alphée; enfin Marie Madeleine. Dans Routh, *Reliquiæ sacræ*, I, 6, on lit ce fragment, qui remonte peut-être à Papias : *Istæ quatuor in evangelio reperiuntur :... Maria Jacobi minoris et Joseph mater, uxor Alphæi, soror fuit Mariæ matris Domini quam Cleophæ Joannes nominat.* — Voir. C. Fouard, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, 2e édit., Paris, 1892. t. II, p. 420; Le Camus, *La vie de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1887, t. III, p. 343; P. Schanz, *Commentar über das Evangel. des heil. Johannes*, in-8o, t. II, Tubingue, 1885, p. 557; Knabenbauer, *Evangelium sec. Joannem*, in-8o, Paris, 1898, p. 543; F. X. Pölzl, *Kurzgefasster Commentar zu den vier Evangelien*, t. IV, Graz, 1892, p. 319; L.-Cl. Fillion, *Saint Jean l'évangéliste, sa vie et ses écrits*, in-12, Paris, 1907, p. 5-8.

L. FILLION.

2. **SALOMÉ**, fille d'Hérodiade et d'Hérode-Philippe, lequel était fils d'Hérode le Grand par la seconde Mariamne (t. III, col. 639-640), et qui vécut en simple particulier à Jérusalem. Voir HÉRODE-PHILIPPE Ier, t. III, col. 649. Elle est mentionnée, mais sans être nommée, dans les Évangiles. Pendant un repas qu'Antipas donnait pour fêter l'anniversaire de sa naissance, elle dansa devant lui et devant ses convives. Le roi charmé lui promit de lui accorder tout ce qu'elle lui demanderait; elle demanda, à l'instigation de sa mère, la tête de Jean-Baptiste. Ce qui lui fut accordé. Marc., VI, 22-28; Matth., XIV, 6-11. — Salomé épousa un peu plus tard son oncle, le tétrarque de l'Iturée et de la Trachonitide, nommé aussi Hérode-Philippe (voir t. III, col. 649-650). Cf. Luc., III, 2. Lorsqu'il fut mort, elle épousa en secondes noces Aristobule, roi de Chalcis, qui appartenait aussi à la famille d'Hérode (t. III, col. 639-640). De ce second mariage elle eut trois fils, Hérode, Agrippa et Aristobule. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, V, 4; XX, VIII, 4; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., t. I, Leipzig, 1901, p. 441-442. D'après Nicéphore, *H. E.*, I, 20, t. CXLV, col. 692, elle serait morte d'une manière tragique, du vivant de sa mère : tandis qu'elle traversait une rivière dont la surface était gelée, elle serait tombée dans l'eau jusqu'au cou, et la glace, se resserrant, lui aurait tranché la tête. Mais ce n'est là qu'une légende sans consistance.

L. FILLION.

SALOMI, nom de deux Israélites.

1. **SALOMI** (hébreu : *Šelômi*, « pacifique »; Septante : Σελεμί), père d'Ahiud, de la tribu d'Aser. Son fils fut chargé de représenter sa tribu dans le partage de la Terre Promise. Num., XXXIV, 27. Voir AHIUD 1, t. I, col. 295.

2. **SALOMI** (grec : Σαλώμ), nom, dans I Mach., II, 26, du père de Zambri. Il est appelé Salu, Num., XXV, 14.

SALOMITH (hébreu : *Šelômiṯ*, « pacifique »), nom de sept Israélites, cinq hommes et deux femmes, dans le texte hébreu. Une de ces femmes est appelée dans la Vulgate Salumith, Lev., XXIV, 11; un homme, Selomith, I Esd., VIII, 10; et un autre homme Sélémith, I Par., XXVI, 25-26. Voir ces noms.

1. **SALOMITH** (Septante : Σαλωμεθί), fille de Zorobabel, fils de Phadaïa, prince de Juda, sœur de Mosollam et d'Hananias. I Par., III, 19.

2. **SALOMITH** (Septante : Σαλωμίθ), fils de Séméi, descendant de Gerson, de la tribu de Lévi, chef des Gersonites sous le règne de David. I Par., XXIII, 9. Il est possible qu'au ŷ. 10, il faille lire Salomith au lieu de Séméi. Voir SÉMÉI, père de Léheth.

3. **SALOMITH** (Septante : Σαλωμώθ), lévite, chef de la famille d'Isaar du temps de David. I Par., XXIII, 18. Son nom est écrit Salémoth. I Par., XXIV, 22. Voir SALÉMOTH, col. 1373; ISAAR 1, t. III, col. 936.

4. **SALOMITH** (Septante : Σαληµώθ), fils, ou, d'après quelques commentateurs, fille de Roboam, roi de Juda, et de Maacha. II Par., XI, 20.

SALOMON (hébreu : *Šelomôh*; Septante : Σωλωμών; Nouveau-Testament : Σολομών), fils et successeur de David. Il régna de 1015 à 975, d'après l'ancienne chronologie, mais d'après le synchronisme des documents assyriens, à une époque postérieure. Ces dates doivent être abaissées probablement d'une quarantaine d'années.

I. SES PREMIÈRES ANNÉES. — 1o *Sa naissance.* — Salomon naquit de David et de Bethsabée. Onze fils sont attribués à David pendant sa royauté à Jérusalem; ils sont nommés dans l'ordre suivant : Samua, Sobab, Nathan, Salomon, etc. II Reg., V, 14. D'autre part, ces quatre premiers fils ont Bethsabée pour mère. I Par., III, 5; XIV, 4. Il faudrait donc conclure de ces trois textes que Salomon a été le quatrième fruit de cette union et non le second, comme le donnerait à supposer un autre passage. II Reg., XII, 24. Samua serait alors le fils de l'adultère, mort peu après sa naissance; Sobab serait le second fils, dont il n'est plus question par la suite et qui mourut peut-être en bas-âge; le troisième, Nathan, devint la souche d'une descendance qui aboutit à Joseph, fils de Marie, Luc., III, 31; cf. J. Geslin, *Nouvel essai d'interprétation des deux généalogies de Jésus*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 1er déc. 1908, p. 362; Salomon viendrait au quatrième rang. On ne peut pas dire que Salomon occupe cette place parce qu'aussitôt après l'historien veut faire sa généalogie. I Par., III, 5, 10. L'observation ne s'ap-

plique pas aux deux autres passages. II Reg., v, 14; I Par., xiv, 4. Il est donc probable qu'après avoir parlé de la mort du premier fils, l'historien des Rois passe sous silence les deux suivants, pour en venir immédiatement à celui qui fut le plus célèbre et dont il a à raconter l'histoire. — D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, xiv, 2; VIII, i, 1, Salomon était νεώτατος παῖς et νέος τὴν ἡλικίαν ἔτι ὤν, encore très jeune, quand il eut à succéder à son père. Il serait monté sur le trône à quatorze ans et l'aurait occupé quatre-vingts. *Ant. jud.*, VIII, vii, 8. Le second chiffre double celui de la Bible; le premier ne peut donc inspirer confiance, ni suppléer au silence des auteurs sacrés sur la date de la naissance de Salomon. On ne peut davantage accepter l'assertion de S. Jérôme, faisant arriver Salomon sur le trône à douze ans. *In Is.*, ii, 3, t. xxiv, col. 63. On suppose plus vraisemblablement que le prince avait une vingtaine d'années quand il devint roi. III Reg., iii, 7. Cf. Meignan, *Salomon*, Paris, 1890, p. 20. Il naquit donc vers la vingtième année du règne de David qui dura quarante ans. A cette date, David régnait depuis treize ans à Jérusalem. III Reg., ii, 11. Il est à croire que son union avec Bethsabée n'avait pas tardé longtemps après son installation dans la nouvelle capitale. Entre la huitième et la vingtième année de son règne, David avait eu le temps, par conséquent, d'avoir plusieurs fils de Bethsabée, et Salomon serait en réalité le plus jeune d'entre eux.

2° *Son nom.* — Le nom de Salomon vient de *šâlôm*, qui signifie « paix » et « santé ». Comme les Hébreux s'inspiraient souvent des circonstances pour choisir un nom à leurs enfants, il y a lieu de penser que le nom de Salomon reflète une époque de prospérité et de paix dans le règne de David, telle que celle qui s'écoula entre la guerre contre les Ammonites et la révolte d'Absalom. Il signifie « pacifique », comme le grec Εἰρηναῖος, Irénée, et l'allemand *Friedrich*, Frédéric. Il avait été choisi par David; il prévalut sur celui de *Yedîdyâh*, « aimé de Jéhovah », que lui attribua le prophète Nathan. II Reg., xii, 25.

3° *Son éducation.* — Plusieurs influences heureuses s'exercèrent sur la jeunesse du prince. David, dont les premières années avaient été si dures, si mouvementées, si périlleuses, fit élever son fils dans le calme de sa nouvelle cour. Il veilla à ce qu'une éducation en rapport avec sa condition lui fût donnée. On instruisit donc le jeune prince aussi bien qu'on pouvait le faire à cette époque. Les indications de la Sainte-Écriture sur la suite de son règne montrent qu'on lui apprit la science des lois, la poésie, la science naturelle de l'époque et cette philosophie à la fois théorique et pratique qui se formulait en sentences brèves, mais de forme originale et vive. Cette culture ne pouvait produire que d'excellents effets sur une intelligence éveillée et heureusement douée, comme était celle du jeune prince. Sa mère, Bethsabée, paraît avoir été, à la suite de sa faute et de son repentir, une femme de sens et de bon conseil. Elle exerça sur son jeune fils une influence profitable, que ne gênaient en rien les habitudes de la cour de David. Car les rois israélites n'imposaient nullement aux femmes cet esclavage et cet abaissement qui étaient de règle dans les harems orientaux. Bethsabée put donc se consacrer en toute liberté au soin physique et moral de son fils. Elle y fut puissamment aidée par le prophète Nathan, qui avait salué dans l'enfant naissant le « bien-aimé de Jéhovah », et qui aidera un jour le jeune homme à recueillir la couronne paternelle. Le prophète s'appliqua sans nul doute, de concert avec David sincèrement revenu à la fidélité envers Dieu, à développer la piété dans le cœur du prince. Ses efforts furent couronnés de succès, au moins pendant la jeunesse et la première partie du règne de Salomon. — A cet enseignement théorique s'ajoutèrent les leçons de l'expérience. Les guerres de David étaient terminées quand Salomon vint au monde. Celui-ci n'acquit donc de connaissances militaires qu'au contact des vaillants hommes qui avaient guerroyé avec son père. Si jeune pourtant qu'il fût alors, il dut être témoin attentif et douloureusement impressionné de la révolte d'Absalom, de la fuite et des épreuves de son père et des calamités qui furent la conséquence de l'ingratitude de son frère aîné. — Des chiffres transcrits par les auteurs sacrés, résulte un fait qui ne laisse pas que d'étonner. Salomon régna quarante ans. III Reg., xi, 42. Son fils Roboam avait quarante et un ans quand il lui succéda. III Reg., xiv, 21; II Par., xii, 13. Il était donc né un an avant que Salomon ne devînt roi, ce qui suppose une chose très naturelle en soi, le mariage du jeune prince vers l'âge de dix-huit ans. Mais Roboam avait pour mère Naama, l'Ammonite. III Reg., xiv, 21; II Par., xii, 13. Les Ammonites étaient exclus à jamais de l'assemblée d'Israël. Deut., xxiii, 3. Bien que les mariages avec des Chananéennes fussent seuls formellement défendus, Deut., vii, 3, ceux que l'on contractait avec d'autres étrangères n'étaient pas vus de bon œil, au moins après la captivité. I Esd., ix, 1, 2; x, 1-17. Néhémie dit même à ceux qui avaient épousé des Azotiennes, des Ammonites et des Moabites : « N'est-ce pas un péché de ce genre qu'a commis Salomon, roi d'Israël ? » II Esd., xiii, 26. Comment David, Bethsabée et Nathan ont-ils laissé le jeune Salomon prendre une étrangère plutôt qu'une fille d'Israël? On l'ignore. Toujours est-il que la chose ne dut pas paraître alors aussi anormale que dans la suite, car les historiens sacrés ne font aucune remarque à ce sujet.

II. Inauguration du règne. — 1° *Désignation de Salomon.* — Dieu avait promis à David que sa postérité régnerait après lui et qu'un fils, qui lui succéderait, bâtirait une maison à son nom. II Reg., vii, 12, 13. Mais ce successeur n'avait pas été désigné tout d'abord. Aussi l'un des fils que David avait eus à Hébron, Absalom, le troisième d'entre eux, né de Maaca, fille du roi de Gessur, intrigua-t-il pour s'assurer la succession de son père. II Reg., xv, 1-6. Il finit même par se révolter ouvertement, obligea David à s'enfuir au delà du Jourdain, s'installa à Jérusalem, mais ensuite fut défait dans la forêt d'Éphraïm et périt de la main de Joab. II Reg., xviii, 6-15. Cette révolte décida probablement David à prendre des mesures pour désigner son successeur. Il promit à Bethsabée que son fils Salomon serait roi après lui. III Reg., i, 13. Lui-même attribua ensuite ce choix à Jéhovah, sans doute parce que Nathan avait contribué à le lui inspirer. I Par., xxviii, 5, 6. Mais ce choix ne paraît pas avoir été divulgué au moment où il fut arrêté. Les intrigues du frère aîné de Salomon, Adonias, hâtèrent l'avènement du fils de Bethsabée au trône. Voir Adonias, t. i, col. 224.

2° *Sacre de Salomon.* — David ayant été prévenu qu'Adonias se faisait proclamer roi, le prêtre Sadoc et le prophète Nathan, sur son ordre, firent monter Salomon sur la mule du roi, et, accompagnés de la garde royale, commandée par Banaïas, et d'une foule de peuple, ils le conduisirent à la fontaine de Gihon, située dans la vallée du Cédron, à quatre cents mètres au-dessus d'En-Rogel. Voir la carte, t. iii, fig. 249, col. 1355. Là, le prêtre Sadoc oignit Salomon, on sonna de la trompette, tout le peuple cria : Vive le roi Salomon ! et on reconduisit le prince avec de grandes acclamations pour le faire asseoir sur le trône. — Le bruit des trompettes et, aussitôt après, la nouvelle de ce qui venait d'être accompli terrifièrent Adonias, qui courut saisir les cornes de l'autel, pour se garantir contre une exécution possible. Exod., xxi, 14. Salomon l'épargna, à condition qu'il se montrât loyal et se tînt tranquille. III Reg., i, 38-53.

3° *Les instructions de David.* — Instruit par cette seconde tentative d'usurpation, David, avant de mourir, tint à signaler à son jeune successeur les mesures qu'il aurait à prendre pour affermir sa royauté. Il lui fallait en premier lieu être fidèle au service de Jéhovah. Puis, il aurait à traiter sévèrement Joab, le meurtrier d'Abner et d'Amasa et le fauteur des prétentions d'Adonias; il en serait de même pour Séméï, qui avait montré tant de violence contre lui. De tels personnages ne pouvaient être que des causes de trouble pour le nouveau règne. II Reg., II, 1-9. David ajouta d'autres recommandations relatives à la construction du Temple futur. Il provoqua les offrandes de son peuple, en vue de l'œuvre à entreprendre, et demanda qu'on secondât son fils, encore jeune. I Par., XXIX, 1. Il fit offrir devant tout le peuple de grands sacrifices à Jéhovah, suivis de festins pendant lesquels Salomon fut de nouveau proclamé roi. On l'oignit encore et l'on fit de même pour Sadoc, qui devint grand-prêtre à la place d'Abiathar, compromis dans le complot d'Adonias. I Par., XXIX, 20-25. David pouvait maintenant mourir : il laissait un successeur incontesté sur un trône affermi. En faisant renouveler solennellement la cérémonie du sacre, hâtivement accomplie une première fois à la fontaine de Gihon, il avait assuré au nouveau roi la consécration définitive de sa royauté.

III. LES PREMIERS ACTES DU RÈGNE. — 1° *Les mesures de rigueur.* — Pour obéir aux instructions de son père, Salomon surveilla de très près ceux dont la conduite passée pouvait constituer une menace pour son autorité. Adonias, par de nouvelles intrigues, courut lui-même au-devant du châtiment. Il chercha à avoir pour femme Abisag, la Sunamite, la dernière qui avait appartenu à David. III Reg., I, 3, 4. C'était vouloir se créer un titre à la royauté. Salomon le fit mettre à mort, parce qu'il ne voulait pas que son règne fût troublé comme celui de son père l'avait été par la révolte d'Absalom. David avait eu des fils nombreux, dont beaucoup étaient les aînés de Salomon. Il y avait là un danger à écarter, car chacun d'eux pouvait se croire des droits à régner. En faisant périr résolument le plus audacieux, le roi donna à tous les autres un avertissement nécessaire et efficace. — Le grand-prêtre Abiathar avait trempé dans le complot d'Adonias et il avait été remplacé par Sadoc, du temps même de David. I Par., XXIX, 22. Salomon respecta sa vie, mais il le chassa, afin qu'il ne remplît plus ses fonctions. Ainsi se réalisait une prophétie de Samuel à Héli sur le sort réservé aux descendants de ce dernier. I Reg., II, 30-36. — Vint ensuite le tour de Joab, l'autre complice d'Adonias. Il eut beau chercher un refuge auprès de l'autel, comme avait fait jadis Adonias; Salomon l'y fit frapper par Banaïas. — Restait Séméi, l'ancien adversaire de David. II Reg., XVI, 5-13. Il était de Bahurim, où il possédait de grandes propriétés, et commandait à mille hommes de Benjamin. Pour l'isoler de ceux qu'il aurait pu soulever, Salomon lui prescrivit de se fixer à Jérusalem et de ne jamais passer le Cédron, sous peine de mort. Séméi accepta la condition. Mais, trois ans après, il s'échappa pour aller chercher à Geth deux de ses esclaves qui s'y étaient enfuis. A son retour, il fut mis à mort par ordre du roi, conformément à la convention qu'il avait acceptée lui-même. — Ces exécutions peuvent sembler sévères; mais il faut reconnaître qu'elles étaient justifiées et qu'elles assurèrent à Salomon et à la nation quarante années de tranquillité intérieure, malgré les causes de mécontentement qui se produisirent dans la suite du règne. Elles étaient d'ailleurs conformes aux mœurs orientales, dans un pays où l'autorité ne s'imposait efficacement que par la force. Par contre, Salomon n'eut garde d'oublier la recommandation que son père lui avait faite en faveur de la famille de Berzellaï. II Reg., II, 7. Voir CHAMAAM, t. II, col. 516.

2° *Le mariage avec la fille du pharaon.* — L'historien des Rois place ce mariage au début du règne. III Reg., III, 1. Salomon crut qu'il était de bonne politique de s'allier avec le pharaon d'Égypte. David avait jadis assujetti le pays d'Édom. II Reg., VIII, 13, 14. Mais un prince de la famille royale iduméenne, Adad, avait réussi à fuir en Égypte, où le pharaon l'avait accueilli avec bienveillance et lui avait même accordé pour épouse une sœur de sa femme, la reine Taphnés. Quand Adad apprit la mort de David et l'exécution de Joab, il revint dans son pays, malgré les observations du roi d'Égypte, et « fit du mal » au royaume israélite, en même temps que Razon de Damas, « qui fut un ennemi d'Israël pendant toute la vie de Salomon. » III Reg., XI, 14-25. Pour empêcher Adad d'abuser contre lui de l'alliance égyptienne, Salomon songea naturellement à s'assurer un appui en Égypte même, où la puissance royale semble avoir été morcelée à cette époque. Salomon demanda sa fille à l'un des pharaons qui régnaient alors sur les bords du Nil et il l'obtint. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. II, p. 738, Il amena la princesse dans la cité de David, en attendant qu'il eût élevé le palais destiné à son habitation. Ce mariage n'était pas plus contraire à la loi mosaïque que la précédente union du prince avec Naama, l'Ammonite. Il eut des effets avantageux. Salomon dut à cette union la sécurité de ses frontières méridionales, de grandes facilités pour son commerce, la soumission efficace de la population philistine de la côte et la possession de places fortes, parmi lesquelles Gazer était la plus importante, et que le pharaon donna comme dot à sa fille. III Reg., IX, 16. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 738; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 268; H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 464.

3° *Le sacrifice de Gabaon.* — Aussitôt après son mariage, Salomon organisa une grande démonstration religieuse à Gabaon. L'Arche avait été transportée par David dans la capitale. Mais comme le Temple n'était pas encore construit, on offrait des sacrifices à Jéhovah sur les hauts-lieux. Gabaon en était un, et c'est là que se trouvait alors le Tabernacle. Salomon offrit mille holocaustes sur l'autel de Gabaon; car « il aimait Jéhovah, marchant selon les ordonnances de David, son père. » III Reg., III, 3. Le fait d'offrir des sacrifices sur les hauts-lieux ne constituait pas une infraction à la loi mosaïque, bien que la Vulgate semble l'insinuer dans ce dernier texte. C'était une nécessité que le texte hébreu se contente de constater. A la suite de cette solennité religieuse, Salomon eut un songe dans lequel Jéhovah lui apparut et lui dit de demander ce qu'il voudrait. Le roi demanda la sagesse pour juger le peuple et discerner le bien et le mal. Jéhovah, satisfait de cette prière, l'exauça et promit par surcroît à Salomon toutes les prospérités. A la suite de ce songe, Salomon retourna à Jérusalem, se présenta devant l'Arche, offrit de nouveaux holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces et donna un grand festin à toute sa cour. III Reg., III, 4-15; II Par., I, 7-13.

4° *Le jugement de Salomon.* — Le roi eut bientôt l'occasion d'utiliser sa sagesse, quand deux femmes se présentèrent à son tribunal en se disputant la possession d'un enfant. Avec un merveilleux à-propos, il mit en jeu le sentiment maternel pour discerner immédiatement celle des deux femmes à laquelle appartenait l'enfant. Cet épisode est devenu si populaire qu'on en a retrouvé à Pompéi (en 1883) une représentation caricaturale (fig. 283).

IV. LE GOUVERNEMENT DE SALOMON. — 1° *L'administration.* — David avait déjà constitué autour de lui tout un corps de fonctionnaires chargés d'administrer

le royaume. Salomon renouvela en partie ce personnel et créa des fonctions nouvelles. Il eut auprès de sa personne un premier ministre, qui était le fils du grand-prêtre Sadoc, deux secrétaires, un archiviste, un chef d'armée, Banaïas, le grand-prêtre, Sadoc, un conseiller intime, le prêtre Zabub, fils de Nathan, un préfet du palais et un surintendant des impôts. III Reg., IV, 1-6. Sous David, douze intendants surveillaient les biens du roi et pourvoyaient à la subsistance de la cour; mais chacun d'eux était chargé de tous les biens d'une même nature, souvent répandus dans tout le pays. I Par., XXVII, 25-31. Salomon modifia cette institution, dont l'usage avait sans doute montré les inconvénients. Il eut aussi douze intendants, mais il attribua à chacun d'eux une portion du territoire, distincte de la division en douze tribus, sur les ressources de laquelle chacun d'eux, à tour de rôle, devait faire vivre la cour pendant un mois. III Reg., IV, 7-19. Cette organisation rendait la surveillance plus facile et les transports moins dispendieux. Les intendants étaient également chargés de faire venir l'orge et la paille pour la cavalerie, dans les différents postes où elle se trouvait. III Reg., IV, 28.

2° *La cour.* — Un roi donnait une haute idée de sa puissance en s'entourant d'un grand nombre de personnages et de serviteurs. Salomon n'y manqua pas. Il construisit dans son palais des appartements et des chambres pour ses serviteurs de tout ordre. III Reg., X, 5. Ceux-ci avaient le droit de manger à la table du roi, c'est-à-dire d'être nourris aux frais de son trésor, eux et toute leur famille. La dépense de la cour était ainsi pour chaque jour de 30 cors (10 148 litres 70) de fleur de farine, 60 cors (20 297 litres 40) de farine commune, 10 bœufs gras, 20 bœufs de pâturage, 100 moutons, puis des cerfs, des chevreuils, des daims et des volailles engraissées. III Reg., IV, 22, 23. Ces quantités de vivres supposent près de 14 000 personnes nourries, ce qui ne paraîtra pas extraordinaire, si l'on fait entrer en ligne de compte les fonctionnaires et serviteurs de tout rang, tout le personnel du harem royal, la garde du corps et la famille de tous ces ayant-droit, sans parler des autres fonctionnaires et pourvoyeurs de province que le trésor royal devait entretenir aussi.

3° *L'armée.* — Elle avait pour chef Banaïas. Elle se composait de troupes à pied et de charrerie. Les troupes de pied n'étaient levées qu'en cas de guerre; il n'y avait donc pas lieu de s'en préoccuper en temps de paix. Il en était autrement de la charrerie. Absalom et Adonias avaient été les premiers à posséder des chars, comme insignes de leurs prétentions royales. Voir CHAR, t. II, col. 567. Salomon eut 1400 chars et 12 000 hommes chargés des chevaux. III Reg., X, 26; II Par., I, 14. D'après des chiffres qui semblent attirés et décuplés par les copistes, III Reg., IV, 26 (hébreu, V, 6) et II Par., IX, 25, il aurait eu 40 000 crèches ou stalles à chevaux. Cf. ARMÉE, t. I, col. 976. Des dépôts spéciaux étaient ménagés pour les chars, d'autres pour les chevaux, dans certaines villes et à Jérusalem. III Reg., IX, 19; X, 26; II Par., I, 14; VIII, 6; IX, 25. La cavalerie de Salomon devait se composr d'hommes combattant sur des chars, comme en Égypte. Voir ARMÉE, t. I, col. 993. A chaque char étaient attelés deux chevaux.

Salomon se servit de cette force armée pour assurer la paix à l'intérieur et aux environs de son royaume. Il tint en respect Adad, l'Édomite, et Razon de Syrie. III Reg., XI, 23-25. Il occupa le pays de Gazer, que le pharaon lui avait remis. III Reg., IX, 16, 17. Au nord, il s'empara d'Émath, qui commandait la vallée de l'Oronte. II Par., VIII, 3. Il réduisit en servage tout ce qui, à l'intérieur du royaume, restait encore des anciens Chananéens, Amorrhéens, Héthéens, Phérézéens, Hévéens et Jébuséens, qui ne faisaient pas partie des enfants d'Israël. III Reg., IX, 20, 21; II Par., VIII, 7, 8. Il arriva ainsi à dominer sur tout le pays qui s'étendait « depuis le fleuve de l'Euphrate jusqu'à la terre des Philistins et jusqu'à la frontière d'Égypte. » (C'est ainsi que doit se traduire l'hébreu.) III Reg., IV, 21. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, II, 4. En somme, Salomon n'eut pas à faire grand usage de ses forces militaires. Grâce à l'organisation de son royaume et à ses richesses, il put conserver la paix pendant tout son règne.

4° *Les finances.* — Il fallait à Salomon des ressources considérables pour faire face aux dépenses de son administration et de ses constructions. Il les emprunta à des sources diverses. — 1. *Les impôts.* Samuel avait annoncé que le roi prélèverait sur son peuple la dîme des moissons, des vignes et des troupeaux. I Reg., VIII, 15, 17. Il est assez probable que cette prévision était devenue une réalité à l'époque de Salomon et que les douze intendants établis par lui avaient pour mission



283. — Caricature païenne du jugement de Salomon. Peinture de Pompéi. Musée de Naples.

première la perception de cette dîme. Ajoutée à la dîme lévitique, elle faisait peser un impôt d'un cinquième sur les biens de la terre. Il est bien possible aussi que la première fenaison, appelée « coupe du roi », Am., VII, 1, ait déjà été prélevée au temps de Salomon. Cf. III Reg., IV, 28. — 2. *Les droits d'importation.* Ils étaient exigés des marchands nomades et des négociants. Les rois d'Arabie y ajoutaient leurs tributs en or et en argent. III Reg., X, 15; II Par., IX, 14. — 3. *Les droits de transit.* Les marchandises venues de l'est à destination des Phéniciens ou des Philistins devaient nécessairement emprunter le territoire de la Palestine, depuis que Salomon était maître de tout le pays jusqu'à Émath. Celles qui venaient d'Égypte passaient par la Palestine pour arriver en Syrie et chez les Héthéens. III Reg., X, 28, 29. On en exigeait des droits de passage. — 4. *Les présents.* Les sujets de Salomon lui apportaient des objets d'argent et d'or, des vêtements, des armes, des aromates, des chevaux et des mulets, présents volontaires dont l'usage ne permettait pas de se dispenser et qui se renouvelaient chaque année. En retour, les contribuables pouvaient voir Salomon et entendre sa sagesse. III Reg., X, 24-25. — 5. *Le commerce.* Voisin des Phéniciens, le roi d'Israël constatait les immenses richesses que le commerce leur procurait. Il résolut de les imiter. Il se réserva le monopole de certains trafics, celui de l'or, III Reg., IX, 28, et celui des chevaux. II Par., X, 28. Il établit, dans les endroits les plus favorables, des entrepôts et des relais pour les caravanes marchandes. Sa puissance s'étendait jusqu'auprès de Thapsaque, où l'on pouvait traverser l'Euphrate. III Reg., IV, 24. Pour faciliter l'accès de ce débouché, il bâtit ou restaura Thadmor, la ville des Palmes ou Palmyre, au milieu du désert, sur la route de Damas à Thapsaque, III Reg., IX, 19, et mit en état les villes du pays d'Émath qui pouvaient servir de magasins. II Par., VIII, 4. A l'intérieur du pays, pour faciliter les transports et les transactions, il fit paver de pierres noires, probablement de basalte, les voies qui menaient à Jérusalem, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 4, et ménagea des magasins dans les villes. II Par., VIII, 5. Les chevaux et les chars qu'il tirait de l'Égypte, et peut-être de Coa, étaient achetés, les premiers 150 sicles d'argent (424 fr. 50) et les seconds 600 sicles (1698 fr.). III Reg., X, 29. Il y avait là, sans nul doute, une source de grand profit pour Salomon. Les Phéniciens étaient marins; le roi d'Israël voulut lui aussi posséder une marine. Il fit d'Asiongaber, à la pointe du golfe Élanitique, une ville maritime. Une flotte y fut construite, voir NAVIGATION, NAVIRE, t. IV, col. 1496, 1506, et, de concert avec des matelots de Tyr, ceux de Salomon entreprirent par mer le voyage d'Ophir. Voir OPHIR, t. IV, col. 1829. Le voyage durait trois ans, et l'on en rapportait de l'or, de l'argent, de l'ivoire, des singes et des paons, III Reg., IX, 26-28; X, 22; II Par., VIII, 17, 18, du bois de santal et des pierres précieuses. III Reg., X, 11-12. Pour acquérir ces objets, il fallait en donner d'autres en échange. La Palestine ne fournissait guère de produits pouvant se vendre sur le marché indien. Il est donc à croire que les marins de Salomon se pourvoyaient d'objets manufacturés en Phénicie et les échangeaient contre les matières précieuses d'Ophir. La flotte rapporta à Salomon 420 talents d'or, soit près de 17000 kilogrammes ou plus de 55 millions. III Reg., IX, 28. Chaque année, le roi recevait de toute provenance 666 talents d'or, soit une valeur de 87 812 100 francs. III Reg., X, 14; II Par., IX, 13. Cf. Eccle., II, 8. Salomon employa cet or à la fabrication de toutes sortes d'ustensiles pour le Temple et pour ses palais. III Reg., X, 25. Il se fit, entre autres objets, 200 grands boucliers d'or battu, à chacun desquels il employa 600 sicles d'or (26 100 fr.), et 300 petits, représentant chacun 3 mines d'or (6 600 fr.). Ces seuls boucliers valaient donc une somme de 19 800 000 francs. On conçoit que, dans ces conditions, l'argent eût peu de valeur à Jérusalem. III Reg., X, 21. Cf. Eccli., XLVII, 20. — On ne peut assurer que toutes ces richesses aient été gérées très sagement. Un fait significatif permet d'en douter. Vingt ans après la construction du Temple et des palais, Salomon n'avait pas encore restitué à Hiram 120 talents d'or (16 822 000 fr.) que ce dernier lui avait avancés, et il lui céda en paiement vingt villes de Galilée, dont Hiram se montra d'ailleurs peu satisfait. III Reg., IX, 10-14. Comment un roi qui recevait annuellement 666 talents d'or a-t-il pu rester vingt ans sans pouvoir payer 120 talents? Les chiffres bibliques sur les richesses de Salomon auraient-ils été exagérés par les transcripteurs? Ou enfin, la prodigalité excessive du roi d'Israël est-elle seule en cause? Cette dernière raison paraît la plus probable.

V. LES GRANDES CONSTRUCTIONS. — 1° *Les préparatifs.* — David avait laissé à son fils le soin de construire un Temple à Jéhovah. III Reg., V, 3; I Par., XXVIII, 2-21. Il avait même fait préparer à l'avance le plan des constructions et le modèle des ustensiles du culte, et avait mis en réserve 3000 talents d'or (395 550 000 fr.) et 7 000 talents d'argent (59 500 000 fr.) pour être employés à l'ornementation et au mobilier. I Par., XXVIII, 11-XXIX, 5. A son exemple, les grands et les riches de la nation avaient fait leurs offrandes comprenant 5 000 talents d'or (659 250 000 fr.), 10 000 dariques (366 666 fr.), 10 000 talents d'argent (85 000 000 fr.), 18 000 talents d'airain (765 594 kil.) et 100 000 talents de fer (4 253 300 kil.). — Il n'y avait personne en Israël qui fût capable d'exécuter des œuvres aussi importantes que celles que David avait prévues. Salomon s'adressa donc aux Phéniciens, habiles constructeurs et experts dans toutes les œuvres d'art. Il fit alliance avec Hiram, roi de Tyr, et lui demanda de lui envoyer un architecte capable de prendre la direction des ouvriers préparés par David. Le roi de Tyr lui envoya maître Hiram, fils d'un Tyrien et d'une femme de Nephthali. III Reg., VII, 13, 14. Voir HIRAM, t. III, col. 718. Il s'engagea aussi à faire couper dans le Liban, par des Phéniciens associés à des Israélites, les bois nécessaires aux constructions, moyennant un salaire convenu, 20 000 cors de froment (67 658 hectol.), 20 000 cors d'orge, 20 000 baths de vin (7 776 hectol.) et 20 000 baths d'huile. III Reg., V, 1-12; II Par., I, 3-16. Les pierres et les autres matériaux devaient se trouver en Palestine. Voir CARRIÈRE, t. II, col. 319. — Enfin, Salomon eut recours à la corvée pour se procurer les ouvriers nécessaires. Voir CORVÉE, t. II, col. 1032. Il leva 30 000 Israélites pour aller alternativement pendant un mois travailler par 10 000 dans le Liban. Adoniram fut mis à la tête de ce service. David avait fait le dénombrement des étrangers, la plupart anciens Chananéens, qui séjournaient dans le pays. Il s'en trouva 153 600. Salomon en prit 70 000 pour porter les fardeaux, 80,000 pour tailler les pierres dans la montagne et 3 600 pour servir de surveillants. Les maçons de Salomon et ceux de Hiram, les Gibliens, travaillèrent en commun. III Reg., V, 13-18; II Par., II, 17, 18. Il arriva ainsi qu'une bonne partie des constructeurs du Temple de Jéhovah furent des idolâtres, sous la direction générale de Hiram, qui devait l'être aussi.

2° *Les constructions.* — Sur le Temple, voir TEMPLE. Sur les autres édifices, voir MAISON DU BOIS-LIBAN, t. IV, col. 594; PALAIS, col. 1967. Le Temple fut construit en sept ans, de la quatrième à la onzième année du règne. III Reg., VI, 37, 38. Salomon éleva ensuite en treize ans ses trois palais : la Maison du Bois-Liban, pour les réunions officielles, sa maison d'habitation, dans une seconde cour et une autre habitation semblable pour la fille du pharaon. III Reg., VII, 2-12. Sur l'emplacement de ces palais, voir JÉRUSALEM, t. III,

col. 1354. Par un sentiment de haute convenance, Salomon ne voulut pas que le palais de la reine fût dans la cité de David, à cause de la sainteté du lieu où résidait l'Arche de Jéhovah. II Par., VIII, 11. Il entoura ces palais de plantations et y amena les eaux de très loin. Cf. Eccle., II, 4-6; Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, v, 1-2. Voir AQUEDUC, t. I, col. 798; JARDIN, t. III, col. 1131.

3° *La dédicace du Temple.* — Quand le Temple fut terminé, Salomon en fit la dédicace solennelle et y transporta l'Arche. Une nuée remplit l'édifice sacré, au point d'empêcher les prêtres d'y exercer leur office. C'était le signe de la présence de Jéhovah. Cf. Exod., XL, 34, 35. Le roi adressa alors, en face de tout le peuple, une longue prière au Seigneur, pour le remercier de daigner habiter ainsi au milieu des hommes et le conjurer d'exaucer tous ceux qui viendraient le prier dans son Temple, Israélites et étrangers. Ensuite, il bénit le peuple et offrit en sacrifice 22 000 bœufs et 120 000 brebis, sans compter ceux que d'autres offrirent. Le peuple était accouru de tout le pays pour assister à cette fête, qui dura quatorze jours, à cause de la fête des Tabernacles qui fut célébrée à la suite de la dédicace. III Reg., VIII, 1-66; II Par., V, 1-VII, 10. Après ces solennités, Jéhovah apparut de nouveau à Salomon, comme il l'avait fait à Gabaon, et il lui renouvela ses promesses, en ajoutant que, si Israel se détournait de lui, il serait chassé du pays et deviendrait la raillerie des étrangers, avec son Temple abandonné de Dieu. III Reg., IX, 2-9; II Par., VII, 11-22. En tous ces récits, l'on n'entrevoit aucun reproche adressé à Salomon au sujet du luxe de ses constructions. C'est donc que cette splendeur répondait à l'idée qu'on se faisait de la gloire de Jéhovah et de la magnificence qui convenait au prince. La nation ne voyait pas sans fierté les splendides édifices élevés dans sa capitale.

4° *Les autres travaux.* — Quand ses grandes constructions furent achevées, Salomon utilisa à d'autres travaux l'ancienne population chananéenne qu'il avait réduite en esclavage. Il mit à la tête de ces ouvriers 550 inspecteurs chargés de les faire travailler. Il construisit ainsi Mello et le mur de Jérusalem. Voir MELLO, t. III, col. 947; MUR, col. 1340. Pendant la construction de Mello, un Éphratéen de Saréda, Jéroboam, jeune homme fort et vaillant, surveillait les gens de corvée de la maison de Joseph, c'est-à-dire les esclaves en résidence dans les tribus d'Éphraïm et de Manassé. III Reg., XI, 26-28. Salomon fortifia ensuite différentes villes d'une importance stratégique considérable, Héser ou Asor, qui commandait au sud du Liban la route d'Égypte en Assyrie, Mageddo, sur la même route, au pied du Carmel, Gazer, que lui avait remise le pharaon d'Égypte, Bethoron qui, comme Gazer, couvrait Jérusalem au nord-ouest, Baalath, un peu au nord de Bethoron, et enfin Thadmor ou Palmyre, dans le désert de Syrie. Dans ces villes et dans beaucoup d'autres furent bâtis des magasins et des dépôts pour les marchandises, les chars ou la cavalerie. III Reg., IX, 15-19.

VI. LA SAGESSE DE SALOMON. — 1° *Le don divin.* — « Dieu donna à Salomon de la sagesse, une très grande intelligence et un esprit étendu comme le sable qui est au bord de la mer. La sagesse de Salomon surpassait la sagesse de tous les fils de l'Orient et toute la sagesse de l'Égypte. Il était plus sage qu'aucun homme, plus qu'Éthan l'Ezrahite, plus qu'Héman, Chalcol et Dorda, les fils de Mahol, et sa renommée était répandue parmi toutes les nations d'alentour. » III Reg., IV, 29-31. L'écrivain sacré accumule les exemples pour donner une idée de la supériorité de Salomon. Entrant ensuite dans le détail, il ajoute que le roi prononça 3 000 maximes, composa 1005 cantiques et disserta sur les végétaux et les animaux. III Reg., IX, 32, 33. Quelques siècles plus tard, on avait encore le souvenir vivant de Salomon, « fils plein de sagesse ». Eccli., XLVII, 12-17. Cette sagesse se composait de différents éléments. Le principal était sûrement la crainte de Dieu. Supérieurement doué par nature, le prince avait aussi cultivé son esprit par l'étude et l'observation. Il connaissait des sciences naturelles ce qu'on en pouvait savoir à cette époque, et sa connaissance de la nature n'était pas viciée, comme celle des Égyptiens, par la croyance à l'intervention d'une multitude de divinités imaginaires. Attentif à ce qui se passait en lui et autour de lui, il en tirait des réflexions utiles, auxquelles il savait prêter ce tour subtil, pittoresque et piquant qu'estiment tant les Orientaux. Penseur, savant et poète, il étonnait ses contemporains par l'à-propos de ses réponses et le charme de ses discours. C'est ce qui ressort de l'examen des ouvrages qui portent son nom ou qui semblent bien chercher à imiter sa manière, là même où il n'est plus l'auteur. « Salomon eut tant de sagesse, qu'on aurait cru que la promesse de Dieu sur la descendance de David s'accomplissait en lui, s'il n'était tombé et n'avait ainsi donné lieu à espérer le Christ. » S. Augustin, *In Ps.* LXXXVIII, 6, t. XXXVII, col. 1135. En réalité, la sagesse de Salomon devait être dépassée par d'autres, si grande qu'elle apparût aux hommes de son temps. Plus que personne, le Sauveur put dire un jour de lui-même, en se comparant au plus sage des rois d'Israël : « Il y a ici plus que Salomon. » Matth., XII, 42; Luc., XI, 31.

2° *La reine de Saba.* — Le texte sacré revient à trois reprises sur cette idée que la sagesse de Salomon faisait l'admiration même des étrangers. III Reg., IV, 31, 34; Eccli., XLVII, 17. La visite de la reine de Saba en est une preuve éclatante. Voir SABA 6, col. 1287. Cette princesse vint à Jérusalem pour mettre à l'épreuve la sagesse de Salomon. Le roi eut réponse à toutes les difficultés qu'elle lui proposa. La reine ne se lassa pas d'admirer le bel ordre que Salomon faisait régner en toutes choses autour de lui et elle déclara que la réalité qu'elle constatait dépassait de beaucoup ce que la renommée lui avait raconté. En témoignage de son admiration, elle offrit au roi 120 talents d'or (15 822 000 fr.) et une quantité d'aromates et de pierres précieuses. Salomon ne voulut pas demeurer en reste avec elle. Il lui donna tout ce qu'elle désira et lui fit des présents dignes de sa magnificence. III Reg., X, 1-10, 13; II Par., IX, 1-9, 12. Voir sur cet épisode *Coran,* XXVII, 22-45. Cette visite ne fut pas la seule. Non seulement ses sujets, mais d'autres rois vinrent admirer sa sagesse et lui offrir des présents. III Reg., X, 23-25: II Par., IX, 22-24. Josèphe, *Ant. jud.,* VIII, v, 3, raconte, d'après Ménandre et Dios, que Salomon et Hiram s'envoyaient mutuellement des énigmes à résoudre. Cf. *Historicorum Græcorum Fragm.,* t. III, p. 225-228; t. IV, p. 398, 446. C'était là une des formes familières aux Orientaux pour faire briller leur esprit. Voir ÉNIGME, t. II, col. 1808. Cf. F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien,* Paris, 1909, p. 203. Un certain Théophile, mentionné par Alexandre Polyhistor, a également écrit sur les rapports entre Hiram et Salomon. Cf. Eusèbe, *Præp. evang.,* IX, 34 fin, t. XXI, col. 753; S. Jérôme, *Epist.,* LXX, 2, t. XXII, col. 665. La Bible ne fait mémoire que de leurs relations d'affaires.

3° *Les écrits de Salomon.* — La tradition a attribué à Salomon le Cantique des cantiques, voir CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 186, l'Ecclésiaste, voir ECCLÉSIASTE, col. 1539, une partie des Proverbes, voir PROVERBES, t. V, col. 781, et le Psaume LXXII (LXXI). Le livre de la Sagesse est appelé dans les Bibles grecques Σοφία Σαλωμών, « Sagesse de Salomon ». L'auteur y parle comme s'il était Salomon lui-même. Sap., VII-IX. Mais il y a là un simple artifice littéraire. Voir SAGESSE, col. 1351. La mention de maximes et de cantiques composés par Salomon, comme celle de ses dissertations sur l'histoire naturelle, n'implique pas la mise

par écrit de toutes ces compositions. III Reg., IV, 32-33. — En dehors des livres canoniques, des livres apocryphes ont été mis sous le nom de Salomon. Sur les *Psaumes* dits *de Salomon*, voir Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, in-8°, Paris, 1910. Cf. col. 840; E.-E. Geiger, *Der Psalter Salomo's*, Augsbourg, 1871; Ryle and James, Ψαλμοὶ Σολομῶντος, Cambridge, 1891; Gebhardt, Ψαλμοὶ Σολομῶντος, Leipzig, 1895; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, p. 150-156. — Les ᾠδαί de Salomon, qui font suite au livre gnostique intitulé Πίστις Σοφία, se présentent comme la continuation des psaumes précédents, mais sont l'œuvre d'un chrétien gnostique. Cf. Münter, *Odæ gnosticæ Salomoni tributæ*, Copenhague, 1812; Ryle and James, *op. cit.*, p. XXIII-XXVII. — La réputation de science et d'habileté laissée par Salomon fit encore mettre sous son nom toutes sortes de livres de magie. Josèphe, *Ant. jud.*, VII, II, 5, dit à ce sujet : « Dieu lui accorda la connaissance de l'art contre les mauvais démons, pour l'utilité et la guérison des hommes. Il composa des incantations pour l'adoucissement des maladies, et il laissa des formules d'adjurations au moyen desquelles on chasse si bien les démons qu'ils ne reviennent plus jamais; ce mode de guérison produit encore ses effets parmi nous. » Josèphe en cite des exemples. Origène, *In Matth.*, XXVI, 63, t. XIII, col. 1757, dit que, chez les Juifs, « les démons sont ordinairement adjurés au moyen des adjurations écrites par Salomon. Mais il arrive que ceux qui emploient ces adjurations ne se servent pas toujours des livres composés pour cela. » Parmi les chrétiens, la croyance au pouvoir des formules salomoniennes contre les démons persista très longtemps. Au IV[e] siècle, on montrait au pèlerin de Bordeaux, à Jérusalem, une crypte dans laquelle Salomon torturait les démons. Cf. Tobler, *Palestinæ descriptiones*, Saint-Gall, 1869, p. 3. En 494, le pape Gélase condamna, parmi les livres apocryphes, une *Contradictio*, ou *Interdictio Salomonis*. Il existe encore un livre d'origine chrétienne intitulé *Testamentum Salomonis*, roulant sur les mêmes sujets. Cf. Fabricius, *Codex.*, t. I, p. 1036. En conséquence de cette croyance sur le pouvoir de Salomon contre les démons, son nom revient fréquemment dans les anciennes formules magiques : Σολομών σε διώκει, *Solomon te prosequitur*, « Salomon te chasse ». Cf. Schürer, *Geschichte*, t. III, p. 299-304. Bien entendu, l'attribution de ce pouvoir magique à Salomon n'a aucune base sérieuse dans la Bible.

VII. LES ÉGAREMENTS DE SALOMON. — 1° *Leur cause.* — Le règne de Salomon, si glorieusement commencé, finit dans des conditions lamentables. L'historien des Rois raconte seul les égarements du prince; l'auteur des Paralipomènes les passe sous silence. Le fils de Sirach, après avoir résumé les titres de gloire de Salomon, ajoute tristement, Eccli., XLVII, 19-21 :

> Tu t'es livré aux femmes...
> Tu as imprimé une tache à ta gloire
> Et tu as profané ta race,
> Attirant ainsi la colère sur tes enfants.
> Je sens une cruelle douleur pour ta folie;
> Elle a été cause que l'empire fut partagé
> Et que d'Éphraïm se leva le chef d'un royaume rebelle.

La Sainte Écriture n'incrimine pas les richesses, les dépenses somptuaires et le luxe de Salomon, bien que ces causes aient contribué à amollir son cœur et aient singulièrement favorisé son malheureux penchant pour les femmes. Par sa faute, sans nul doute, toute sa sagesse échoua devant ce dernier genre de séduction. La loi permettait la polygamie, mais elle mettait le roi en garde contre ses excès : « Qu'il n'ait pas un grand nombre de femmes, de peur que son cœur ne se détourne; qu'il ne fasse pas non plus de grands amas d'argent et d'or. » Deut., XVII, 17. Salomon paraît avoir pris le contrepied de cette recommandation. Il eut 700 femmes de premier ordre et 300 concubines. III Reg., XI, 3. Dans le Cantique, VI, 8, il n'est encore question que de 60 reines, 80 concubines et de jeunes filles sans nombre. Il est difficile de se faire une idée de ce qu'un pareil troupeau entraînait de dépenses, d'intrigues, de préoccupations, de difficultés, de tentations pour le présent et de menaces pour l'avenir. Le pire est que le monarque n'écoutait que sa passion, et ne tenait pas compte de la loi qui interdisait certaines unions. « Ne traite pas avec les habitants du pays de Chanaan, de peur que tu ne prennes de leurs filles pour tes fils, et que leurs filles, se prostituant à leurs dieux, n'entraînent tes fils à se prostituer aussi à leurs dieux. » Exod., XXXIV, 15, 16. Salomon courut au-devant du péril et y succomba. Parmi les étrangères qu'il admit auprès de lui, outre la fille du pharaon, il y avait des Moabites et des Ammonites, dont les compatriotes étaient exclus pour toujours de la société israélite, Deut., XXIII, 3; des Édomites, d'une race exclue seulement jusqu'à la troisième génération, Deut., XXIII, 7, 8; des Sidoniennes et des Héthéennes, que frappait l'exclusion portée contre toutes les filles de Chanaan. Ces femmes détournèrent le cœur de Salomon déjà vieux, c'est-à-dire âgé de cinquante à soixante ans, pendant les dix dernières années de sa vie. Aucune influence mauvaise n'est attribuée à l'épouse égyptienne, d'ailleurs éloignée de ses dieux. Mais les autres étrangères prétendirent rendre un culte à leurs dieux nationaux, les Sidoniennes à Astarté, les Ammonites à Melchom, les Moabites à Chamos, les Ammonites à Moloch. Par complaisance pour elles, Salomon laissa faire. Il bâtit même, à l'est de Jérusalem, sur le mont du Scandale ou de la Perdition, des hauts-lieux à Astarté, à Chamos et à Melchom, que Josias détruisit plus tard. IV Reg., XXIII, 13. Là, les étrangères brûlaient des parfums et offraient des sacrifices. Dès lors, « le cœur de Salomon ne fut pas tout entier à Jéhovah, » il alla « après d'autres dieux », se partageant ainsi entre Jéhovah et les idoles. III Reg., XI, 1-10. Sans doute, ces expressions n'impliquent pas une participation personnelle et directe au culte de grossières idoles, et quand le prophète Ahias dit plus tard : « Ils m'ont abandonné et se sont prosternés devant Astarté, Chamos et Melchom, » III Reg., XI, 33, ses paroles peuvent viser le personnel de la cour et les Israélites qui partageaient le culte rendu aux idoles par des épouses aimées et puissantes. S. Augustin, *De Gen. ad lit.*, XI, 59; *In Ps.*, CXXVI, 2, t. XXXVII, col. 453, 1667; *Cont. Faust.*, XXII, 81, t. XLII, col. 453, croit que Salomon immola réellement aux idoles. S'il n'en vint pas lui-même à cet excès, il n'en fut pas moins gravement coupable de tolérer et de favoriser des pratiques si scandaleuses et si attentatoires aux droits sacrés de Jéhovah, qui l'avait comblé de tant de dons et, par deux fois, s'était manifesté à lui. III Reg., XI, 9. Bien qu'il gardât la foi en Jéhovah, c'était vraiment se détourner de lui que d'agir de la sorte.

2° *Leur châtiment.* — Dieu fit signifier à Salomon, probablement par le prophète Ahias, la punition réservée à son crime persévérant. Il serait épargné de son vivant, à cause de David; mais le royaume passerait à un autre que son fils après sa mort; celui-ci n'en garderait qu'une tribu, et encore en considération de David et de Jérusalem que Jéhovah avait choisie. Dès lors Adad l'Édomite et Razon de Damas devinrent plus menaçants. Le prophète Ahias avertit Jéroboam de la part que Dieu lui réservait, en lui promettant une maison stable s'il restait fidèle au Seigneur. Informé de ce qui lui était destiné, Jéroboam commença un mouvement de révolte contre Salomon. Celui-ci chercha à le faire mourir. Mais le révolté s'enfuit en Égypte, pour n'en revenir qu'à l'avènement de Roboam. III Reg., XI, 11-40. Voir JÉROBOAM, t. III, col. 1301; ROBOAM, t. V, col. 1103. Comme l'indique le fils de Sirach, Salomon

avait profané sa race, en épousant des étrangères, dont Naama l'Ammonite, mère de Roboam, et par sa folie, que l'auteur sacré ne fait pas aller cependant jusqu'à l'idolâtrie, il fut la cause du partage du royaume. Eccli., XLVII, 20, 21.

3° *La mort de Salomon.* — L'historien des Rois mentionne un livre des *Actes de Salomon* où il était parlé de ses actions et de sa sagesse. Il relate ensuite en un mot la mort de Salomon, après un règne de quarante ans à Jérusalem, et son inhumation dans la cité de David. III Reg., XI, 41-43; II Par., 29-31. D'après ce second livre, les *Actes de Salomon* avaient été écrits par Nathan le prophète, Ahias de Silo et Addo le voyant. — Aucune mention n'est faite d'un retour de Salomon à de meilleurs sentiments. S. Jérôme, *In Ezech.*, XIII, 43, t. XXV, col. 419, affirme sa pénitence, en s'appuyant sur Prov., XXIV, 32 : « A la fin j'ai fait pénitence et ai regardé à choisir la discipline. » Rien ne prouve que ce texte soit de Salomon. D'ailleurs, il ne reproduit que les Septante. La Vulgate traduit : « Quand j'eus vu cela, je le plaçai dans mon cœur et par cet exemple j'appris la discipline. » Dans le texte hébreu, il n'est pas question non plus de pénitence. Saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, II, 13, t. XXXIII, col. 400, avait déjà pris le texte des Proverbes dans le sens adopté par saint Jérôme. Ailleurs *Epist. LXXXIX*, 7, t. XXII, col. 729, ce dernier semble assimiler David et Salomon au point de vue de la chute et de la pénitence. Saint Hilaire, *In Ps.*, LII, 12, t. IX, col. 330, croit au pardon d'Aaron, de David et de Salomon. On ne peut cependant rien conclure en ce sens de II Reg., VII, 14, 15; car la faveur que Dieu promet de ne pas retirer au fils de David, c'est le royaume paternel, et nullement son amitié personnelle. Saint Irénée, *Cont. hæres.*, IV, 27, 1, t. VII, col. 1057, s'en tient au texte biblique sans prendre parti. Tertullien, *Adv. Marcion.*, II, 23, t. II, col. 311, et saint Cyprien, *De unit. Eccles.*, 20, t. IV, col. 515, ne sont pas favorables au repentir de Salomon. Saint Ambroise, *Apol. I David*, III, 13, t. XIV, col. 857, dit que Dieu a permis le péché du roi afin qu'on ne le prît pas pour le Christ, mais il ne suppose pas la pénitence de Salomon. Saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXII, 88, t. XLII, col. 459, se contente de poser cette question : « Que dire de Salomon, que la Sainte Écriture reprend et condamne sévèrement, en gardant un silence complet sur sa pénitence et sur l'indulgence de Dieu à son égard ? » Il dit ailleurs, *De Civ. Dei.*, XVII, 20, t. XLI, col. 554 : « Les prospérités, qui fatiguent les esprits des sages, lui furent plus nuisibles que ne lui profita sa sagesse. » L'impression dernière reste donc défavorable et la conversion douteuse; les dons divins avaient été si magnifiques et la chute si profonde! — Le règne de Salomon marqua à la fois l'apogée et le déclin de la puissance israélite. Les causes de sa prospérité devinrent celles de sa faiblesse. Une monarchie si subitement élevée ne pouvait se maintenir qu'en s'appuyant sur ce qui constituait sa seule base solide, le respect du statut théocratique et la fidélité à Jéhovah. Cette condition essentielle une fois disparue, la monarchie israélite devenait un grand corps sans âme, parce que Dieu n'était plus là pour la maintenir. L'étendue territoriale du royaume n'eût pu être sauvegardée que par un pouvoir militaire très fort, en face de puissantes nations; les contrées occupées tout autour de la Palestine proprement dite échappèrent vite aux faibles successeurs de Salomon. L'unité nationale, récente encore à l'avènement de Salomon, n'eût pu être consolidée que par un gouvernement juste, ferme et paternel; celui du fils de David pesa lourdement sur le peuple auquel ne profita que médiocrement le prestige acquis par le prince. Il avait reçu de David un royaume puissamment constitué dont il fallait entretenir la vivante unité; il laissa à son successeur un royaume irrémédiablement divisé par le schisme, affaibli pour toute la suite de sa durée et incapable de résister aux invasions des empires voisins. Salomon fut à peu près seul à jouir de sa richesse, avec un entourage de courtisans et de femmes. Le pays n'en profita guère et ce qui en resta après la mort du prince devint la proie des envahisseurs étrangers. Enfin, les exemples laissés par Salomon furent souverainement pernicieux pour ses successeurs. Ils firent dévier beaucoup d'entre eux, et, à part quelques rois de Juda, comme Josaphat, Ézéchias, Josias, les autres et tous les rois d'Israël s'adonnèrent plus ou moins complètement à l'idolâtrie. — Voir J. de Pineda, *De rebus Salom.*, Cologne, 1686; H. G. Reime, *Harmonia vitæ Salom.*, Iéna, 1711; Hess, *Geschichte Salomons*, Zurich, 1785; Miller, *Lectures on Solomon*, Londres, 1838; Meignan, *Salomon*, Paris, 1890; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 253-405. H. LESÊTRE.

2. SALOMON (PORTIQUE DE) (grec : στοὰ [τοῦ] Σολωμῶντος), galerie couverte, à l'est du Temple, dont elle formait le côté oriental de l'enceinte. Elle s'étendait parallèlement à la vallée de Josaphat. Voir TEMPLE. Notre-Seigneur, Joa., X, 23, et les Apôtres, Act., III, 11; V, 12, s'y tenaient volontiers, parce qu'on y était à l'abri du soleil et des mauvais temps et que l'accès en était ouvert à tout le monde, Juifs et Gentils.

3. SALOMON (PSAUMES ET CANTIQUES DE). Voir PSAUMES, t. V, col. 840.

SALOMON IBN-MÉLECH, rabbin juif, né à Fez en Afrique, mais établi à Constantinople, où il publia en 1554 un commentaire hébreu, grammatical et littéral de tout l'Ancien Testament juif, intitulé *Miklal yôfî, Perfection de beauté*, et tiré des anciens commentateurs de sa nation, en particulier de David Kimchi. Il a été réimprimé avec les notes de Jacob Abendana à Amsterdam, in-f°, 1661, 1685. Il a été aussi très estimé parmi les chrétiens et en partie traduit en latin : Josué et Malachie, par Nic. Köppen, Greifswald, 1708, 1709; Ruth, par J.-B. Carpzov, réimprimé dans son *Collegium Rabbinico Biblicum*, Leipzig, 1705; le Cantique des Cantiques, par C. Molitor, Altdorf, 1659; Abdias, par Brodberg, Upsal, 1711; Jonas, par G. Chr. Burcklin, Francfort-sur-le-Main, 1697; Jean Leusden, Francfort-sur-le-Main, 1692; E. Chr. Fabricius, Gœttingue, 1792, etc. Voir De Rossi, *Dizionario storico degli autori Ebrei*, 2 in-8°, Parme, 1802, t. II, p. 48; Fürst, *Bibliotheca judaica*, in-8°, Leipzig, 1863, t. II, p. 350.

SALONIUS (Saint), écrivain ecclésiastique, né vers l'an 400. La date de sa mort est inconnue. Il était fils de saint Eucher qui devint évêque de Lyon, et il fut élevé à l'abbaye de Lérins. Il devint évêque de Genève. L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, I, Paris, 1894, p. 222. On a de lui *Expositio mystica in Parabolas Salomonis,... in Ecclesiasten*, *P. L.*, t. LIII, col. 967-1012. C'est un dialogue dans lequel Salonius répond aux questions de son frère Veranus. Voir Rivet, *Histoire littéraire de la France*, t. II, Paris, 1735, p. 433-437.

SALPHAAD (hébreu : *Ṣelofḥad;* Septante : Σαλπαάδ), fils d'Hépher de la tribu de Manassé. Il n'eut que des filles : Maala, Noa, Hégla, Melcha et Thersa. Num., XXVI, 33; Jos., XVII, 3; I Par., VII, 15. Après la mort de leur père, ses filles réclamèrent leur part d'héritage dans la Terre Promise, puisqu'elles n'avaient point de frères. Moïse ayant consulté Dieu, il fut établi en loi que les Israélites qui mourraient sans enfants mâles auraient leurs filles pour héritières. Num., XXVII, 1-11. Une disposition complémentaire, Num., XXXVII, 1-12, régla que, dans ce cas, les héritières seraient obli-

gées de se marier dans leur propre tribu, ce que firent les filles de Salphaad.

SALSOLA KALI, plante dont les anciens extrayaient la soude. Voir SOUDE.

SALTUS (hébreu : *Ya'ir;* Septante : Ἰαΐρ), père d'Elhanan. La Vulgate a traduit le nom hébreu de *Ya'ir* par *Saltus* (voir JAÏR 4, t. III, col. 1110), et Elhanan par *Adeodatus*. Voir t. I, col. 215.

SALU (hébreu : *Sâlu';* Septante : Σαλμών), père de Zambri, de la tribu de Siméon, Num., XXIII, 14. Il est appelé Salomi dans I Mach., II, 26. Voir SALOMI 2; ZAMBRI 1.

SALUMITH (hébreu : *Šelômîṭ;* Septante : Σαλωμείθ), fille de Dabri, de la tribu de Dan, qui avait épousé un Égyptien, et dont le fils fut lapidé comme blasphémateur dans le désert par ordre de Moïse. Lev., XXIV, 10-23.

SALUSA (hébreu : *Šilšâh;* Septante : Σαλισά), le neuvième fils de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 37.

SALUT, SALUTATION (grec : ἀσπασμός; Vulgate : *salutatio*), témoignage de respect ou d'amitié donné à



284. — Orientaux baisant la main à un souverain et se prosternant devant lui.

l'arrivée, à la rencontre ou au départ d'une personne. — L'hébreu n'a pas de substantif pour nommer la salutation. On se sert habituellement du verbe *barak*, « bénir », et quelquefois du verbe *šâ'al,* « demander des nouvelles », Gen., XLIII, 27; Exod., XVIII, 7; Jud., XVIII, 15; I Reg., X, 4; XVII, 22; XXX, 21; Jer., XV, 5, pour indiquer la salutation. On emploie aussi le mot *šâlôm,* « paix », qu'on adresse en signe de salut. Voir PAIX, t. IV, col. 1960; POLITESSE, t. V, col. 505.

1° La Sainte Écriture note les salutations des parents de Rébecca à leur fille qui les quitte, Gen., XXIV, 60; de Joseph à ses frères, Gen., XXXVII, 14; XLIII, 27; de Jacob au pharaon à son arrivée et au départ. Gen., XLVII, 7, 10; de Moïse à son beau-père, Exod., XVIII, 7, de Josué aux tribus transjordaniques à leur départ, Jos., XXII, 6, 7; de Saül à Samuel, I Reg., XIII, 10; XV, 13 ; de David à différentes personnes, I Reg., XVII, 22; XXV, 5; XXX, 21; II Reg., VI, 20; du roi d'Émath à David, II Reg., VIII, 10; d'Absalom aux Israélites dont il brigue la faveur en leur tendant la main et en les baisant, II Reg., XV, 5; du peuple qui prend congé de Salomon après la dédicace du Temple, III Reg., VIII, 66; des frères d'Ochozias qui viennent saluer les fils d'Achab, IV Reg., X, 13; de Tobie à l'ange et de l'ange à Tobie, Tob., V, 6, 11; des Syriens à Judas Machabée, I Mach., VII, 29; des prêtres de Jérusalem à Nicanor, I Mach., VII, 33; de Jonathas au roi de Syrie, I Mach., XI, 6, et aux Spartiates, I Mach., XII, 17, etc. Il était honteux de ne pas répondre au salut de quelqu'un. Eccli., XLI, 25.

Bénir son prochain à haute voix et de grand matin
Est réputé comme une malédiction. Prov., XXVII, 14.

Cette salutation exagérée et intempestive cause en effet plus d'ennui que d'agrément à celui qui en est l'objet.

2° A l'époque évangélique, les salutations étaient fort cérémonieuses, comme elles le sont encore aujourd'hui en Orient (fig. 284 et 285). Elles comportaient des formules assez longues, des baisers, des prosternements, des embrassements des mains, des genoux et des pieds, etc. Cf. *Jer. Kidduschin,* f. 61, 3; *Bab. Kethuboth,* f. 63, 1. Il ne fallait pas être très pressé pour subir toutes ces formalités. En envoyant son serviteur Giézi pour remplir une mission urgente, Élisée lui avait dit : « Si tu rencontres quelqu'un, ne le salue pas; et si quelqu'un te salue, ne lui réponds pas. » IV Reg., IV, 29. Notre-Seigneur recommande de même aux prédicateurs de l'Évangile de ne saluer personne en route, Luc., X, 4, c'est-à-dire de ne se laisser arrêter par



285. — Orientaux s'embrassant comme amis; un inférieur s'inclinant devant son supérieur.

aucune formalité inutile. Par contre, il veut qu'ils saluent la maison dans laquelle ils entrent. Matth., X, 12. A tous ces disciples, il enseigne qu'ils ne doivent pas se contenter de saluer leurs frères, ce que les païens font eux-mêmes. Matth., V, 47. Il suit de là qu'ils doivent aussi saluer tous les hommes, bien qu'ils soient séparés d'eux par la nationalité, la religion, les intérêts, etc. Cependant saint Jean défend de dire χαίρειν, *ave,* « salut », aux docteurs hérétiques, parce que ce serait participer à leurs œuvres mauvaises, II Joa., 10, 11. Cette recommandation part du même principe que celle de saint Paul, qui ordonne de cesser toutes relations avec les impudiques, non ceux du monde, « autrement il faudrait sortir du monde », mais ceux qui sont chrétiens. I Cor, V, 10, 11. Notre-Seigneur remarque aussi que les pharisiens sont très avides de salutations sur la place publique, et il ne veut pas que ses disciples imitent cette vanité. Matth., XXIII, 7; Marc., XII, 38; Luc., XI, 43; XX, 46.

3° Plusieurs salutations remarquables sont rapportées dans le Nouveau Testament. L'ange Gabriel salue Marie : χαῖρε, *ave;* « salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec toi, tu es bénie » ou « sois bénie entre les femmes », et Marie se demande ce que signifie cette

salutation. Luc., I, 28, 29. — En entrant chez Zacharie, Marie salue Élisabeth, et à sa voix Jean-Baptiste tressaille dans le sein de sa mère. Luc., I, 40, 41, 44. — Les foules accourent pour saluer Jésus, Marc., IX, 14, et un jour une femme du peuple s'écrie : « Heureux le sein qui vous a porté et les mamelles auxquelles vous vous êtes allaité ! » Luc., XI, 27. C'était là une formule très usitée pour saluer quelqu'un. On lui disait : « Bénie soit ta mère ! » quand c'était un ami, et « Maudite soit ta mère ! » quand c'était un ennemi. — Au jardin des Olives, Judas salue Jésus en disant : χαῖρε, ῥαββί, *ave, rabbi,* « salut, maître ! » et il le baise, comme pour rendre sa salutation plus affectueuse. Matth., XXVI, 49. — Pendant la passion, les soldats de Pilate fléchissent ironiquement le genou devant Jésus en disant : « Salut, roi des Juifs ! » Matth., XXVII, 29; Marc., XV, 18; Joa., XIX, 3. — Jésus ressuscité salue les saintes femmes et leur dit : χαίρετε, *avete,* « salut ! » Matth., XXVIII, 9. Pour répondre à ce salut, elles embrassent ses pieds et l'adorent. — Saint Paul salue l'église de Césarée, Act., XVIII, 22, les chrétiens d'Éphèse, pour prendre congé d'eux, Act., XX, 1; cf. Act., XVIII, 18, 21; XXI, 6, les chrétiens de Ptolémaïde, Act., XXI, 7, saint Jacques et les anciens de Jérusalem qu'il embrasse. Act., XXI, 19. — Agrippa et Bérénice viennent saluer le procurateur Festus. Act., XXV, 13.

4° Dans les lettres, on emploie certaines formules de salutation : ἔρρωσθε, ὑγιαίνετε, *bene valete, valete,* « portez-vous bien », II Mach., XI, 21, 33, 38; Act., XV, 29, ἔρρωσο, *vale,* « porte-toi bien ». Act., XXIII, 30. Saint Paul termine trois de ses Épîtres par la formule : ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου, *salutatio mea manu Pauli,* « salut de ma main à moi Paul ». I Cor., XVI, 21 ; Col., IV, 18; II Thess., III, 17. Les autres Épîtres se terminent ordinairement par des salutations adressées à certains destinataires, ou de la part de chrétiens vivant auprès de l'Apôtre qui écrit. Rom., XVI, 3-23; I Cor., XVI, 19-20; II Cor., XIII, 12; Phil., IV, 21, 22; Col., IV, 10-15; I Thes., V, 26; II Tim., IV, 19, 21; Tit., III, 15; Philem., 23; Heb., XIII, 24; I Pet., V, 13, 14; II Joa., 13; III Joa., 14. H. LESÊTRE.

SAMA, nom de deux Israélites et d'une ville dans la Vulgate.

1. SAMA (hébreu : *Hôšâmâ',* « Jéhovah a exaucé »; Septante : Ὡσαμάθ), un des fils du roi de Juda, Jéchonias, né pendant la captivité de son père. I Par., III, 18.

2. SAMA (hébreu : *Šéma';* Septante : Σαμά), fils d'Elphaal, de la tribu de Benjamin, chef de famille à Aïalon, qui, avec son frère Baria, chassa les habitants de Geth. Les uns identifient Sama avec Samad du ỳ. 12; les autres avec Séméi du ỳ. 21.

3. SAMA (hébreu : *Šema';* Septante : Σαλμαά; *Alexandrinus* : Σαμαά), ville de la tribu de Juda, nommée entre Amam et Molada. C'est peut-être la même ville que celle dont le nom est écrit Sabée (hébreu : *Šeba'*), Jos., XIX, 2; et qui fut attribuée à la tribu de Siméon. Voir SABÉE, col. 1306.

SAMAA, nom de quatre Israélites dans la Vulgate. L'orthographe de ces noms n'est pas la même en hébreu.

1. SAMAA (hébreu : *Šim'â'*), troisième fils d'Isaï, frère de David et père de Jonathan qui tua le frère de Goliath. Voir JONATHAN 2, t. III, col. 1614. Samaa, ainsi appelé dans la Vulgate, II Reg., XXI, 21 (Septante : Σεμεί), I Par., XX, 7 (Σαμαά), est appelé Semmaa, II Reg., XIII, 3, 32; Samma, I Reg., XVI, 9; XVII, 13; Simmaa, I Par., II, 13.

2. SAMAA (hébreu : *Šim'â';* Septante, Σαμαά), lévite de la famille de Gerson, père de Barachias, ancêtre d'Asaph. I Par., VI, 39 (hébreu, 24).

3. SAMAA (hébreu : *Šim'âh;* Septante : Σαμαά), fils de Macelloth, de la tribu de Benjamin. Voir MACELLOTH 1, t. III, col. 478. I Par., VIII, 32; IX, 38. Dans ce dernier passage, il est appelé *Šim'âm, Samaan.*

4. SAMAA (hébreu : *haš-Šemâ'âh;* Septante : Ἀσμά), benjamite de Gabaa de Benjamin. Ses fils Ahiézer et Joas, allérent rejoindre David à Siceleg pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 3

SAMAAN, orthographe du nom de SAMAA 3, I Par., IX, 38.

SAMACHIAS (hébreu : *Semakyâhû;* Septante : Σαβαχία; *Alexandrinus* : Σαμαχίας), petit-fils d'Obédédom et sixième et dernier fils de Séméi, de la tribu de Lévi. I Par., XXVI, 7.

SAMAD (hébreu : *Šâmér* [pour *Šémér*], dans quelques manuscrits, *Šâméd;* Septante : Σεμμήρ), troisième fils d'Elphaal, de la tribu de Benjamin. Samad fut le fondateur ou le restaurateur des villes d'Ono et de Lod. I Par., VIII, 12.

SAMAÏA, nom, dans la Vulgate, de deux Israélites, dont le nom est écrit en hébreu, *Šema'eyâh,* « exaucé par Yah ».

1. SAMAÏA (Septante : Σαμαίου), père de Semri, ancêtre de Ziza. Ziza était un des chefs de la tribu de Siméon. I Par., IV, 37. Certains commentateurs croient que Samaïa est le même que Séméi, fils de Zachur. I Par., IV, 26-27.

2. SAMAÏA (Septante : Σεμεΐ), fils de Joël et père de Gog, de la tribu de Ruben. I Par., V, 4. Il est peut-être le même que Samma du ỳ. 8.

SAMAÏAS, nom de deux Israélites dans la Vulgate. Voir SÉMÉÏ.

1. SAMAÏAS (hébreu : *Išma'eyâh,* « Yah a exaucé »; Septante : Σαμαίας), Gabaonite, qui abandonna, quoique benjamite, la cause de Saül et alla rejoindre David à Siceleg. Il fut le chef des trente *gibbôrîm* qui formaient la garde de David. I Par., XII, 1. Son nom ne se trouve pas dans les listes II Reg., (Sam.), XXIII, ni I Par., XI, peut-être parce qu'il était mort avant que David eut pris possession du royaume.

2. SAMAÏAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαΐα), descendant d'Adonicam qui retourna de Babylone à Jérusalem sous Esdras avec Éliphileth et Jehiel à la tête de soixante hommes. I Esd., VIII, 13.

SAMAOTH (hébreu : *Šamhût;* Septante : Σαμαίοθ), le Jézérite (*hay-Izrâḥ,* ὁ Ἰεσραέ), général de David que ce roi avait placé à la tête de vingt-quatre mille hommes, chargés du service royal pendant le cinquième mois de l'année. Voir JÉZÉRITE 2, t. III, col. 1537. Il est probablement le même que SAMMOTH, col. 1431.

SAMARAÏM (hébreu : *Ṣemâraïm;* Septante : Σαρά); ville de Benjamin. Jos., XVIII, 22. Elle est nommée entre Beth Araba et Béthel et se trouvait par conséquent dans le territoire oriental de la tribu. Le site précis n'en est pas déterminé avec une entière certitude. Les uns la placent dans l'Arabah, c'est-à-dire

dans la vallée même du Jourdain; les autres la placent plus à l'ouest et près du mont Séméron, qui, dans le texte hébreu, porte le même nom. II Par., XIII, 4. On l'identifie assez communément avec l'*es-Sumrah* actuel, au nord de Jéricho. Voir la carte de BENJAMIN, t. I, col. 1585. Cf. *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, t. III, p. 174, 212.

SAMARATH (hébreu : *Šimrât;* Septante : Σαμαράθ), le neuvième et dernier fils de Séméi, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 21. Il habitait Jérusalem.

SAMARÉEN (hébreu : *haṣ-Ṣemârî;* Septante; ὁ Σαμαραῖος), nom ethnique d'une tribu chananéenne. Gen., X, 18; I Par., I, 16. Les Samaréens sont placés entre les Aradiens et les Amathéens. Voir ARADIEN, t. I, col. 873, et AMATHÉEN, t. I, col. 447. Les anciens interprètes juifs plaçaient les Samaréens à Émèse (Homs). Les géographes modernes placent, la plupart, les Samaréens au sud de Tripoli et au nord d'Arad (Arvad), à l'endroit où leur nom s'est conservé dans les ruines de Sumra, l'ancienne Simyra, près du fleuve Éleuthère, au pied occidental du Liban. Strabon, XVI, II, 12; Ptolémée, V, 15, 4; Pline, *H. N.*, V, 16; Pomponius Mela, *De situ orbis*, I, 12, 3. Cf. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 29, 144.

SAMARIA (hébreu : *Šemaryâhû*, « Jéhovah garde »; Septante : Σαμαραΐα), guerrier de la tribu de Benjamin qui alla rejoindre David à Siceleg. I Par., XII, 5. — Trois autres Israélites qui portent le même nom en hébreu sont, dans la Vulgate, appelés Somorias, II Par., XI, 19, Samarias, I Esd., X, 32, et Séméria, I Esd., X, 41.

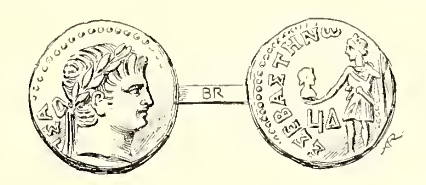
SAMARIAS (hébreu : *Šemaryâh;* Septante : Σαμαρία), un des fils de Hérem qui avait épousé une femme étrangère du temps d'Esdras, et qui fut obligé de l'abandonner. I Esd., X, 32.

SAMARIE (hébreu : *Šômrôn;* araméen, I Esd., IV, 10 et 17 : *Šâmrâîn;* Septante, III Reg., XVI, 24 : Σεμερών et Σεμηρών; *Alexandrinus* : Σομερών; Is., VII, 9; I Esd., IV, 10 : Σομορών; généralement Σαμαρεία ou Σαμαρία), nom donné à une montagne, et à la ville qui y fut bâtie.

1. SAMARIE (MONT DE) (hébreu : *hâ-hâr Šômrôn;* Septante : τὸ ὄρος τὸ Σεμερών), dans la tribu d'Éphraïm. Il était la propriété de Šémer ou Šomér, dont on lui donnait le nom, avec l'adjonction de la finale *ôn* qui termine souvent les noms de lieux. Le roi Amri l'acheta pour deux talents d'argent (environ 17000 francs de notre monnaie), pour y bâtir la capitale de son royaume. III Reg., XVI, 24. Il s'élève de 443 mètres au-dessus de la mer Méditerranée et de plus de cent mètres au-dessus des vallées qui l'entourent de tous les côtés et le laissent complètement isolé. Oblong de forme, il se développe d'est à ouest, sur une étendue de plus d'un kilomètre. De son sommet le regard embrasse une grande partie du versant occidental des monts d'Éphraïm et par delà la plaine côtière une vaste étendue de la mer. Le territoire qui l'entoure est des plus fertiles et des plus riants, arrosé par de nombreuses fontaines et couvert de plantations d'oliviers, de vignes et de jardins. — La montagne de Samarie, *har Šômrôn*, d'Amos, IV, 1; VI, 1, est sans doute le collectif pour « les montagnes de Samarie », *hârê Šômrôn*, comme ibid., III, 9, et Jer., XXXI, 5, où il désigne tout le pays montagneux du royaume de Samarie ou Israël.

2. SAMARIE, capitale du royaume d'Israël, puis de la province du même nom, aujourd'hui *Sébastyéh* (fig. 286).

I. NOM ET IDENTITÉ. — Amri « ayant bâti [sur] la montagne [qu'il avait achetée à ce dessein], appela la ville qu'il venait de construire d'après le nom de *Sémer* propriétaire de la montagne, *Šomrôn* ». I (III) Reg., XVI, 24. Le nom de Σεβαστή c'est-à-dire *Augusta*, fut substitué à celui de Samarie par Hérode pour flatter l'empereur Auguste de qui il l'avait reçue en cadeau. Cf. *Ant. jud.*, XIII, X, 2; XV, VIII, 5; *Bell. jud.*, I, XXI, 2; S. Jérôme, *In Abd.*, t. XXV, col. 1099, et quelques autres.



286. — Monnaie de Sébaste.

Tête laurée de Néron. — ℞. Σ. ΣΕΒΑΣΤΗΝΩ... Astarté tourelée, debout, en tunique courte, portant sur la main droite une tête humaine, et tenant la haste de la main gauche; dans le champ, L I (an 14).

Cf. Strabon, *Géogr.*, XVI, Pline, *H. N.*, V, 13; Mischna, II, 8; *Chron. Samarit.*, XXIV; Jules Africain, *Chronique*, t. X, col. 83; Origène, *In l. III, Reg.*, t. XVII, col. 56; Eusèbe et S. Jérôme, *Onomasticon*, aux mots *Samaria* et *Semeron*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 324, 325; 342, 345, etc. Il n'existe aucun doute sur l'identité du lieu.

II. DESCRIPTION. — Au milieu de son territoire riant et fertile, entouré lui-même de la vaste ceinture des monts d'Éphraïm alors couverts de vignes et d'arbres fruitiers de toute espèce, s'ouvrant à l'occident sur la plaine et la mer, avec ses larges murailles sur lesquelles circulait le roi, IV Reg., VI, 26, Samarie apparaissait aux Israélites du royaume septentrional semblable à un glorieux diadème dont ils s'enorgueillissaient. Is., XXVIII, 1. Cf. *Ant. jud.*, VIII, XIV, 1; IX, IV, 4. Ils la tenaient pour une ville imprenable. Amos, VI, 1 (fig. 287). La réponse aux menaces des prophètes mise dans la bouche des habitants de la ville par Isaïe, IX, 9 : « Les briques sont tombées, mais nous rebâtirons avec des pierres de taille, » semble la supposer primitivement construite avec les mêmes matériaux que la plupart des anciennes villes de Chanaan. L'expression, il est vrai, peut être figurée ou faire allusion aux habitations du peuple. Les maisons des grands et des riches y étaient en pierre de taille et l'ivoire abondait dans leur décoration. III Reg., XXII, 39; Amos, V, 11 et III, 15. Il y en avait servant de résidences d'été, d'autres d'hiver. Am., III, 15. Le palais royal avait un étage supérieur ou cénacle avec fenêtres. IV Reg., I, 2. Il aurait été muni de tours d'après la Vulgate, IV Reg., XV, 25. — La nouvelle Samarie relevée par Hérode sous le nom de Sébaste était une ville dans le goût des Grecs. Un très beau mur de vingt stades, ou 3700 mètres de développement l'environnait, c'est-à-dire qu'elle occupait tout le plateau supérieur de la montagne. Au centre s'élevait le temple de César. *Bell. jud.*, I, XXI, 2. Une large avenue bordée de colonnes, dont une trentaine sont encore debout en leur place, les autres renversées, tracée au sud de l'acropole ou du temple, traversait la cité tout entière, d'est en ouest (fig. 288). Elle aboutissait de ce côté à une porte flanquée de deux grandes tours circulaires bâties avec un appareil d'énorme dimension. Un vaste édifice à hautes colonnes dont une quinzaine se dressent au nord-est sur leurs bases cubiques d'un mètre de hauteur ou sont à moitié enfouies en terre, paraît avoir été un autre temple construit au IIe siècle de l'ère chrétienne ou au IIIe par les colons romains. Une abside ajoutée au temple et les monnaies de Constantin qu'on y a trouvées indiquent

qu'il fut, au IVe siècle, converti en basilique chrétienne. Au nord, mais en dehors de l'enceinte et au pied de la colline, une vaste entaille pratiquée en hémicycle où se voient plusieurs colonnes s'élevant au-dessus du sol, semble désigner la place du théâtre. Des aqueducs, réparés à diverses époques, prenaient l'eau aux sources des monts circonvoisins pour les amener au pied de la colline de Samarie. Une partie aboutissait sans doute à la piscine où les serviteurs d'Achab lavèrent le char ensanglanté sur lequel était mort leur maître. III Reg., XXII, 38. A l'extrémité orientale de la ville et non loin du chemin qui monte de ce côté on montrait encore, au IVe siècle, le sépulcre d'Abdias et du prophète Élisée où les disciples de saint Jean-Baptiste avaient transféré de Machéronte son corps décapité. — La partie supérieure de la colline de Sebastyéh a été en partie mise à découvert en 1908, par les fouilles entreprises aux frais de l'université américaine de Harvard, sous la direction de M. G. Schumacher. Le roc y est perforé d'une multitude de citernes antiques et sa surface sillonnée de canaux et de rigoles, avec des cavités en forme de coupe semblant indiquer un lieu de sacrifices et de culte. C'est vraisemblablement l'aire sur laquelle s'élevait, dans le voisinage du palais royal, le temple de Baal. De vastes constructions, bâties de pierres à bossage et à refend, les remplacèrent postérieurement. Sur leurs restes servant de substructions, Hérode construisit le temple d'Auguste (fig. 289). Un grand escalier de seize degrés donnait accès à la plate-forme sur laquelle il se dressait. Quatre bases de colonnes colossales de plus d'un mètre vingt-cinq centimètres de diamètre gisent renversées en avant du pavement; un de leurs chapiteaux, d'ordre dorique, a été jeté plus loin. Au côté occidental était un autel près duquel se trouvaient deux inscriptions latines dont l'une commençant par les lettres I. O. M. indique qu'il était consacré à Jupiter. Une statue mutilée, présumée d'Auguste, gisait non loin. Au bas de l'escalier, sur un large piédestal, devait se dresser une statue équestre. Dans le voisinage de l'autel, mais au-dessous, un fragment de mur renferme des pierres à refend de travail identique à celle de la grande construction du *tell el-Mutesallem,* où M. Schumacher découvrit le sceau de *'Ebéd Yeroboam.* D'autres pierres à bossage proviennent d'un grand mur d'enceinte qui paraît avoir entouré toute la terrasse supérieure de la montagne. D'innombrables débris de poteries, de toutes les époques, étaient mêlés aux pierres et à la terre qui recouvraient les ruines du temple.

III. HISTOIRE. — 1° *Sous la dynastie d'Amri.* — C'est la sixième année de son règne, ou l'an 925 avant J.-C., que le roi Amri jeta les fondements de la ville de Samarie et y transféra de Thersa le trône des rois d'Israël. III Reg., XVI, 24. Le culte de Baal, avec un temple, un autel et une *'ăšêrâh,* y fut introduit par Achab (918-897), aussitôt après son mariage avec la Phénicienne Jézabel, ℣. 31-33. Le prophète Élie y vint peu après inaugurer son ministère prophétique, en se présentant au roi pour lui annoncer la terrible sécheresse dont Samarie allait tant souffrir, XVII, 1; XVIII, 2. Sous le règne de ce roi, Samarie eut à subir son premier siège de la part du roi de Syrie Bénadad, XX, 1-21. L'année suivante, Achab rentrait dans sa capitale triomphant des Syriens, après la victoire d'Aphec, quand se présenta à lui un fils du prophète qui s'était fait meurtrir pour venir reprocher au roi d'avoir laissé aller Bénadad, en traitant avec lui. Achab se retira tout troublé et mécontent, en son palais, ℣. 35-43. Par les conditions du traité passé avec le roi de Damas, on voit que sous le père de celui-ci les Syriens avaient des « places » ou bazars à Samarie, ℣. 34. — Trois ans après, le roi Josaphat vint à Samarie où on lui fit grande fête. Achab, qui voulait aller reprendre aux Syriens Ramoth-Galaad, l'invita à l'accompagner dans cette expédition. Josaphat n'y consentit pas sans peine. Sur ses instances, le prophète Michée, fils de Jamla, fut consulté et annonça



287. — Sébastyéh et la colline de Samarie. D'après une photographie de M. L. Heidet.

à Achab qu'il y périrait. Quelque temps après, le cadavre de ce roi était ramené sanglant sur son char à Samarie pour y être enseveli. Le char et les armes de ce prince furent lavés à la piscine et les chiens léchèrent son sang, comme le Seigneur l'avait annoncé, XXII, 1-38; cf. XXI, 19; II Par., XVIII. Voir ACHAB, t. I. col. 421-424. — Deux ans plus tard, Élie se laissait amener à Samarie par le troisième groupe de cinquante hommes envoyés par Ochozias pour le prendre. Le fils et successeur d'Achab (897-896) était tombé de la fenêtre de sa chambre haute et était malade. Le prophète venait lui déclarer qu'il ne quitterait plus son lit, mais y mourrait. IV Reg., I. — Un des premiers actes du règne de Joram (896-874), frère et successeur du précédent, fut d'enlever Baal : il brûla ses simulacres, et rasa son temple, X, 1-27. Jéhu régna vingt-huit ans (884-856) à Samarie et y fut enseveli, ỳ. 35-36. — Pendant le règne de son fils Joachaz (856-840), le culte d'Astarté persista à Samarie, XIII, 6. Sous Joas, fils et successeur de Joachaz (840-824), le prophète Élisée tomba malade, à Samarie, de la maladie dont il mourut. Le roi Joas étant venu le visiter, le prophète lui promit qu'il serait trois fois victorieux de la Syrie. Ayant vaincu Amasias, roi de Juda, le roi Joas fit transporter à Samarie tout l'or, l'argent et les vases du temple de Jérusalem qu'il avait pillé, avec les trésors royaux et les otages qu'il avait pris, XIV, 14; II Par., XXV, 24. Joas fut enseveli à Samarie, dans le tombeau des rois d'Israël. IV Reg., XIV,



288. — Colonnade de Sébastiyéh (d'est en ouest). D'après une photographie de M. L. Heidet.

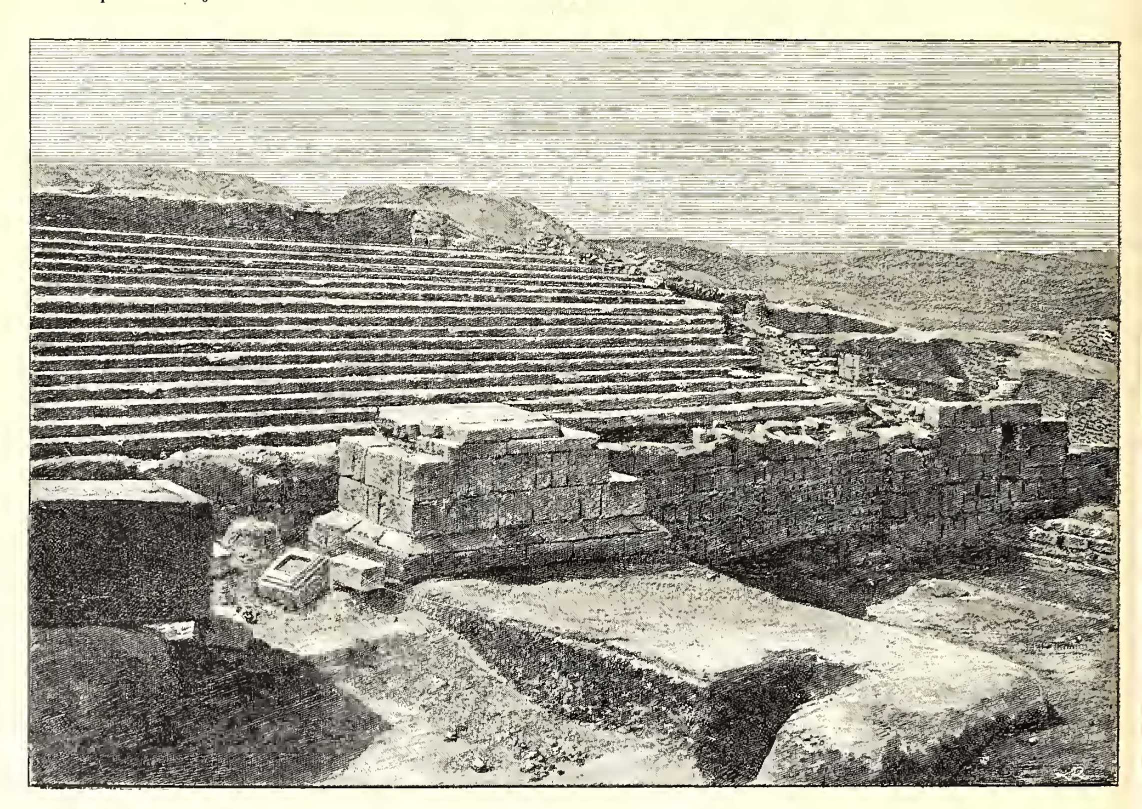
la statue de Baal élevée à Samarie par son père, III, 2. Sous ce prince et après l'enlèvement d'Élie, le prophète Élisée vint se fixer à Samarie, II, 25; c'est là que Naaman, général de l'armée de Syrie, vint le trouver. Voir NAAMAN, 3, t. I, col. 427. — Pris par les hommes d'armes du roi de Syrie à Dothaïn, le prophète les frappa d'aveuglement et les amena de là à Samarie où il dissipa leur illusion. Après leur avoir fait servir à boire et à manger, il les renvoya à leur maître, VI, 8-23. — Découragé pour un temps, le roi de Syrie, Benadad, ne tarda pas à réunir une nouvelle armée pour venir assiéger une seconde fois Samarie. Le siège dura longtemps et la famine devint affreuse. Une panique mit les Syriens en fuite, comme l'avait prédit Élisée, VI, 24-33; VII. Voir ÉLISÉE, t. II, col. 1694.

2° *Sous la dynastie de Jéhu.* — Soixante-dix des descendants d'Achab vivaient à Samarie. Jéhu, après avoir tué Joram, de sa main, à Jezrahel, écrivit à leurs gouverneurs et aux anciens de la capitale de lui apporter leurs têtes. Les ayant reçues, il se dirigea vers Samarie, où il fit son entrée sur son char. Il extermina tous ceux qui avaient quelque affinité avec la maison d'Achab : les prophètes, les prêtres et les sectateurs de 16. — Son fils Jéroboam II y régna glorieusement environ un demi-siècle (824-772) et y fut aussi enseveli, ỳ. 16, 24-29.

3° *Sous les derniers rois d'Israël.* — Après la mort de Jéroboam, Samarie ne fut plus guère qu'un champ de compétitions pour le trône et de régicides. Zacharie, fils du précédent, y périt après six mois de règne, victime d'une conjuration formée par Sellum qui le tua. XV, 10. Sellum porta la couronne un mois et fut assassiné à Samarie par Manahem de Thersa qui prit sa place et régna dix ans (671-761), ỳ. 14-17. Phacéia, son fils, occupa le trône deux ans (761-759) et fut assassiné au palais par Phacée, fils de Romélie, chef de l'armée, qui avait comploté contre lui pour prendre sa place. En même temps périrent Argob et Aria avec cinquante Galaadites, ỳ. 25. Phacée, ayant battu Achaz, roi de Juda, lui fit un grand nombre de prisonniers qu'il voulut emmener à Samarie, mais il leur rendit la liberté sur l'intervention du prophète Obed. II Par., XXVIII, 8-15. Phacée régnait depuis vingt ans à Samarie, quand Osée, fils d'Éla, conspira contre lui et le fit périr (729). IV Reg., XV, 30. — Jusqu'à ce jour, Samarie n'avait pas vu encore les Assyriens, bien qu'ils

fussent plus d'une fois arrivés presque jusqu'à ses portes. Cf. *La Bible et les découvertes modernes,* 1896, t. III, p. 253. Théglathphalasar III y serait venu installer lui-même Osée sur le trône d'Israël et y recevoir son tribut, s'il faut prendre à la lettre le récit de son inscription. *Ibid.,* p. 524-525. Salmanasar IV, successeur du précédent, instruit qu'Osée avait noué des relations avec Sua, roi d'Égypte, afin de se délivrer du joug de l'Assyrie, s'empara de sa personne et monta, avec son armée, pour mettre le siège devant Samarie. IV Reg., XVII, 4, 9.

4° *Les menaces des prophètes.* — Depuis longtemps les comptes de la justice divine s'accumulaient contre cette ville et les prophètes n'avaient cessé de l'en avertir. Avec Amri, elle avait embrassé, dès son origine, le péché de Jéroboam Ier, le schisme et le culte du veau d'or de Béthel. A la suite de Jézabel et d'Achab, ses habitants, à part quelques exceptions comme celle d'Abdias (voir ABDIAS, 2, t. I, col. 23), avaient adopté les cultes de Baal et d'Astarté. En enlevant les stèles de Baal, Joram n'en avait pas supprimé le culte. Jéhu l'extirpa et extermina la maison d'Amri, mais il resta, avec le peuple, attaché au schisme et au culte de Béthel et des idoles; tous ses successeurs continuèrent à marcher dans cette voie. III Reg., XVI, 25-26; 30-33; XXII, 53-54; IV Reg., X, 29, 31; XIII, 2, 6, 11; XIV, 24; XV, 9, 18, 24, 28; XVII, 7-23. A ces fautes s'ajoutaient un immense orgueil, l'ivrognerie, l'injustice et une grande dureté à l'égard des faibles et des pauvres. Is., IX, 9-11; XXVIII, 1-8; Ez., XXIII, 4-9; Ose., VII, VIII, X; Amos, III, 9, 14; IV, 1; VI, 1; VIII, 14; Mich., I, 5-7; II, III; VI, 16. A cause de ces iniquités, la condamnation de Samarie était prononcée. Que Samarie périsse! Qu'elle périsse par le glaive! Que ses enfants soient écrasés et ses femmes enceintes éventrées! Ose., XIV, 1. Ses palais allaient être renversés; son peuple semblable à un débris arraché de la gueule d'une bête féroce, ou tiré d'une chaudière bouillante, ou encore à un tison arraché à l'incendie, sera emmené en captivité. Am., III, 11-15; IV, 2-3, 11; VII, 11, 17. Elle deviendra comme un monceau de cailloux ramassés dans un champ. Les pierres de ses édifices seront roulées dans la vallée et leurs fondements mis à découvert; ses statues seront brisées et ses richesses livrées aux flammes. Mich., I, 6-7. Ses dépouilles enrichiront les Assyriens, Ps. VIII, 4. C'était le traitement que les rois de Ninive faisaient subir aux villes prises par eux et que Salmanasar réservait à Samarie.



289. — Ruines du temple d'Auguste à Sébastyéh. D'après une photographie de M. L. Heidet.

5° *La prise de Samarie et ses nouveaux habitants.* — Deux années entières, Samarie, bien que privée de son roi, soutint l'attaque de l'ennemi; mais la troisième année du siège, la neuvième d'Osée (721), elle finit par tomber aux mains des Assyriens. IV Reg., XVII, 4-6; XVIII, 9-10. Sargon s'attribue, dans ses *Fastes,* la prise de Samarie et la compte comme la première victoire de son règne. Oppert, *Fastes de Sargon,* l. 23-25. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 1896, t. III, p. 554-560. Ce prince, qui allait succéder à Salmanasar, avait sans doute été chargé par celui-ci de pousser les travaux du siège et en avait personnellement procuré le succès. Peut-être ce fait eut-il aussi quelque influence sur son élévation au trône. Les habitants de la ville furent déportés en Assyrie. IV Reg., XVII, 6. Le nombre de ces exilés fut de 27 290, d'après les *Fastes. Ibid.;* F. Vigouroux, *loc. cit.,* p. 554. Le vainqueur prit pour sa part de butin 50 chars. Il confia à un lieutenant le gouvernement de la ville où il avait laissé quelques habitants. *Ibid.* Ce sont vraisemblablement des descendants de ces derniers qui montaient à Jérusalem pour offrir de l'encens

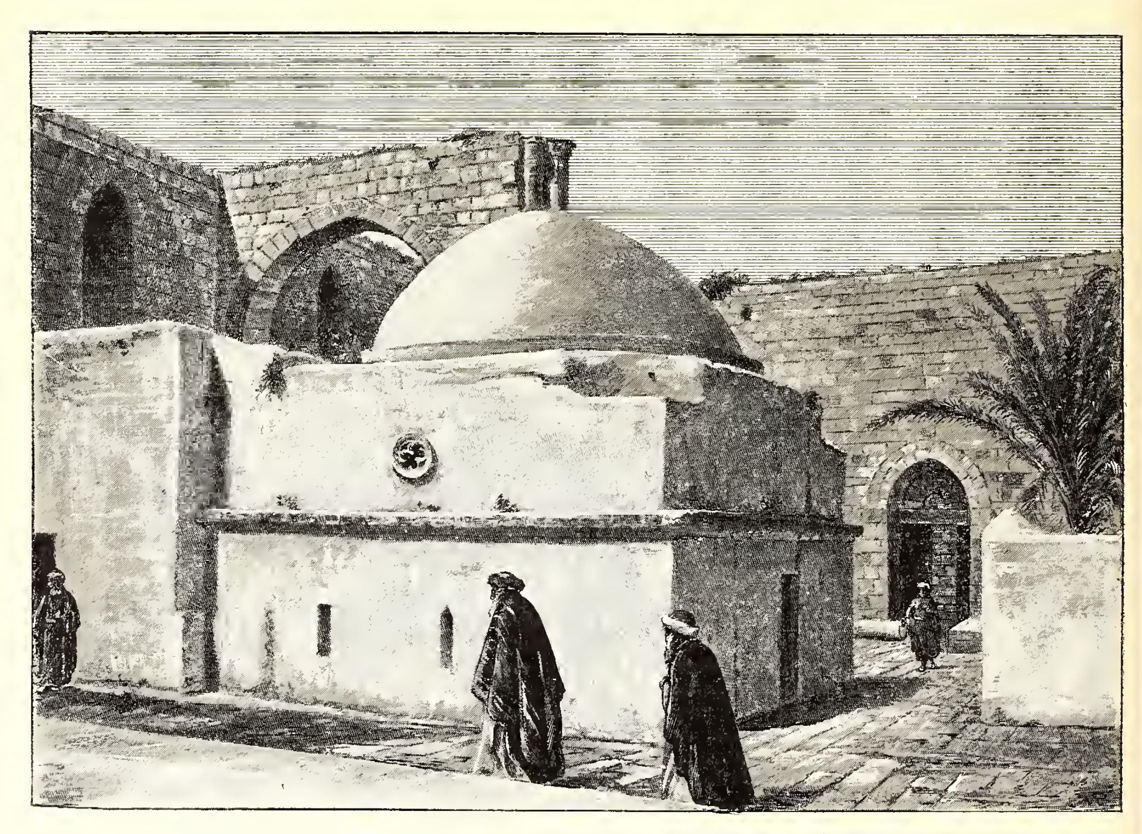
et des dons, après l'assassinat de Godolias à Maspha, quand ils y furent eux-mêmes égorgés avec leurs compagnons, par Ismahel (586). Jer., XLI, 5. A la place des Israélites déportés, le roi d'Assyrie envoya une colonie formée de prisonniers de guerre chaldéens, cuthéens, syriens et autres. IV Reg., XVII, 24. En 715, Samarie reçut un nouveau groupe composé d'Arabes de diverses tribus. *Inscription de Khorsabad,* Salle 2, II, l. 3-8; cf. F. Vigouroux, *loc. cit.,* p. 569.

6° *Depuis le retour des Juifs de Babylone jusqu'à Constantin.* — Aux lieutenants des rois d'Assyrie et de Chaldée commandant à Samarie avaient succédé, après la prise de Babylone par Cyrus (538), les satrapes persans. Ceux-ci, avec leur entourage, s'ils ne furent pas les instigateurs de l'hostilité acharnée et constante des Samaritains contre les Juifs, paraissent du moins l'avoir ordinairement favorisée. I Esd. IV; II, 19; IV, VI; cf. SAMARITAINS, col. 1424; SANABALLAT, col. 1443; RÉUM BÉELTÉEM, col. 1078; cf. t. I, col. 1546. Alexandre le Grand, maître de la contrée, et avant de descendre en Égypte (333), avait laissé le gouvernement de la ville à un de ses officiers nommé Andromaque, selon Quinte-Curce, IV, 21. S'il faut croire cet auteur, seul à faire ce récit, les habitants de Samarie l'auraient brûlé vif et Alexandre, pour venger cet outrage, les aurait exterminés en partie et dispersés, puis remplacés par une colonie gréco-syrienne. Quoi qu'il en soit, pendant toute la lutte des Machabées pour l'indépendance, le peuple de Samarie et ses chefs furent constamment avec les nations ennemies des Juifs. Cf. *Ant. jud.,* XI, VIII, 6; XII, IV, 1. Comme la population de Marissa, soumise par Jean Hyrcan, avait accepté la religion des Juifs, les Samaréens, à l'instigation du roi de Syrie Antiochus Cyzique, étaient venus ravager leur territoire. Prenant occasion de cette injure pour venger toutes les autres faites à son peuple, Hyrcan vint, avec des forces considérables, attaquer Samarie. Il l'environna d'un fossé profond et d'un double mur de 80 stades (près de 15 kilomètres) d'étendue et laissa ses deux fils Antigone et Aristobule poursuivre le siège. Pressés par la famine, les assiégés implorèrent le secours d'Antiochus qui s'empressa d'accourir avec une armée. Les deux frères le défirent complètement et refoulèrent les Samaréens dans leurs murs. Pensant amener les Juifs à lever le siège, Antiochus, assisté de troupes égyptiennes, alla ravager la Judée; ce fut sans succès. Après une année entière de siège, Hyrcan emporta la ville d'assaut et la détruisit de fond en comble (109). *Ant. jud.,* XIII, X, 2-3. Les habitants furent emmenés en captivité par les Juifs. *Bell. jud.,* I, II, 7. Pompée, maître de la Judée (63), rendit le site de la ville aux Samaritains. *Ant. jud.,* XIV, IV, 4; *Bell. jud.,* I, VII, 7. Elle fut relevée elle-même par Gabinius, proconsul de Syrie, qui y établit de nouveaux habitants. *Ant. jud.,* XIV, V, 3; *Bell. jud.,* I, VIII, 4. Hérode la reçut d'Octave, après la bataille d'Actium et à la mort de Cléopâtre (31) qui l'avait possédée jusque-là. *Ant. jud.,* XV, VII, 3; *Bell. jud.,* I, XX, 3. La ville agrandie, embellie, fortifiée et appelée du nouveau nom de Sébaste, fut peuplée par une colonie composée de six mille vétérans des armées hérodiennes et de gens des pays circonvoisins, païens pour la plupart, semble-t-il (24). Grâce au riche territoire des alentours partagé aux colons, la ville se trouva de suite en pleine prospérité. La pensée du despote iduméen était surtout de se préparer un refuge en cas de révolte des Juifs contre lui et il voulait en même temps s'assurer la domination de la province. *Ant. jud.,* XV, VIII, 5; *Bell. jud.,* I, XXI, 2. C'est à Samarie qu'Hérode avait épousé Marianne, la descendante des Asmonéens. *Bell. jud.,* I, XVII, 8; cf. XII, 3, et *Ant. jud.,* XIV, XII, 1, et XV, 14. C'est à Sébaste que le tyran, jaloux et soupçonneux, devait envoyer les fils qu'il avait eus d'elle, pour y être étranglés par la main du bourreau. *Ant. jud.,* XVI, II, 7; *Bell. jud.,* I, XXVI, 6. — Samarie n'avait jamais eu, si ce n'est avec son temple de Baal, au temps d'Achab, la suprématie religieuse qui, après avoir appartenu à Béthel, était passée à Sichem; Sébaste devait perdre bientôt sa prépondérance politique et administrative qu'elle paraît avoir conservée jusque-là : elle allait passer à sa voisine Césarée qu'Hérode, tandis qu'il agrandissait Sébaste, construisait et dont les princes hérodiens devaient faire leur séjour préféré avant que les procurateurs romains y fixassent leur résidence. — A la mort d'Hérode (4 avant J.-C.), Auguste confirma à son fils Archélaüs la possession de Sébaste (4 avant J.-C.). *Ant. jud.,* XVII, XI, 4; *Bell. jud.,* II, VI, 3. A la déposition de ce prince (6 après J.-C.), elle fut annexée à la province romaine de Syrie, puis rendue par Claude, à son avènement à l'empire (41), à Hérode Agrippa Ier. *Ant. jud.,* XIX, V, 1. Quand ce roi mourut (44), les Sébastais célébrèrent des réjouissances publiques, insultèrent à sa mémoire et, avec ceux de Césarée, outragèrent honteusement les statues de ses filles encore vivantes. L'empereur voulut les châtier en envoyant en garnison dans le Pont tous ceux qui se trouvaient dans l'armée; mais il se laissa toucher par la légation qu'ils lui envoyèrent et ils demeurèrent en Judée. *Ant. jud.,* XIX, IX, 1-2. Un escadron de la cavalerie de Césarée portait le nom de Sébaste, ἴλη Σεβαστηνῶν; cinq cohortes paraissent en outre avoir été principalement composées de Sébastais. Pendant les troubles qui se produisirent en Judée sous les procurateurs, surtout sous Cumanus (48-52) et Florus (64), ces troupes, toujours hostiles aux Juifs, les maltraitèrent beaucoup. *Bell. jud.,* II, XII, 5; cf. *Ant. jud., loc. cit.* Les Juifs se vengèrent, lors des massacres de Césarée, en se jetant sur Sébaste et en la livrant aux flammes (65). *Bell. jud.,* II, XVIII, 1. — La guerre de Judée terminée (70), Vespasien éloigna du district les troupes sébastaises. *Ant. jud., loc. cit.* La garnison de l'*Ala milliaria Sebastena* est indiquée à *Asuada,* probablement l'*es-Suêdah* actuelle dans le Hauran, par la *Notitia dignitatum imperii romani.* Dans Reland, *Palæstina,* p. 230. Attaquée par Septime Sévère pour avoir suivi son compétiteur Pescennius Niger, Sébaste vit encore une fois sa population renouvelée par l'envoi d'une colonie étrangère (184). Dion Cassius, *Sept. Severus,* IX; Ulpien, *De censibus,* I, 15.

7° *Le christianisme à Samarie.* — Les prophètes, en prédisant à cette ville les malheurs dont elle devait être frappée à cause de ses iniquités, avaient annoncé aussi qu'elle se convertirait au Seigneur, refleurirait et deviendrait la fille de Jérusalem. Ose., XIV; Ezech., XVI, 53, 55, 61. Ces prophéties paraissent faire allusion à la conversion de Samarie à l'époque chrétienne. Le nom de Jésus ne pouvait y être inconnu, surtout depuis sa conversation avec la Samaritaine au puits de Jacob, Joa., IV, quand Philippe, l'un des sept diacres, obligé de quitter Jérusalem, à la persécution qui suivit la mort d'Étienne (33), descendit « à la ville de Samarie », Act., VIII, 5, d'après la leçon des plus anciens manuscrits, *Vaticanus, Alexandrinus, Sinaïticus.* — Si un certain nombre de manuscrits plus récents lisent εἰς πόλιν, sans l'article, les interprètes et les commentateurs ont généralement entendu cette expression comme les premiers, de « la capitale de la Samarie ». — Philippe se mit à prêcher Jésus-Christ, appuyant sa prédication de nombreux miracles. Toute la foule « unanimement » vint l'écouter et se convertit en masse. Dans la ville se trouvait alors le magicien Simon qui, depuis longtemps, la tenait tout entière asservie par les prestiges de ses enchantements. Lui-même demanda le baptême avec la foule des hommes et des femmes qui le reçurent alors. ℣. 6-13. Les Apôtres restés à Jérusalem, en apprenant la conversion de Samarie, envoyèrent Pierre et Jean pour confirmer dans le Saint-Esprit les nouveaux disciples. ℣. 14-24. — Les troubles et les per-

sécutions qui, pendant près de trois siècles, se succédèrent dans tout le pays, ne purent étouffer les germes de la foi implantée par les apôtres à Sébaste. Le nom de cette ville se trouve sur toutes les listes des anciens sièges épiscopaux de la Palestine. Cf. Reland, *Palæstina,* p. 210, 214, 215, 220, 222, 228, 983; Le Quien, *Oriens christianus,* Paris, 1740, t. III, col. 649-654. — L'Église de Sébaste se faisait honneur de garder les tombes d'Abdias, d'Élisée et de saint Jean-Baptiste. S. Jérôme, *In Abd.,* t. XXIV, col. 1099; *In Os.,* I, *ibid.,* col. 933; *In Mich.,* I, *ibid.,* col. 1156. Julien l'Apostat ne le put souffrir; il fit ouvrir les sépulcres, brûler les ossements et disperser les cendres (361). Une partie cependant des saintes reliques put être dérobée au vandalisme des païens. Rufin, *H. E.,* II, 281, t. XXI, col. 536; Théodoret, *H. E.,* III, 3, t. LXXXII, col. 1092; *Chronic. Pasch.,* an. 361, t. XCII, col. 739. Les pèlerins, parmi lesquels nous voyons, en 386, saint Jérôme avec sainte Paule romaine, ne cessèrent point, en effet, de « venir à Samarie vénérer les cendres de Jean-Baptiste, d'Élisée et d'Abdias » et le Ciel continua d'y opérer ses prodiges. Cf. S. Jérôme., *Epist.* XLVI, 12; cf. *Epist.* CVIII, 13; t. XXII, col. 491, 889; Antonin de Plaisance, *Itiner.,* t. LXXII, col. 902. Ces tombeaux étaient renfermés dans une basilique.

IV. ÉTAT ACTUEL. — Jusqu'à la conquête du pays par les Arabes mahométans (636), Sébaste avait conservé, avec sa splendeur, une certaine prépondérance, du moins sur la région immédiatement voisine; sous ces nouveaux maîtres devenue *Sébasṭyéh,* elle devait la voir passer à *Nâblus* (Néapolis, l'ancienne Sichem), sa voisine, et elle n'allait plus cesser de déchoir. Si Ibn Khordadbéh, vers 864, la cite encore, *Géographie,* édit. de Goeje, Leyde, 1889, p. 79, parmi les principales villes de la Palestine, El-Muqaddasi, en 985, ne la mentionne plus; elle était devenue, comme elle est encore, une simple localité du district de Nâblus. Cf. *Géographie,* édit. de Goeje, Leyde, 1877, p. 165; Yaqût, *Dict. géogr.,* édit. Wüstenfeld, Leipzig, t. III (1868), p. 33. Dès les premières années du IXe siècle, la basilique dans laquelle on vénérait le sépulcre du saint Précurseur était en ruine; seul le mausolée restait debout et continuait à être visité par les chrétiens auxquels se joignaient les musulmans, pour qui saint Jean est un grand prophète. Sébasṭyéh avait toutefois conservé son évêque. *Commemoratorium de Casis Dei* (c. 800), dans *Itinera.,* Genève, 1877-1880, p. 304. Avec son église du sépulcre de saint Jean, rebâtie au XIIe siècle par les Francs, devenue la cathédrale d'un évêque latin, Sébasṭyéh, appelée alors *Saint-Jean* par les Occidentaux, avait semblé un instant refleurir. Cf. Daniel hég. (1106), *Pèlerinage,* édit. Khitrowo, Genève, 1889, p. 57-58; Jean de Wurzbourg (1137), *Descriptio T. S.;* t. CLV, col. 1058; Theodorici *Libellus de L. S.* (1172), édit. de Tobler, S. Gall, 1865, p. 95-96, etc. Occupées par les mahométans aussitôt après la fatale journée de Hattin (4 juillet 1187), Sébasṭyéh et sa cathédrale ne devaient pas tarder à retomber dans la désolation. En 1283, il n'y avait plus une seule maison habitée ou debout, si ce n'est l'église des Croisés transformée en mosquée et le petit monastère des moines grecs, avec son église où ceux-ci croyaient avoir la prison de saint Jean, située au milieu des ruines de l'ancienne Sébaste, à la partie la plus élevée de la montagne. Cf. Phocas, *De Locis Sanctis,* XIV, t. CXXXIII, col. 940, Burchard (1283), *Descriptio T. S.,* 2e édit. Laurent, Leipzig, 1873, p. 53; Mugir ed-Din, *Jérusalem et Hébron,* édit. du Caire, 1283 (1866), p. 218,



290. — Ancienne basilique chrétienne. Tombeau de saint Jean-Baptiste, d'Élisée et d'Abdias. D'après une photographie de M. L. Heidet.

287. Ishak Chelo, en 1334, ne trouvait plus à Sébaste que des ruines, parmi lesquelles s'étaient établis quelques pauvres pasteurs. Dans Carmoly, *Itinéraires de la T. S.,* Bruxelles, 1847, p. 252. — Le village ainsi formé n'occupe pas la quinzième partie de l'emplacement de l'antique Sébaste, vers son extrémité orientale, dans le voisinage de l'église des Croisés. Il se compose d'une trentaine de maisons à toits plats, grossièrement construites avec des débris de ruines. La population n'y est guère que de deux cents habitants, tous cultivateurs et mahométans, à l'exception d'une famille de chrétiens arabes, schismatiques, qui s'y est établie depuis peu. De l'église du XIIe siècle (fig. 290), il reste les murs extérieurs avec leurs trois absides à l'orient et deux ou trois arcades en ogive. Elle mesure 50 mètres en longueur et 23 en largeur et était à trois nefs. Elle paraît avoir été, après le Saint-Sépulcre, la plus importante des basiliques chrétiennes relevées par les Francs en Terre-Sainte. L'écusson des chevaliers hospitaliers de Saint-Jean qui se voit sur les murs et dont la croix a été martelée, semble indiquer qu'elle était leur œuvre. Dans le transept, les musulmans se sont fait une mosquée. Au milieu de la grande nef s'élève un petit édifice carré surmonté d'une petite coupole arabe blanchie à la chaux : c'est le monument sépulcral de saint Jean-Baptiste. Vingt et un degrés conduisent à une chambre inférieure ou crypte taillée dans le roc. Dans la paroi méridionale, trois ouvertures ovales laissent voir trois loges funéraires cintrées, juxtaposées et construites avec de belles pierres de taille. Dans leur état actuel, elles paraissent remonter aux premiers siècles de l'ère chrétienne. C'est dans ces sépulcres qu'étaient déposés, au témoignage de tous les pèlerins, les restes vénérés du saint Précurseur, du prophète Élisée et d'Abdias. Les fragments de l'ancienne porte, en basalte, dont les caractères annoncent une haute antiquité, gisent sur le sol de la chambre. Près de l'église, au nord, sont les restes d'assez vastes bâtiments avec de grandes tours croisées. C'était peut-être la résidence des chevaliers de Saint-Jean et celle de l'évêque latin du XIIe siècle. A l'exception de l'espace occupé par ces ruines, par le village et l'aire voisine où les paysans battent leur blé, tout le reste de la colline de Samarie est couvert de belles plantations d'oliviers, entre lesquels se trouvent quelques figuiers. C'est parmi ces arbres ou sous la terre qui les recouvre qu'il faut chercher les débris de l'antique Samarie et de Sébaste.

BIBLIOGRAPHIE. — F. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte,* in-8°, Paris, 1865, t. II, p. 390-398; V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 188-209; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* in-8°, Boston, 1841, t. III, p. 138-149; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* in-4°, Londres 1882, t. II, p. 160-161, 211-214; Fr. Liévin de Hamme, *Guide indicateur de la Terre-Sainte,* Jérusalem, 1887, t. III, p. 54 65. L. HEIDET.

3. SAMARIE, une des trois provinces de la Palestine occidentale au temps du Sauveur. — I. NOM. — Avant la chute du royaume des dix tribus séparées de Juda, le nom de Samarie avait souvent servi à le désigner, en même temps que ceux d'Israël et d'Ephraïm. Cf. III Reg., XIII, 32; Ose., VIII, X, XIV; Amos, III, IV, VI, VIII. Après sa destruction, il devint l'appellation exclusive de la province, puis du simple district dont la ville resta la capitale ou le chef-lieu. Dans le texte hébreu (et dans la Vulgate par suite du défaut d'article dans le latin), le nom du pays ne se distingue point de celui de la ville d'où il le prend et parfois il est difficile de discerner s'il s'agit de l'un ou de l'autre. Ordinairement on le comprend par le contexte. Dans la version grecque, l'article, ἡ Σαμαρία, détermine la contrée. Am., IV, 1; I Esd., IV, 10, I Mach., V, 66. Cette forme est fréquemment employée dans le Nouveau Testament, Joa., IV, 4, 5, 7; Act., VIII, 5, 9, 14. La forme de nom local « la Samaritide », ἡ Σαμαρεῖτις, se trouve I Mach., X, 30; XI, 28, 34; Matth., X, 5; Luc., IX, 52; Act., VIII, 25.

II. GÉOGRAPHIE. — 1° *Limites et étendue.* — A la chute du royaume d'Israël, son territoire ne comprenait plus guère que celui des deux tribus d'Éphraïm et de Manassé occidental, probablement réduit à la partie montagneuse. La province formée de ce territoire conquis par les Assyriens s'étendait primitivement de Béthel, la dernière ville marquant la frontière méridionale d'Israël, à la plaine d'Esdrelon au nord, qui commence au pied des monts de la tribu de Manassé, et semble dès lors avoir appartenu tout entière à la Galilée. Ce sont les frontières que paraît lui tracer le livre de Judith, parlant de la Samarie antérieurement à la captivité de Babylone. Béthoron et Jéricho sont comprises dans son territoire, V, 4 (grec), et la plaine d'Esdrelon y est attribuée à la Galilée ou du moins distinguée de la Samarie, I, 8, qui est restreinte, de ce côté, aux montagnes, IV, 4. Le Jourdain et la Pérée bornaient la province à l'est, cf. I, 9, et elle s'étendait sans doute encore jusqu'à la mer à l'ouest. Voir ÉPHRAÏM 2, t. II, col. 1874; MANASSÉ 7, t. IV, col. 674. La Samarie primitive se développait ainsi, tant en longueur qu'en largeur, sur une étendue d'environ 60 kilomètres. Ce territoire devait, dans la suite, s'amoindrir, surtout du côté du sud, au profit de la Judée. La chute de l'empire ninivite en aura vraisemblablement été la première occasion. Les Juifs reprenant, en vertu de l'édit de Cyrus, leur territoire d'avant la captivité, occupèrent en effet Béthel, toutes les localités en dépendant et plusieurs autres qu'avaient possédées les rois de Samarie. II Esd., XI, 31, 34; cf. VII, 32, 36, 37; I Esd., II, 28, 33-34. Les succès des Asmonéens lui coûtèrent d'autres portions plus considérables encore. Cf. I Mach., X, 30, 39; XI, 28, 34. « Le territoire de la Samarie », que ceux-ci avaient laissé tel qu'il était au temps du Sauveur, d'après la description de Josèphe, « compris entre la Judée et la Galilée, commençait au bourg de Ginœa, situé dans la Grande Plaine et se terminait à la toparchie d'Acrabathène... Près de la frontière commune [de la Judée et de la Samarie] était le village, le dernier de la Judée, appelé Anuath-Borcéos, » ou Borcéos-d'Anuath, ἡ Ἀνουάθου Βόρκαιος, d'après les éditions de Niese. *Bell. jud.,* III, III, 4-5. En venant de Scythopolis, ville de la Décapole, au nord-est on trouvait la frontière près de « Corœa qui commençait la Judée. » *Ant. jud.,* XIV, III, 4; *Bell. jud.,* I, VI, 5. Du côté de l'occident, le territoire de la Samarie s'arrêtait à la plaine; car « tout le littoral jusqu'à Ptolémaïde était à la Judée, » *Bell. jud.,* III, III, 5. C'est ce que confirme Strabon donnant aux Juifs tout le pays appelé par lui, *Géogr.,* XVI, 2, Δρυμός, c'est-à-dire vraisemblablement la plaine de Saron. Cf. Reland, *Palæstina,* Utrecht, 1714, p. 188 et 190. La Mischna, *Gittin.,* VII, 8, indique pour frontière de la Judée et de la Samarie « le village de Uṭânê ». Cf. Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud,* Paris, 1862, p. 56-57. Tout le pays entre cette localité et Antipatride était à la Judée. Talmud Bab., *Gittin,* 76 a; cf. *ibid.* Archélaïde est encore classée par Ptolémée, *Geogr.,* V, XVI, parmi les villes de la Judée. Cet auteur l'indique plus au nord que Phasaëlide. La carte de Peutinger la marque à XXIV milles au nord de Jéricho. — De ces indications il apparaît que la frontière septentrionale de la Samarie était l'extrémité du *Merdj ibn-'Amer* actuel, la Grande Plaine de l'historien juif et l'Esdrelon du livre de Judith, sur la lisière duquel se trouve la petite ville de *Djenin,* dans laquelle on reconnaît la Ginéa de Josèphe et l'Engannim biblique. Elle franchissait ensuite la petite chaîne de collines au sud du

Carmel, alors aux Tyriens, *Bell. jud.*, III, III, 1, et qui aboutissent aux hauteurs de *Umm el-Faḥem,* pour rejoindre la plaine côtière. L'extrémité orientale de celle-ci formait la limite jusqu'au-dessus de *Medjdel Yâbâ,* à l'entrée des montagnes judéennes, en face, à l'orient de *Râs el-'Aïn;* les ruines qui se voient en cet endroit situé sur le territoire de *Kefr-Sâba,* sont généralement considérées comme celles d'Antipatride. De ce point, la frontière tournant à l'est, passait près de *Deir-Ballûṭ,* au nord de *Lubban,* probablement la *Beth-Luban* des Talmuds, indiquée avec *Beth-Rimah* parmi les villes juives, *Menahoth,* IX, 7; cf. Neubauer, *loc. cit.*, p. 82. Elle passait ensuite au nord de *Bérûkin,* identifiée par Guthe et d'autres, sur leurs cartes, avec la Boreeos de Josèphe. Bérûkin d'ailleurs, voisin de *Kefr 'Aïn* dans lequel on peut voir Anuath, est situé à moins de deux kilomètres et demi au nord de *Deir Ghussânéh,* très probablement le *'Uṭanê,* עותני des Talmuds. On sait que le '(ע) hébreu représente aussi bien le *gh* (غ) arabe que le '(ع) et que le ṭ (ט) est souvent prononcé *s* ou *ss.* Ghussânéh est lui même à 1 200 mètres seulement au nord de Beit Rîmah, au sud duquel se trouve, à deux kilomètres, *Tibnah,* l'ancienne Thamna, chef-lieu de la Thamnitique. Bérûkin, à peine distant de 6 kilomètres de cette dernière localité, appartient, selon toute vraisemblance, à cette toparchie dont la limite, depuis sa séparation de la Samarie, dut former la frontière intermédiaire de cette province et de la Judée. Cf. I Mach., XI, 28, 34; *Bell. jud.*, III, III, 5. D'autres voient Borcéos et Anuath au *Khirbet Berqît* et à *'Aïn 'Aïnah,* au nord du *Khân Lubbân.* Cf. Buhl, *Geogr. des alten Palästina,* Fribourg, 1896, p. 175. Quelle que soit la valeur de ces identifications, la frontière venant de *Berûkin* devait passer au nord de ces localités, remontant vers le nord-est, pour contourner le territoire de *'Aqrâbêh,* l'ancienne Acrabathène, et *Qerâoua,* la Coréa de Josèphe et la *Qérûḥim* de la Mischna, *Menahoth,* IX, 7. Cf. Neubauer, *loc. cit.*, p. 82, 83. De cet endroit, en continuant à suivre la direction nord-est, elle franchissait l'*ouâdi Fâr'a* pour passer au nord du *Râs Umm el-Kharrûbêh,* non loin duquel se doit chercher le site d'Archélaïde. Cf. *Ant. jud.*, XVII, XIII, 1; XVIII, II, 2. D'Archélaïde, la frontière devait se diriger vers l'est pour aboutir au Jourdain à peu près en face du *Tell Deir 'Allah,* l'ancienne Phanuel. — Après la guerre de Judée, Pline, *H. N.*, v, 12, rattache « la région du littoral [à] la Samarie ». Plus tard les conquérants mahométans firent reculer la frontière méridionale du « district de Nâblus » qui remplaça l'ancienne Samarie, jusqu'au sud de *Lubbân* (Lebonâ) et de *Seilûn* (Silo), où nous le trouvons aujourd'hui. Ce district s'élargit également de divers autres côtés, mais d'une manière variable.

2° *Division.* — La Samarie, de même que la Judée, était partagée par nomes (νομοί, I Mach., X, 30, 38; XI, 34), ou toparchies (τοπαρχίαι, *ibid.*, 28). Cinq seulement de ces toparchies sont désignées; ce sont celles qui furent détachées de la Samarie primitive pour être annexées à la Judée : les toparchies d'Aphéréma ou Ephrem, de Lydda et Ramathem, d'après I Mach., XI, 34 (grec), et celles d'Acrabah ou Acrabbim et de Nabartha, d'après Josèphe, *Bell. jud.*, II, XVIII, 10; XXII, 2; III, III, 4-5; IV, IX, 9. Dans la nomenclature des toparchies judéennes, la première est appelée de Gofna ou « la Gophnitique » et la seconde de Thamna ou « la Thamnitique ». *Bell. jud.*, II, XX, 4; III, III, 5; Pline, *H. N.*, v, 14.

3° *Description.* — Le territoire de la province de Samarie, « par la nature de son sol et ses caractères généraux, ne diffère pas de celui de la Judée. Comme celle-ci, elle est formée de montagnes et de plaines se prêtant admirablement aux travaux de l'agriculture, très fertiles et en partie couvertes d'arbres. Si la terre n'y est pas arrosée d'innombrables courants d'eau, les pluies y sont abondantes et les eaux douces et agréables. L'herbe qui y abonde permet d'y élever d'innombrables troupeaux et d'y avoir du lait en abondance. La preuve de cette fécondité, c'est l'exubérance de la population. » *Bell. jud.*, III, III, 4. Si quelques-uns des traits de cette peinture de l'historien juif se sont effacés ou atténués, sous l'influence désastreuse du régime qui, depuis plusieurs siècles, pèse sur la contrée, la plupart y sont cependant encore vrais ou reconnaissables. — Les montagnes de la Samarie, dans son étendue primitive, comprenaient tout le massif connu anciennement sous le nom de « Montagne d'Éphraïm » auquel se joignait au nord le territoire montagneux de Manassé. Voir t. II, col. 1879, et t. IV, col. 646. Dans l'état réduit de la Samarie du temps du Sauveur, elle n'en possédait plus que la partie septentrionale, un peu plus de la moitié qui formait tout son territoire. Les sommets les plus remarquables de cette partie et en même temps les plus célèbres étaient l'Ébal et le Garizim. Voir t. II, col. 1524, et t. III, col. 106. La montagne d'Amalec, t. I, col. 427, les monts de Gelboé, t. III, col. 155 et « la montagne de Bethulie », Judith (grec), XIII, 11, étaient dans ses limites. — Les larges vallées ou les plaines y sont plus nombreuses et plus spacieuses que dans la partie méridionale ou que dans les montagnes de la Judée. Les plus remarquables sont la belle vallée de *Fâr'a,* la *Béq'ah* au sud-est de *Ṭûbâs* et de *Ṭammûn,* l'*ouâd' es-Selḥab* sous Zabâbdéh, le *Merdj-Sanûr* près de la localité du même nom, le *Sahel-'Arrâbéh,* l'antique « plaine près de Dothain », Judith (grec) IV, 7, et, près de Naplouse, le *Sahel-'Askar* dont le *Sahel-Râgib* et le *Sahel-Maḥnéh* sont la continuation. Ils formaient probablement ensemble « la vallée de Salem », ibid., 4, où se trouvait « la propriété de Joseph » et le chêne de Moréh. Voir t. IV, col. 1269. Le torrent de Mochmur, Judith (grec), VII, 18, dont le nom peut être une altération de celui de Machméthath, semble devoir se chercher dans le voisinage de *Maḥnéh,* qui rappelle le précédent. — Deux sources de la Samarie sont célèbres : la fontaine de Béthulie, Judith, XII, 7, et le puits de Jacob, près de Sichem. Joa., IV, 6. La source de *'Ainôn,* à trois kilomètres au sud est de *Ṭûbâs,* belle et abondante, ne peut avoir d'autre rapport avec l'« Aennon, près de Salem, où Jean baptisait, » Joa., III, 23, que la similitude du nom. Les eaux de *'Aïn-Mâléḥ,* minérales et thermales, près de la petite ruine d'*el-Hammâm,* « les Bains », à 9 kilomètres à l'est de Téiyâsir, sont très recherchées des populations des alentours. Les eaux de Betoaenea, à 15 milles (22 kil.) à l'est de Césarée, aujourd'hui *'Anim,* étaient de même réputées médicinales, au IVe siècle. Eusèbe, *Onomasticon,* au mot Ἀνείρ, *Aniel,* Berlin, 1862, p. 42, 43. — Des grandes forêts où abondaient surtout le chêne, le pin, le thérébinthe et le *qéqad* et qui, il y a moins de cinquante ans, ornaient les monts et les collines au-dessous de la frontière septentrionale, il ne reste guère que quelques arbres épars; elles sont remplacées par des broussailles. La vigne a disparu à peu près complètement. Par contre, les vallées et les plaines du *Djebél-Nâblus* se couvrent toujours de superbes et riches moissons dont les blés vont approvisionner les marchés de Jérusalem et de Jaffa où ils sont spécialement estimés. — Les troupeaux de moutons et de chèvres errent encore nombreux sur les collines; souvent aussi les vaches se rencontrent en troupes au bord des ruisseaux de l'*ouâdi-Far'a,* près des fontaines du *Sahel-'Arrâbéh* et dans quelques autres régions arrosées par des sources nombreuses et où l'herbe se perpétue une grande partie de l'année.

4° *Villes et population.* — Un tout petit nombre

d'habitants israélites avaient été laissés dans le pays par Sargon après la prise de Samarie. *Fastes de Sargon,* t. XXVI, cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. III, p. 559. Pour combler les vides faits par l'extermination et la déportation, « le roi d'Assyrie envoya [d'autres prisonniers de guerre], de Babylone, de Cutha, d'Avah, d'Émath de Sépharnaïm et les établit dans les villes de Samarie, à la place des enfants d'Israël; ils possédèrent Samarie et ses villes. » IV Reg., XVII, 24. Outre ces colons, Sargon transporta, en 715, un groupe de captifs arabes des tribus de Tamud, des Ibadidi, des Marsimani et des Hayapa. *Inscript. de Khorsabad,* Salle 2, II, lig. 3-6; cf. F. Vigouroux, *loc. cit.* p. 569-575. D'autres troupes de captifs de la Babylonie, de l'Elam ou de la Perse, vinrent rejoindre les premiers, au temps d'Asarhaddon, fils et successeur de Sennachérib (681-668). I Esd., IV, 2, 9. Cf. Vigouroux, *loc. cit.,* t. IV, p. 73-75. Un assez grand nombre de captifs ou de fugitifs israélites, un peu avant l'invasion d'Holoferne, étaient, semble-t-il, venus rejoindre le petit groupe de leurs frères laissés par Sargon, Judith, IV, 2 (grec), et V, 23 (grec, 19). Les 80 hommes de Sichem, Silo et Samarie qui se rendaient au Temple quand ils furent tués par Ismahel à Maspha, Jer., XLI, 5, démontrent qu'il restait en Samarie, au temps de la captivité de Babylone, un nombre assez considérable d'Israélites attachés au culte mosaïque légitime. Ils semblent tous, au retour des Juifs de Babylone, les avoir rejoints en Judée, tant pour pouvoir observer plus facilement la loi que pour fuir les vexations de leurs voisins aux cultes hybrides. Dans tous les cas, il ne paraît pas qu'il y ait eu encore un seul Israélite fidèle en Samarie, à l'époque des Machabées. Par contre, les prêtres, les lévites et les autres, unis à des femmes étrangères, qu'Esdras et Néhémie expulsèrent pour ce fait, se réfugièrent en Samarie. Cf. I Esd., X; II Esd., XIII, 28; *Ant. jud.,* XI, VII, 2-VIII, 4. Du mélange de ces Juifs prévaricateurs et des Israélites que les observances de la loi inquiétaient peu avec la masse des déportés chaldéens, araméens, arabes, persans et autres se forma le peuple des Samaritains dont Ben Sira disait : Ce n'est pas un peuple... la nation insensée qui habite Sichem. Eccli., L, 27, 28. — A ces éléments s'adjoignit dans la suite la population des colonies grecques, romaines ou syriennes qu'établirent Alexandre, les rois grecs de Syrie et d'Égypte, Hérode et les Césars.

Dans le Nouveau Testament il est fait allusion aux villes et aux villages de la Samarie, Matth., X, 5; Luc., IX, 52, 56; Act., VIII, 25; mais deux seulement y sont nommés : Sichar, Joa., IV, 5, et Samarie, Act., VIII, 5. Dans les limites de la Samarie du Ier siècle, à côté d'un nombre au moins double de localités ruinées (*Khirbet*), on compte aujourd'hui environ 175 localités habitées. Parmi les unes et les autres un assez grand nombre portent des noms bibliques ou historiques plus ou moins parfaitement conservés. Déjà nous en avons rencontré quelques-unes dans ce cas; on peut leur en adjoindre plusieurs autres. Parmi les noms les plus illustres on remarque : *Ta'anak* = Thanach, ancienne ville chananéenne; *Djelbôn* qui a donné son nom au mont de Gelboé; *Tûbâs* = Thébès, ou Abimélech fut tué de la main d'une femme; *Tallûza* = Thersa, la première capitale du royaume septentrional d'Israël; *Fâr'a* = Ephra, patrie de Gédéon; *Ta'ana* = Thanath-selo appelée Théna par Ptolémée, *Géogr.,* l. V, c. XVI; *Fa'rata* = Pharathon, résidence du juge Abdon, *Askar,* la Sichar de l'Évangile, suivant plusieurs. D'autres, comme *Djeba', Tammûn, Djell, Râméh, 'Attârah, Sânûr, Šueikéh,* etc., retiennent sans doute des noms anciens, mais qui n'ont pas été inscrits dans les fastes de l'histoire. — Un grand nombre des localités habitées ont une population inférieure à 200 âmes; une dizaine atteignent le chiffre de 2000 et trois ou quatre peuvent arriver à 3 000. Naplouse (Sichem), capitale actuelle de la province, renferme environ 25 000 habitants; Sébastiyéh (Samarie), n'en a pas même 300. La population totale de la région ne dépasse pas 100 000 âmes; elle devait être plus que quadruple au temps du Christ et de ses apôtres. — Alors comme aujourd'hui, elle était formée des débris de toutes les races qui ont passé sur le sol de la Samarie. La masse en est maintenant mahométane. Des Samaritains il n'y en a plus nulle part, en dehors du petit groupe de Nâblus.

III. HISTOIRE. — 1° *Sous les Assyriens et les Chaldéens* (721-537). — La Samarie devenue presque déserte par suite de la guerre dans laquelle succomba la capitale d'Israël et de la transmigration de son peuple, fut envahie par une multitude de lions qui firent de nombreuses victimes parmi les colons transplantés par les Assyriens. Ce fléau fut regardé comme une vengeance du Dieu du pays méconnu par les nouveaux habitants. Pour s'instruire dans le culte de ce Dieu, ils réclamèrent un des anciens prêtres israélites, transportés en Assyrie. Celui-ci vint s'établir à Béthel, auparavant déjà le centre religieux de la contrée. Tout en adoptant le culte de Jéhovah, chacun des groupes ethniques continua à servir les dieux de son pays d'origine; il y eut ainsi en Samarie une multitude de cultes, puisque chaque hauteur eut son dieu et chaque ville sa religion propre. IV Reg., XVII, 21-44. Cf. F. Vigouroux, *loc. cit.,* p. 575-586. — Les Israélites restés ou retournés s'étaient ralliés à Jérusalem et acceptaient la direction de ses chefs. Ceux-ci, lors de l'invasion d'Holoferne, envoyèrent en Samarie, des hommes chargés de tout organiser pour arrêter la marche de l'envahisseur et fortifier les villes. Judith, IV. L'héroïsme de Judith sauva le pays. Judith, V-XVI. — Les rois de Ninive ne paraissent pas avoir tenté de rétablir sur la contrée leur autorité ébranlée par cet échec. Quelques années après, le roi Josias pouvait sans rencontrer d'obstacle la parcourir tout entière pour y exercer son zèle en y abattant les hauts-lieux, en y brisant les emblèmes idolâtriques et en y renversant les autels, après avoir égorgé leurs prêtres dessus. IV Reg., XXIII, 15-20. Il contraignit en outre tous les Israélites à observer la loi de Moïse. II Par., XXXIV, 33. — Avec toute l'Asie occidentale, la Samarie dut se soumettre à la puissance de Nabuchodonosor, à son passage, lors de sa campagne contre l'Égypte (604). Un des gouverneurs de Samarie pendant cette période, *Nabu-Achi-šu,* est connu par les inscriptions cunéiformes. Cf. H. Rawlinson, *Cuneiform Inscriptions,* t. III, pl. 34, col. II, p. 94.

2° *Sous les Perses et les Grecs* (536-63). — Les premières manifestations de l'hostilité du peuple de la Samarie à l'égard des Juifs retournés de la captivité apparaissent à l'occasion du refus de ceux-ci d'admettre leurs voisins à relever le Temple du Seigneur avec eux. Tous les chefs s'unirent pour empêcher l'œuvre de Zorobabel, par la ruse, par les dénonciations et même par la force. I Esd., IV. Sanaballat, gouverneur de la Samarie, emploie les mêmes moyens pour empêcher Néhémie de rebâtir les murs de Jérusalem. II Esd., II, 9; IV, VI. Un des petits-fils du grand-prêtre Éliasib avait épousé une des filles de ce satrape et fut chassé par Néhémie. II Esd., XIII, 28. C'est vraisemblablement à cette époque qu'il faut faire remonter le culte du Garizim rival de Jérusalem, et au gendre de Sanaballat qu'il faut l'attribuer. Cf. GARIZIM, t. III, col. 111. — Un siècle plus tard Alexandre, après avoir vaincu Darius III, à Issus, s'avançait à la conquête de la Syrie et de la Palestine et avait mis le siège devant Tyr (332). Le satrape de la Samarie, appelé par Josèphe Sanaballète, oublieux des serments de fidélité prêtés au roi de Perse par qui il avait été nommé, vint trou-

ver le prince macédonien pour lui offrir tout le pays dont il avait la garde; il lui amenait en même temps un corps de troupes de huit mille hommes levés en Samarie. Ces soldats, après avoir assisté Alexandre au siège de Tyr, le suivirent à Gaza, puis en Égypte où il leur confia la Thébaïde à garder. *Ant. jud.*, XI, VIII, 4, 6. Après la révolte de la Samarie et le massacre du gouverneur Andromach, Alexandre y envoya des colons macédoniens. Deux localités du pays portant des noms grecs, *Fundùk* (Πανδοχεῖον) et *Fendakûmièh* (Πεντάκωμιας), leur doivent peut-être leur origine. A la mort d'Alexandre (323), la Samarie devint le partage du roi de Syrie. Ptolémée, fils de Lagus, roi d'Égypte, la conquit sur eux, en 320. Un grand nombre des habitants du pays furent alors transportés en Égypte. *Ant. jud.*, XII, I. Les chefs de ces deux royaumes ne cessèrent de se la disputer, de même que le reste de la Palestine. Elle fit partie de la dot que Cléopâtre, fille d'Antiochus III, apporta à Ptolémée Épiphane (198). *Ibid.*, XII, IV, 1. En ce temps, les Samaritains se jetèrent sur la Judée, dévastèrent ses campagnes et massacrèrent une multitude de Juifs. *Ibid.* Pour échapper à la persécution d'Antiochus Épiphane, ils adoptèrent spontanément les superstitions helléniques. *Ibid.*, V, 5. C'est avec les troupes levées en Samarie qu'Appollonius, qui en était préfet, tenta de s'opposer aux succès de Judas Machabée. Son armée fut complètement défaite, lui-même tué dans le combat et son épée tomba entre les mains de Judas, qui s'en servit depuis contre les adversaires les Juifs. I Mach., III, 10-12. Le héros machabéen était en Samarie quand Nicanor vint lui offrir le combat près de Capharsalama. Le général syrien perdit cinq mille hommes et se retira à Jérusalem. II Mach., XV, 1; cf. I Mach., VII, 31. D'après la Vulgate et les Septante, I Mach., V, 66, Juda aurait fait auparavant déjà une autre expédition en Samarie, après celle en Idumée et à Hébron; mais Josèphe, *Ant. jud.*, XII, VIII, 6, a lu Marissa au lieu de Samarie et de même l'ancienne italique. Le contexte indique d'ailleurs « l'expédition » dans « la terre des étrangers », εἰς γῆν ἀλλοφύλων, expression par laquelle la version grecque désigne constamment le pays des Philistins. — Jonathas s'empara des trois toparchies de Lydda, Ramathaïm et Éphrem, c'est-à-dire de toute la partie méridionale de la Samarie, et les rois syriens durent reconnaître leur annexion à la Judée. I Mach., X, 30, 38; XI, 34. Cf. *Ant. jud.*, XIII, II, 3; IV, 9. Profitant de la défaite par les Parthes d'Antiochus III et de sa mort (129), Jean Hyrcan pénétra en Samarie et s'empara de Sichem et du Garizim dont il renversa le temple. *Ant. jud.*, XIII, IX, 1. Par la prise de la ville de Samarie (109), il soumit toute la province à la Judée.

3° *Sous les Romains et la dynastie hérodienne* (63 av.-70 ap. J.-C.). — Pompée enleva la Samarie aux Juifs pour la rattacher à la province romaine de Syrie (63). *Ant. jud.*, XIV, IV, 4. Octave, vainqueur à Actium (31), la remit à Hérode avec la capitale du pays. *Ibid.*, XV, VII, 3. Dans le partage du royaume d'Hérode à ses fils, Auguste la laissa à l'ethnarchie d'Archelaüs, tout en remettant aux habitants un quart de l'impôt parce qu'ils ne s'étaient pas révoltés avec les autres. *Ibid.*, XVII, XI, 4. A la déposition de ce prince, elle retourna à la Syrie (6 ap. J.-C.). *Ibid.*, XIII, 5. — Tandis que Ponce-Pilate exerçait la charge de procurateur, un grand nombre de Samaritains s'étaient réunis en armes à Tirathava (probablement *Deir-Atab*), sur la parole d'un imposteur qui promettait de les conduire au Garizim où il leur découvrirait les vases sacrés qu'y avait cachés Moïse. Pilate leur tomba dessus avec sa cavalerie, en tua un grand nombre et mit les autres en fuite. Sur la plainte portée par les principaux du pays à Vitellius, légat de Syrie, celui-ci obligea Pilate à se rendre à Rome pour répondre devant l'empereur des accusations faites contre lui (37). *Ibid.*, XVIII, IV, 1-2. — La Samarie fut rendue par Claude à Agrippa I[er], mais pour revenir, à sa mort, définitivement à la province de Syrie. *Ibid.*, XIX, V, 1; VIII, 2. — Les Juifs de la Galilée avaient coutume de passer par la Samarie pour se rendre à Jérusalem. Un groupe d'entre eux ayant été tué par les Samaritains de Ginéa, et le procurateur Cumanus, gagné par l'argent des Samaritains, n'ayant pas puni les coupables, il en résulta des désordres et des massacres qui ne finirent que par le bannissement de Cumanus. *Ant. jud.*, XX, VI; *Bell. jud.*, II, XII, 2-7. — La Samarie paraît avoir été fatiguée, non moins que la Judée et la Galilée, des exactions des derniers procurateurs romains, en particulier de Florus, et avoir voulu se soulever avec les Juifs. Quoique les Romains eussent des postes militaires dans toute la Samarie, la population en armes se porta en masse au Garizim. Vespasien était alors occupé au siège de Jotapata (67); il envoya le chef de la V[e] légion, Céréalis, avec un corps de 3000 fantassins et 600 cavaliers, pour étouffer le mouvement. Les troupes cernèrent la montagne. Comme les Samaritains n'avaient point d'eau, une partie se rendit aux Romains sans combat; l'autre fut passée au fil de l'épée. Dix mille six cents périrent ainsi. *Bell. jud.*, III, VII, 32.

4° *Évangélisation de la Samarie.* — Le Sauveur, de même que ses compatriotes juifs de la Galilée, dut souvent traverser la Samarie pour se rendre au Temple et à ses fêtes. Les Évangiles font allusion à deux passages de Jésus par ce pays pendant sa vie publique : au retour de la Judée, quatre mois avant la moisson, quand il s'arrêta au puits de Jacob, Joa., IV; à son dernier passage avant sa passion, quand les Samaritains du village où il envoya ses disciples refusèrent de le recevoir. Luc., IX, 51-56. Quant aux dix lépreux qu'il guérit et dont l'un était Samaritain, il les rencontra probablement en Pérée, XVII, 11-19. Si dans ces voyages il instruit le peuple, comme à Sichar, Joa., IV, 40-42, c'est par occasion; il s'était réservé aux brebis perdues de la maison d'Israël, Matth., XV, 24, et il avait interdit d'abord à ses Apôtres, en les envoyant évangéliser, d'entrer dans les villes de la Samarie. Matth., X, 5. L'évangélisation de cette province ne devait commencer qu'après l'Ascension. D'après l'ordre du Maître montant au ciel, elle devait venir en second lieu, après Jérusalem et la Judée, mais avant tous les pays de la gentilité. Act., I, 8. La persécution qui sévit à la mort d'Étienne, en obligeant les disciples à chercher un refuge en Samarie, donna au diacre Philippe l'occasion d'y annoncer le Christ et d'y répandre la parole de Dieu. Act., VIII, 4-5. Les apôtres restés à Jérusalem, en apprenant la conversion de la Samarie, envoyèrent Pierre et Jean pour imposer les mains aux nouveaux fidèles. En retournant à Jérusalem, ils évangélisèrent personnellement une multitude de localités de la Samarie, ℣. 14, 25. L'église, revenue à la paix, en Samarie comme en Judée et en Galilée, se développa dans la crainte de Dieu et l'abondance des consolations de l'Esprit-Saint. Act., IX, 31. Saint Paul et saint Barnabé, en se rendant à Jérusalem pour y assister au concile, « passèrent par la Samarie, racontant la conversion des Gentils et remplirent de joie tous les frères. » Act., XV, 3. — La Samarie eut plusieurs sièges épiscopaux dont les deux principaux furent ceux de Sébaste et de Néapolis. Le célèbre apologiste du deuxième siècle, saint Justin, était originaire de cette dernière ville. Quoique les partisans de la secte samaritaine restassent nombreux, la population devenue chrétienne parait avoir été la majorité à l'époque du triomphe du christianisme et quand les conquérants mahométans s'emparèrent du pays (636). — Toutefois c'est de la Samarie aussi que sortirent les premiers germes de l'hérésie et du schisme. Simon le magicien, rejeté de l'Église par saint Pierre, à Samarie, était de

Gittes, ἀπὸ Γίττων, aujourd'hui *Qariet-Djett*, à 8 kilomètres au sud de Sébastyéh; et Ménandre du village de *Kapparetaia*, probablement *Kefr-'Atâya*, à moins de 3 kilomètres au sud-ouest de *Aqrâbéh*. S. Justin, *Apol.*, II, t. VI, col. 368; Eusèbe, *H. E.*, II, 1, 3, col. 138 et 167; S. Épiphane, *Adv. hær.*, XXX, t. XLI, col, 286 et 296.

IV. BIBLIOGRAPHIE. — V. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, 2 in-8°, Paris, 1874-1875; *Survey of Western Palestine, Memoirs*, in-4°, Londres, t. II, 1883; Ad. Neubauer, *Géographie du Talmud*, 1. I, c. III, *La Samarie*, in-8°, Paris, 1868, p. 165-175; Cl. Gratz, *Schauplatz der heiligen Schrift*, nouv. édit., in-8°, Ratisbonne (1858), p. 371-392; K. Ritter, *Erdekunde*, in-18, Berlin, 1862, t. I, p. 620-674; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine*, in-8°, Londres, 1878, t. I, p. 80-109.

L. HEIDET.

SAMARITAIN. — 1° Dans l'Ancien Testament (hébreu : *haš-Šomrônim;* Septante : οἱ Σαμαρεῖται; Vulgate : *Samaritæ*), nom donné aux déportés que les rois d'Assyrie établirent dans le royaume d'Israël après la prise de Samarie. IV Reg., XVII, 29. Dans II Esd., IV, 2, où l'hébreu, III, 34, porte *Šomrôn*, la Vulgate a traduit *Samaritani*. — 2° Dans le Nouveau Testament, les descendants des étrangers établis en Samarie et pratiquant un judaïsme altéré sont appelés Σαμαρείτης, *Samaritanus*, Matth., X, 5; Luc., IX, 52; X, 33; XVII, 16; Joa., IV, 9, 39, etc.; VIII, 48; Act., VIII, 25. Voir SAMARIE, SAMARITAINS. Notre-Seigneur, dans une de ses paraboles, Luc., X, 25, 37, représente le Bon Samaritain comme un modèle de charité. Voir ADOMMIM, t. I, col. 222.

SAMARITAIN (PENTATEUQUE), texte hébreu du Pentateuque, en usage dans la secte des Samaritains. Il est écrit en anciens caractères hébreux et se distingue par diverses particularités du texte ordinaire des Bibles hébraïques. Origène, sur Num., XIII, 1, *Hexapl.*, t. XV, col, 739, note (τὸ τῶν Σαμαρειτῶν Ἑβραϊκόν); saint Jérôme, *Præf. in lib. Samuel.*, t. XXVIII, col. 549, et plusieurs autres auteurs ecclésiastiques, de même que le Talmud, *Jer. Sotah*, 21 *b*, cf. 17; *Babli*, 38 *b*; *Jer. Meg.*, 6, 2; *Jer. Yebam.*, 3, 2, etc., l'ont cité ou y ont fait allusion.

I. MANUSCRITS DU PENTATEUQUE SAMARITAIN. — Cependant, comme le texte du Pentateuque samaritain était resté inconnu, en dehors de ces antiques citations, les critiques en étaient venus à nier l'existence d'une édition samaritaine du Pentateuque, lorsque le célèbre voyageur Pietro della Valle en trouva et en acheta un exemplaire complet à Damas en 1616. Achille Harlay de Sancy, ambassadeur de France à Constantinople, l'envoya en 1623 à l'Oratoire de Paris. J. Morin en fit la description, dans la préface de son édition des Septante, 1628, voir MORIN, t. IV, col. 1283, et il le publia avec une traduction dans la Polyglotte de Le Jay, en 1645, t. VI; Walton le reproduisit à son tour, 1657, avec quelques améliorations, dans le t. I de la Polyglotte de Londres. Entre 1623 et 1630, Ussher s'en procura six autres exemplaires, les uns complets, les autres incomplets, dont cinq furent déposés dans des bibliothèques d'Angleterre. Le sixième, envoyé à Louis de Dieu, est perdu. La Bibliothèque ambrosienne de Milan possède un exemplaire qui fut apporté en Italie en 1621. Peiresc acquit, de son côté, deux exemplaires, dont l'un entra à la Bibliothèque royale de Paris, l'autre à la bibliothèque Barberini à Rome (aujourd'hui au Vatican). Ces deux derniers contiennent le texte hébreu et samaritain avec une version arabe en caractères samaritains. Quelques autres exemplaires, les uns complets, les autres fragmentaires, sont parvenus depuis en Europe. L'âge de ces divers manuscrits est difficile à déterminer, quoique plusieurs soient datés. Ces dates ne sont pas toujours sûres, et l'écriture samaritaine est telle qu'elle ne permet pas de préciser d'époque. On admet qu'aucun des manuscrits parvenus en Europe n'est antérieur au Xe siècle de notre ère. Les uns sont en parchemin, les autres en papier de lin ou de coton, et de formats divers.

Le Pentateuque conservé par les Samaritains de Naplouse est plus ancien. Beaucoup de pèlerins de Terre-Sainte ont pu le voir, mais non l'étudier. Le grand-prêtre des Samaritains vous en montre une page ouverte sans difficulté, mais pas davantage. Le manuscrit est en forme de rouleau et composé de 21 peaux parcheminées, de grandeur inégale, la plupart divisées en six colonnes, quelques-unes seulement en cinq. Chaque colonne contient de 70 à 72 lignes; le rouleau entier renferme 110 colonnes; il n'y a plus que la moitié environ du manuscrit qui soit encore lisible. Les Samaritains prétendent qu'il renferme cette inscription : « Moi, Abisâh, fils de Phinées, fils d'Éléazar, fils d'Aaron, le prêtre, — sur eux soit la miséricorde de Jéhovah. — En son honneur, j'ai écrit cette loi sainte à la porte du Tabernacle du témoignage, sur le mont Garizim, Beth El, la treizième année de la prise de possession de la terre de Chanaan et de toutes les frontières environnantes par les enfants d'Israël. Louange à Jéhovah. » Le texte de cette inscription est reproduit par Rosen, *Alte Handschriften des samarit. Pentateuch*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XVIII, 1864, p. 584. — Quoique cette date soit fabuleuse, il est certain que le manuscrit est très ancien. Il est écrit en lettres d'or. Les autres manuscrits connus sont écrits à l'encre noire. Les manuscrits samaritains n'ont ni points-voyelles ni accents, mais chaque mot est séparé par un point et les membres de phrase sont distingués les uns des autres par deux points. Le Pentateuque est divisé en 966 *qaṣin* ou sections. Voir Hupfeld, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXI, 1867, p. 20.

II. IMPORTANCE DU PENTATEUQUE SAMARITAIN. — La valeur et l'autorité du texte samaritain du Pentateuque comparé au texte massorétique furent exagérées par J. Morin et il en résulta une controverse fort vive entre les savants contemporains. Morin, *Exercitationes ecclesiasticæ in utrumque Samaritanorum Pentateuchum*, in-4°, Paris, 1631 (cf. A. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, in-8°, Paris, 1880-1882, p. 113), soutint que le texte samaritain était très supérieur au texte des Massorètes et que le premier devait servir à corriger le second, parce que le Samaritain était d'accord en beaucoup de cas avec les Septante et qu'il l'emportait par la clarté et l'harmonie dans divers passages sur l'hébreu juif. Il se fit une arme de ce texte contre les protestants et, s'il fut soutenu dans cette campagne critique par quelques savants, il fut vivement attaqué par d'autres, de Muys, Hottinger, Buxtorf, Leusden, etc. Moriniens et antimoriniens discutèrent d'abord sans grand profit, en faisant d'une question critique une question personnelle. En 1755, Ravius dans ses *Exercitationes philologicæ in C. F. Hubigantii Prolegomena in S. S.*, Leyde, 1761, réussit à établir et à faire admettre généralement que le texte massorétique méritait la préférence, quoique le samaritain pût fournir un certain nombre de bonnes leçons. On s'en tint à cette conclusion jusqu'à l'époque où Gesenius publia sa célèbre dissertation, *De Pentateuchi Samaritani origine, indole et auctoritate commentatio philologica critica*, in-4°, Halle, 1815, Bibliothèque nationale, A. 3999, qui diminua encore le crédit du texte samaritain, C'était la première étude véritablement scientifique publiée sur ce sujet, quoique un travail complet reste encore à faire sur la critique de ce texte. Sur tous les travaux antérieurs, voir Gesenius, *ibid.*, p. 22-24.

III. Comparaison du texte samaritain avec le texte massorétique. — Gesenius, p. 26-61, rapporte á huit classes les variantes du Pentateuque samaritain. — I. *Variantes grammaticales.* Elles consistent. — 1° En additions de lettres quiescentes : אליהם pour אֱלֹהֵם. — 2° Changement de formes rares ou poétiques en formes communes : האלה pour הָאֵל. — 3° Suppression fréquente des lettres paragogiques ה et י à la fin des mots : חית pour חיתו, etc. — II. Addition de gloses et d'interprétations dans le texte, lesquelles se trouvent fréquemment dans les Septante et doivent provenir en plusieurs cas de quelque ancien Targum : זכר ונקבה, « mâle et femelle », Gen., vii, 2 (dit des animaux), pour איש ואשה. — III. Corrections souvent peu heureuses du texte : Gen., xli, 32 ; « parce que le songe a été redoublé » devient : *surrexit iterum somnium.* — IV. Corrections ou additions tirées de passages parallèles : lorsque l'hébreu nomme seulement quelques-uns des peuples chananéens, le samaritain en complète la liste, Gen., xv, 21 ; Exod., iii, 8; xiii, 5; xxiii, 28, etc. — V. Additions plus considérables. J. Morin avait reconnu lui-même que le Samaritain avait ajouté au texte primitif des textes parallèles. Ainsi Exode, v, 6, 9; cf. xiv, 12; Exod., xx, 17; cf. Deut., xxvii, 2. — VI. Corrections de passages chronologiques et autres, en particulier dans l'âge des patriarches antédiluviens et postdiluviens. — VII. Corrections verbales et grammaticales, substituant des idiotismes samaritains aux formes hébraïques, en particulier substituant des gutturales les unes aux autres; de même pour les quiescentes. — VIII. Passages modifiés pour les rendre conformes aux croyances et au culte des Samaritains. Ainsi les anthropomorphismes et les anthropopathismes sont éliminés; le mont Garizim est substitué au mont Hébal, Deut., xxvii, 4. Voir aussi l'addition à Exod., xx, 17, et Deut., v, 21. — Zach. Frankel, *Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik,* in-8°, Leipzig, 1851, et quelques autres ont ajouté de nouvelles remarques à celles de Gesenius. On compte plus de 6 000 variantes entre le texte massorétique et le texte samaritain. L'opinion qui prévaut aujourd'hui, comme résultat des travaux publiés, c'est que le texte samaritain est inférieur au texte massorétique et que les changements qu'on constate dans le premier sont souvent systématiques et sans autorité réelle.

IV. De la date du Pentateuque samaritain. — Une partie des variantes qui viennent d'être signalées ne semble pas indiquer une époque très ancienne. La date du Pentateuque samaritain est obscure et l'étude du texte ne permet pas de la déterminer aisément. Jean Morin, Walton, Kennicott, Jahn, admettent que le Pentateuque existait parmi les dix tribus d'Israël, de même qu'en Juda, á l'époque du schisme sous Roboam. Les Samaritains l'auraient donc trouvé dans le pays lorsqu'ils y furent déportés et ils en auraient fait une édition á leur usage. Naturellement les critiques qui nient l'origine mosaïque du Pentateuque rejettent cette opinion. Il faut reconnaître, qu'on ne peut alléguer aucun témoignage décisif en sa faveur et qu'on ne peut l'appuyer que sur des probabilités, les documents faisant défaut. — D'autres supposent que le Pentateuque fut apporté aux Samaritains vers 409 avant J.-C., par le prêtre juif, Manassé, gendre de Sanaballat, gouverneur de Samarie. Voir Garizim, iii, 20, t. iii, col. 111-112. On objecte contre cette hypothèse la parenté qui existe entre le Pentateuque samaritain et la version des Septante, laquelle n'existait pas encore du temps de Sanaballat, mais s'il y a des points communs entre les Septante et le Samaritain, il y a aussi beaucoup de différences et l'on peut soutenir que pour les deux textes les ressemblances proviennent d'une source antérieure. — Il existe un Targum samaritain du Pentateuque qui a été imprimé, mais d'une manière défectueuse, dans la Polyglotte de Paris et dans celle de Londres.

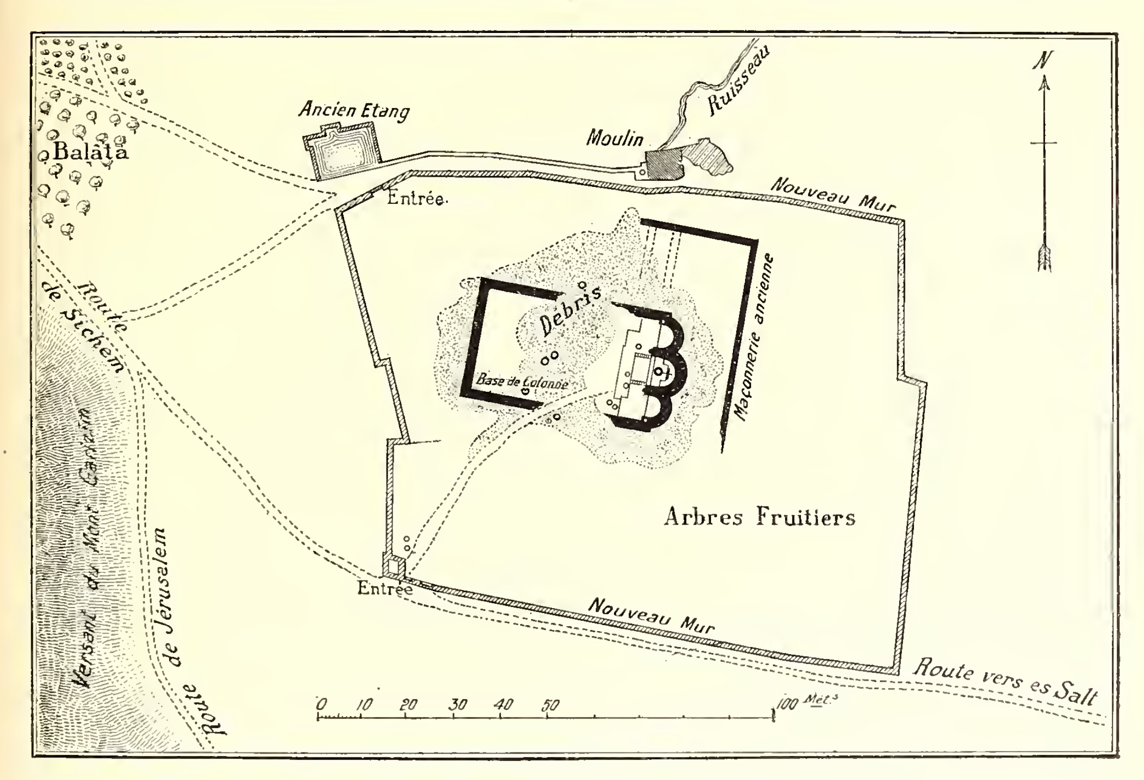
Voir H. Petermann-C. Vollers, *Pentateuchus samaritanus,* in-8°, Berlin, 1872-1891 (cf. S. Kohn, *Die samaritanische Pentateuch-Uebersetzung,* dmg, t. xlvii, 1893, p. 626-697); Ad. Brüll, *Das samaritanische Targum* (en caractéres hébreux carrés), in-8°, Francfort-sur-le-Main, 1873-1876. La tradition l'attribue au prêtre Nathanael, au ier siécle de notre ère. D'autres, au iie siècle. — Cf. sur la littérature samaritaine, J. Rosenberg, *Argarizim, Lehrbuch der samaritanischen Sprache und Literatur* (dans *Die Kunst der Polyglottie,* Th., lxxi), in-16, Vienne, Pest, Leipzig, 1901, p. 77-89; E. Kautsch, *Samaritaner,* dans J. Hertzog, *Realencyklopädie,* 3e édit., par A. Hauck, t. xvii, 1906, p. 440-445; P. Kahle, *Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritan. Pentateuchtargum,* in-8°, Leipzig, 1898.

SAMARITAINE (grec : Σαμαρεῖτις; Vulgate : *Samaritana*), femme de Sichar convertie par Notre-Seigneur sur les bords du puits de Jacob. Voir t. iii, col. 1075. Joa., iv. Les Grecs viennent de rebâtir l'ancienne église qui s'élevait autrefois en cet endroit (fig. 291). Ils l'appellent Photine, col. 331, à cause de la lumière céleste dont Notre-Seigneur l'éclaira si admirablement, et ils lui ont dédié sous ce nom nombre d'églises. — Saint Jean, iv, 5-42, raconte dans un récit admirable de naturel et de simplicité, comment le Sauveur, assis auprès du puits, voyant cette pauvre femme du peuple, chargée de péchés, qui venait là chercher l'eau nécessaire à ses besoins domestiques, l'amena peu à peu à désirer une eau surnaturelle, autrement nécessaire à son âme, éleva cette intelligence simple jusqu'aux plus hautes vérités et fit ainsi d'elle la première convertie parmi les Samaritains, en même temps qu'un apôtre parmi les siens. Voir *Acta sanctorum,* martii t. iii (20 mars), p. 80.

SAMARITAINS (hébreu : *Šômronîm,* II (IV) Reg., xvii, 29; Septante : Σαμαρεῖται; Vulgate : *Samaritani*), habitants de la Samarie. Leur origine et leur histoire ont été traitées dans l'article Samarie, col. 1418. Il s'agit maintenant de les considérer au point de vue des croyances et des pratiques religieuses.

1° *Leurs croyances.* — Quand Sargon eut transporté en Samarie des populations tirées de Babylonie, il leur envoya un des prêtres exilés pour leur apprendre le culte de Jéhovah. IV Reg., xvii, 28. Ce prêtre, appartenant a l'ancien royaume de Samarie, n'était probablement ni d'une origine sacerdotale ni d'une orthodoxie très régulière. On comprend néanmoins que les malheurs qui avaient accablé la nation, aient fait réfléchir, et qu'une réaction sensible en faveur du vrai culte de Jéhovah en ait été la conséquence. D'autre part, un bon nombre des anciens habitants du pays étaient restés au moment de la déportation; les vieilles croyances survivaient chez eux, et elles n'eurent pas de peine à dominer peu à peu les idées idolâtriques des nouveaux colons. Aprés le retour des captifs de Juda, les Samaritains prétendirent faire partie intégrante de la nationalité israélite et de la communauté religieuse, et ils demandèrent à être admis à partager les travaux de la reconstruction du Temple. I Esd., iv, 2. Ils appuyèrent leur prétention sur le culte qu'ils rendaient au vrai Dieu et sur les sacrifices qu'ils lui offraient. Éconduits par les Juifs, ils se construisirent un temple sur le mont Garizim, consacré jadis par les bénédictions mosaïques. Deut., xxvii, 12. Voir Garizim, t. iii, col. 106. Cette construction se fit, non pas du temps d'Alexandre le Grand, mais dés

l'époque de Néhémie, selon les références fournies par Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 2; VIII, 2. Cf. II Esd., XIII, 28. — Il est à remarquer que, laissés sans réponse par le grand-prêtre de Jérusalem, dont ils avaient réclamé l'intervention pour la reconstruction de leur temple détruit par les prêtres égyptiens, les Juifs d'Éléphantine s'adressèrent ensuite aux autorités de Samarie. Cf. *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 327, 346, 347. Ils n'ignoraient pas alors le schisme samaritain, mais ils escomptaient la rivalité qui divisait les fidèles des deux temples et, en tous cas, considéraient leur appel comme légitime. — Les conditions dans lesquelles s'établit la religion samaritaine expliquent naturellement son caractère. Il est évident que le prêtre envoyé par le roi d'Assyrie ne put enseigner que ce qu'il savait. Or, dans l'ancien royaume de Samarie, le Pentateuque était resté le code religieux par excellence, malgré les innombrables infractions auxquelles les Israélites s'étaient livrés. Par suite de l'antagonisme qui divisait les deux royaumes depuis Jéroboam, les livres sacrés postérieurs au schisme avaient été non avenus en Israël. Aussi les Samaritains n'admettaient-ils que le Pentateuque, à l'exclusion de toutes les autres Écritures. A plus forte raison ne tenaient-ils aucun compte de tous les développements doctrinaux ou législatifs ajoutés à la Loi par les docteurs pharisiens. Ils croyaient au Dieu unique, dont ils n'admettaient aucune représentation sensible, rompant ainsi avec la tradition des veaux d'or de Jéroboam. Ils excluaient même soigneusement tout anthropomorphisme dans leur manière de parler de Dieu. Ils tenaient Moïse pour le prophète de Dieu et révéraient la sainteté de la Loi, qu'ils se piquaient de mieux observer que les Juifs. Ils croyaient aux bons et aux mauvais anges, au ciel et à l'enfer, au jugement des âmes et à la résurrection des corps. Ils attendaient le Messie, Joa., IV, 25, qu'ils nommaient *Tahêq,* « celui qui instruit ». Ils le considéraient en même temps comme roi et prêtre. Ils célébraient fidèlement le sabbat, cf. *Nedarim,* III, 10, et les fêtes prescrites par la Loi. Lev., XXIII, 4-43. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XI, VIII, 6. Ils pratiquaient la circoncision au huitième jour, admettaient les secondes noces quand le premier mariage n'avait pas eu d'enfant, mais jamais les troisièmes, et ne recouraient que rarement au divorce. En somme, tout en admettant ce qu'il y avait d'essentiel dans les croyances et les pratiques du judaïsme, ils méconnaissaient tout le développement apporté à la Loi religieuse par les prophètes, occupant ainsi vis-à-vis de la religion juive une position analogue à celle de l'Église grecque vis-à-vis du catholicisme. Par-dessus tout, ils se séparaient des Juifs pour la pratique du culte liturgique, qu'ils célébraient dans leur temple de Garizim. Après la destruction de cet édifice, ils continuèrent à regarder la montagne comme leur lieu saint. Joa., IV, 19. Cf. J. C. Friedrich, *Discussionum de christologia Samaritanorum liber,* Leipzig, 1821; Gesenius, *De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis commentatio,* Halle, 1822, p. 41-46; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, t. II, 1898, p. 16-18.



291. — Plan de l'église du Puits de Jacob. D'après *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1900, vis-à-vis de la p. 62. Le puits est situé dans l'abside du milieu. On avait placé au-dessus le maître-autel.

2° *Leur état religieux aux yeux des Juifs.* — L'Ecclésiastique, L, 27, 28, traite sévèrement les Samaritains :

> Il y a deux peuples que condamne mon âme,
> Et un troisième qui n'est même pas un peuple :
> Les habitants de Séir, les Philistins
> Et le peuple insensé de la montagne de Sichem.

Les Septante remplacent même Séir par Samarie. Les Samaritains sont ainsi mis au même rang que les Iduméens et les Philistins idolâtres. Les contemporains de Notre-Seigneur croyaient lui adresser une

suprême injure en l'appelant « samaritain ». Joa., VIII, 48. Par mépris, on appelait les Samaritains, du nom d'un des peuples idolâtres qui avaient colonisé Samarie, Cuthéens, IV Reg., XVII, 24, *Kûtim, Berachoth,* VII, 1; VIII, 8; *Pea,* II, 7; *Rosch haschana,* II, 2; *Nidda,* IV, 1, 2; VII, 3, 4, 5; etc., Χουθαῖοι, Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 3; XI, IV, 4; VII, 2; XIII, IX, 1. A certains moments d'exaspération, les Samaritains se vengeaient en jouant des mauvais tours aux Juifs. Comme ceux-ci allumaient des feux sur les montagnes pour annoncer la néoménie, les Samaritains en allumaient avant la date officielle pour tromper leurs adversaires. Cf. *Rosch haschana,* II, 2, 4; *Gem. Betza,* 4, 2. Un jour, ils jetèrent des ossements humains dans le Temple, pour interrompre les solennités de la Pâque. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, II, 2. La traversée de leur pays par les Israélites qui se rendaient à Jérusalem exposait ces derniers à toutes sortes d'avanies. Luc., IX, 52, 53. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VI, 1; *Bull. jud.*, II, LII, 3. Aussi les Galiléens préféraient-ils faire le tour par la Pérée. En général, les Juifs s'abstenaient de tout rapport avec les Samaritains. Joa., IV, 9. On en vint même à dire que manger une bouchée reçue des Samaritains équivalait à manger de la chair de porc. Cf. *Schebiith,* VIII, 10; *Tanchuma,* fol. 43, 1. — Néanmoins, les docteurs juifs apportaient plus de modération dans leurs jugements sur les Samaritains. La Samarie était regardée comme faisant partie de la Terre-Sainte. Cf. *Mikvaoth*, VIII, 1. Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 1, le suppose sans hésitation. Tout était pur en Samarie, la terre, l'eau, les maisons, les chemins. Cf. *Jer. Aboda sara,* fol. 44, 4. On pouvait faire la Pâque avec les azymes des Samaritains. *Bab. Kidduschin,* fol. 76, 1. La nourriture des Cuthéens était permise aux Juifs, pourvu qu'elle ne contînt ni vin, ni vinaigre. *Jer. Aboda sara*, fol. 44, 4. Trois Samaritains devaient faire la prière avant le repas, aussi bien que trois Israélites. *Berachoth,* VII, 1; VIII, 8. L'indemnité de séjour était de droit pour la jeune fille samaritaine aussi bien que pour l'israélite. *Kethûboth,* III, 1. Cependant on ne recevait de sacrifices liturgiques ni des Gentils, ni des Samaritains. *Schekalim,* I, 5. On doutait que ces derniers appartinssent réellement à la communauté d'Israël. *Kidduschin,* IV, 3. Mais on les distinguait très formellement des idolâtres. *Berachoth,* VII, 1; *Demai,* III, 4; V, 9; VI, 1; *Terumoth,* III, 9. On les assimilait plus volontiers aux Sadducéens : « Les Sadducéennes qui suivent les sentiments de leurs pères sont semblables à des Samaritaines. » *Nidda,* IV, 2. En somme, les Samaritains étaient moins regardés comme des étrangers, que comme un peuple de race mélangée et de religion incomplète.

3° *Leur rôle dans l'Évangile.* — Au début de son ministère évangélique, Notre-Seigneur se rendit en Samarie, au puits de Jacob. Le récit sacré met en lumière, à cette occasion, les principaux traits qui caractérisent les Samaritains, l'antagonisme qui existe entre eux et les Juifs, leur persuasion qu'ils descendent de Jacob, leur culte pour le Garizim en opposition avec la préférence que les Juifs donnent à Jérusalem, leur attente du Messie qui doit instruire de toutes choses. Joa., IV, 9-25. Les disciples ne font aucune difficulté d'aller acheter des vivres dans une ville samaritaine et ils en rapportent. Joa., IV, 8, 31. Enfin, non seulement la Samaritaine croit en Jésus, mais les habitants de Sichar l'accueillent, beaucoup croient eux aussi et, sur leur demande, le Sauveur demeure deux jours avec eux. Joa., IV, 28-42. Plus tard, dans une ville du nord de la Samarie, Notre-Seigneur ne fut pas reçu par les habitants. Loin de les en châtier, il réprimanda sévèrement Jacques et Jean qui voulaient appeler le feu du ciel sur le bourg inhospitalier. Luc., IX, 51-56. Traité de Samaritain et de possédé du démon, il ne releva pas le premier qualificatif et se contenta de repousser le second. Joa., VIII, 48, 49. Il fit plus. Dans une de ses plus touchantes paraboles, il mit en scène un pauvre Juif blessé, auquel un prêtre et un lévite qui passaient ne portèrent pas secours, tandis qu'un Samaritain en voyage s'arrêta, le soigna et le conduisit dans une hôtellerie. Quand le Sauveur demanda ensuite au docteur de la loi lequel des trois était le prochain du blessé, celui-ci, au lieu de répondre : « le Samaritain », s'abstint de prononcer ce nom abhorré et dit seulement : « Celui qui a pratiqué la miséricorde. » Luc., X, 30-37. Une autre fois, quand Notre-Seigneur eut guéri dix lépreux, un seul revint pour lui rendre grâces, tandis que les autres allaient se montrer aux prêtres. Ce lépreux reconnaissant était un Samaritain qui, sans doute, n'avait pas à se montrer aux prêtres juifs, mais seulement à ceux de son pays. Notre-Seigneur fit remarquer la démarche de ce lépreux, qu'il appela ἀλλογενής, *alienigena,* un étranger, c'est-à-dire un homme que les Juifs ne regardaient pas comme de la même race qu'eux et qui pourtant rendait mieux gloire à Dieu. Luc., XVII, 11-19. La manière dont Notre-Seigneur traite les Samaritains contraste donc, par sa sympathie, avec la rigueur habituelle des Juifs. — En envoyant ses Apôtres à leur mission d'essai, le Sauveur leur interdit le territoire des Gentils et les villes des Samaritains. Les difficultés qu'ils y auraient rencontrées eussent été trop considérables pour eux. Matth., X, 5. Mais ensuite ils reçurent l'ordre d'aller prêcher, après la réception du Saint-Esprit, dans la Judée, la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. Act., I, 8. La Samarie est mentionnée expressément, aussitôt après la Judée, pour montrer que la grâce appelle les Samaritains aussi bien que les Juifs. Simon le magicien s'était attaché les gens de ce pays par ses prestiges. Mais la prédication et les miracles de Philippe convertirent un bon nombre de Samaritains et, entre autres, le magicien lui-même, si bien que Pierre et Jean vinrent de Jérusalem pour leur donner le Saint-Esprit. Act., VIII, 4-17, 25. L'Église ne fit ensuite que se développer dans ce pays, tout comme en Judée et en Galilée. Act., IX, 31. Plus tard, Paul et Barnabé traversèrent la Samarie et y encouragèrent les chrétiens. Act., XV, 3.

H. LESÊTRE.

SAMBUQUE (chaldéen : *sabĕkā* et *śabĕkā;* Septante : σαμβύκη), instrument à cordes de la famille des harpes. Le nom grec de la sambuque, σαμβύκη dans les Septante, ζαμβύκη dans Théodotion, n'est que le nom sémitique transformé. Le μ est une lettre de liaison qui remplace le renforcement ou redoublement de la labiale. La racine est : שׂבך, « entremêler, entrelacer, disposer obliquement (les cordes) ». A la première forme *sabĕkā,* Dan., III, 5, les copistes ont substitué trois fois *śabĕkā*, ŷ. 7, 10, 15. Sous ces deux orthographes, la sambuque fait partie de la nomenclature des instruments babyloniens mentionnée dans le récit de l'inauguration de la statue d'or de Nabuchodonosor. Voir SYMPHONIE, SYRINGE.

Cet instrument affectait la même forme triangulaire que les petites harpes primitives. Voir HARPE, t. III, col. 434. Comme le *trigone, ibid.*, il comptait quatre ou cinq cordes, courtes, donnant par conséquent des sons aigus (voir MUSIQUE DES HÉBREUX, t. IV, col. 1352), c'est-à-dire l'octave supérieure des instruments à ton normal, propres à accompagner les voix de femmes. C'est d'ailleurs aux mains des femmes que les représentations anciennes mettent ces petites harpes. G. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften des A. T.*, Graz, 1895, p. 67. Les auteurs anciens indiquent des joueuses de sambuque, *sambucistriæ,* parmi les musiciennes employées à Rome dans les festins. Weiss, p. 65, note 4.

La sambuque était donc une importation asiatique due aux Grecs. Strabon, X, 17. Suivant Gevaërt, *Histoire et théorie de la musique dans l'antiquité*, Gand, 1881, t. II, p. 245, la sambuque serait identique à la lyre phénicienne, λυροφοῖνιξ. Mais le texte d'Athénée : καὶ τὸ τρίγωνον... Σύρων εὕρεμά φησιν εἶναι, ὡς καὶ τὸν καλούμενον λυροφοίνικα [καὶ τὴν (?)] σαμβύκην, IV, p. 175, est peut-être incomplet, et semble en désaccord avec un autre passage du même, XIV, p. 636. De plus, il est incontestable que la sambuque appartenait à la famille des harpes et non à celle des lyres ou cithares. Les divers instruments de petite taille, soit à cordes, comme la sambrique, le phénicion, la magadis et peut-être la pectis, soit même les instruments à vent, étaient appelés *magadisants*, c'est-à-dire octaviants, les anciens se servant d'un chevalet, μαγάς, pour diminuer de la moitié de leur longueur les cordes tendues de ces instruments et leur faire produire les sons à l'octave supérieure. Il est vraisemblable, quoique les monuments ne l'indiquent pas d'une façon absolue, que le plectre fut substitué, dans le jeu de ces instruments à cordes hautes, à la percussion manuelle, pour diminuer la fatigue du joueur en même temps que pour augmenter la force de vibration de ces petites cordes. Voir PLECTRE, t. IV, col. 363. J. PARISOT.

SAMGAR (hébreu : *Šamgar;* Septante : Σαμεγάρ), fils d'Anath, le troisième juge d'Israël. Jud., III, 31. Il tua 640 Philistins avec un aiguillon, qui est une arme redoutable en Palestine. Voir AIGUILLON, t. I, col. 309, et fig. 62, col. 308. On a fait sur l'étymologie de son nom et sur la tribu à laquelle il appartenait des hypothèses nombreuses, mais toutes fort incertaines. Jud., IV, 6. Débora rappelle l'exploit de Samgar dans son cantique. Jud., IV, 6.

SAMIR (hébreu : *Šâmîr;* Septante : Σαμίρ; *Alexandrinus,* Jos., XV, 48 : Σαφείρ, et Jud., X, 2 : Σαμαρεία), nom d'un lévite et de deux villes d'Israël.

1. SAMIR (hébreu : *Šemir;* Septante : Σαμήρ), lévite, fils de Micha, de la famille de Caath. I Par., XXIV, 24.

2. SAMIR, ville attribuée à la tribu de Juda. Jos., XV, 48. Elle est la première et avant Jether, Socoth, Danna, Dabir, Anab, Istemo, Anim, des villes indiquées « dans la montagne », c'est-à-dire à l'est de la plaine des Philistins. La plupart de ces dernières ont été retrouvées, du moins avec une très grande probabilité, sur les collines qui s'étendent au sud-ouest d'Hébron, dans le territoire qui fut détaché de celui attribué d'abord à Juda pour être donné à la tribu de Siméon; c'est dans la même région que se doit chercher Samir. Les explorateurs l'ont généralement reconnue dans le *Khirbet Sômara.* Cette « localité ruinée », dont le nom est étymologiquement le même, est située à 11 kilomètres au nord-ouest de *'Attir*, à 8 à l'ouest-nord-ouest de *Schûeikêh*, à 4 au nord-ouest d'*ed-Dâharièh*, à 3 au nord de *'Anâb* et à 13 à l'ouest-nord-ouest d'*es-Semû'a*, localités communément identifiées avec Jéther, Socoth, Dabir, Anab et Istemo. On trouve en ce lieu de nombreuses citernes anciennes qui occupent un assez vaste espace, et aux alentours un grand nombre de grottes. La colline sur laquelle se trouvent ces restes s'élève de 637 mètres au-dessus de la mer. Voir V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 364; *Palestine Exploration Fund, The Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. III, p. 262. L. HEIDET.

3. SAMIR, ville de la montagne d'Éphraïm, résidence du juge Thola, où il fut enseveli. Jud., X, 2. — Le copiste alexandrin en transcrivant son nom Σαμαρεία, semble la croire identique à Samarie; mais le nom de Samarie dérivé du nom de son propriétaire Somer III Reg., XVI, 24, est de beaucoup postérieur. — Riess identifie Samir avec le « Kh. Samir, à 7 kilomètres vers l'est d'Akrabêh ». *Bibel-Atlas,* Fribourg-en-Brisgau, 1887, p. 26. Les explorateurs anglais ont reconnu un *ouâdi-Zâmir,* à l'est d'*Aqrâbêh,* mais n'ont point trouvé de ruine du même nom. Cf. *Map of Western Palestine,* Londres, 1880, f° XV. La vallée peut cependant avoir été ainsi appelée d'une localité voisine du même nom disparue. On ne voit pas toutefois le motif qui aurait pu déterminer Thola, de la tribu d'Issachar, à chercher une région si écartée pour juger Israël. — Le rabbin J. Schwarz croit reconnaître Samir dans *Ṣânûr* dont la radicale *m* serait devenue, fait fréquent, *n. Tebuath ha-Arèz,* éd. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 187. Il existe quelque ressemblance entre les noms, et Sânûr répond à la situation générale attribuée à Samir, mais on n'a pas d'autres raisons pour appuyer cette identification et la plupart des géographes ne croient pas pouvoir se prononcer. Cf. Armstrong, Wilson et Conder, *Names and places in the Old Testament,* Londres, 1887, p. 156. L. HEIDET.

SAMMA, nom dans la Vulgate de six personnages dont l'orthographe diffère en hébreu.

1. SAMMA (hébreu : *Šammâh;* Septante : Σομ...), fils de Raguël, chef de famille dans la descendance d'Ésaü, Gen., XXXVI, 13, 17; I Par., I, 37.

2. SAMMA (hébreu *Šammâh;* Septante : Σαμά; Σαμμά), le troisième fils de Jessé, un des frères de David. I Reg. (Sam.), XVI, 9; XVII, 13. Il est appelé Simmaa, I Par., II, 13; Semmaa, II Reg. (Sam.), XIII, 3, 32; et Samaa, I Par., XX, 7. Samuel, à qui il fut présenté à Bethléhem, déclara que ce n'était pas lui que Dieu avait choisi pour roi. I Reg., XVI, 9. Samma était avec ses deux aînés dans l'armée de Saül, attaqué par les Philistins et par Goliath. I Reg., XVII, 13. Jonathan, qui tua un géant de Geth, était son fils, I Par., XX, 7 (voir JONATHAN 2, t. III, col. 1614), de même que Jonadab, l'ami d'Amnon, fils de David. II Reg. (Sam.), XIII, 3, 32. Voir JONADAB 1, t. III, col. 1603. — Voir aussi SAMAA 1, col. 1397; SEMMAA; SIMMA 1.

3. SAMMA (hébreu : *Šema',* à la pause, *Šama';* Septante : Σαμαά), quatrième fils d'Hébron, de la tribu de Juda, descendant de Caleb, père de Raham. I Par., II, 43, 44.

4. SAMMA (hébreu : *Šéma';* Septante : Σαμά), fils de Joël et père d'Azaz, de la tribu de Ruben. I Par., V, 8.

5. SAMMA (hébreu : *Šammà';* Septante : Σαμά), le huitième des onze fils de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 37.

6. SAMMA (hébreu : *Šâmâ';* Septante : Σαμαθά; *Alexandrinus* : Σαμμά), fils d'Hotham. Il était avec son frère Jéhiel un des chefs des gardes de David. I Par., XI, 44. Voir HOTHAM 2, t. III, col. 765.

SAMMAA (hébreu : *Šime'a';* Septante : Σαμαά); lévite, fils d'Oza et père d'Haggia. I Par., VI, 30 (hébreu, 15). Il était de la branche de Mérari. Trois autres Israélites qui portent le même nom dans le texte hébreu, sont appelés dans la Vulgate : 1. Samaa, I Par., VI, 39 (hébreu, 24); 2. Samaa (voir SAMAA 2, col. 1398, et SAMAA 3, col. 1398); et 3. Simmaa, I Par., III, 5. Voir SIMMAA.

SAMMAÏ (hébreu : *Šammaï*), nom de trois Israélites dans le texte hébreu. La Vulgate appelle l'un des trois, Séméi. I Par., II, 28, 32.

1. **SAMMAÏ** (Septante : Σαμαΐ), fils de Récem et père, c'est-à-dire fondateur de la ville de Maon. Il était de la tribu de Juda. I Par., II, 44-45.

2. **SAMMAÏ** (Septante : Σεμεΐ), le sixième fils d'Ezra, de la tribu de Juda. I Par., IV, 17. Certains interprètes pensent que le Simon nommé ℣. 20 n'est que le nom altéré de Sammaï.

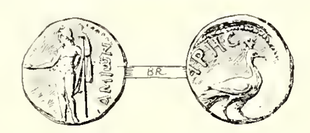
SAMMOTH (hébreu : *Šammôt*; Septante : Σαμαώθ), nom d'un garde du corps de David, qui était « Arorite ». Voir Arorite 2, t. I, col. 1027. I Par., XI, 27. Il doit être le même que celui qui est appelé Semma de Harodi, II Reg. (Sam.), XXIII, 15, et que Samaoth le Jézérite qui commandait vingt-quatre mille hommes de l'armée de David le cinquième mois de l'année. I Par., XXVII, 5. Voir Samaoth, col. 1400.

SAMMUA (hébreu : *Šammûʿa*, « renommé »), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Le texte hébreu appelle du même nom deux autres personnages dont le nom est écrit de plusieurs manières différentes en hébreu et dans la Vulgate. Voir Samua 1 et 2, col. 1435.

1. **SAMMUA** (Septante : Σαμουήλ), fils de Zéchur, qui représenta la tribu de Ruben parmi les douze espions que Moïse envoya dans la terre de Chanaan pour l'explorer. Num., XIII, 5.

2. **SAMMUA** (Septante : Σαμουέ), chef de la famille sacerdotale de Belgaï (voir t. I, col. 1561), du temps du grand-prêtre Joacim. Voir Joacim I, t. III, col. 1550.

SAMOS (Σάμος), île située dans la partie orientale de la mer Égée) (fig. 292), non loin de la côte de Lydie,



292. — Monnaie de Samos.

[Σ]ΑΜΙΩΝ. Personnage nu, debout, de face, étendant la main droite, avec une chlamyde sur les épaules, et s'appuyant de la main gauche sur un sceptre. — ℞. ΗΡΗΣ, « de Héra » (Junon). Paon.

en face de Milet et du promontoire de Mycale. Elle n'est séparée de ce dernier que par un canal large de moins de 2 kil., ou de 7 stades. Strabon, XIV, I, 12. Cf. Ptolémée, V, II, 30. Elle était à 40 stades (7 kil. 400) de la pointe de Trogyle, Strabon, XIV, I, 13, qui baigne l'autre entrée de ce même canal, et à 70 kil. au S.-S.-O. de Smyrne.

1° *Géographie.* — D'après Strabon, VIII, III, 19, son nom signifiait « hauteur »; on le lui avait donné parce qu'elle est toute en montagnes. Elle forme à elle seule, en effet, une masse énorme, mais qui n'est pas dénuée de beauté, soit pour la coupe, soit pour les contours de ses montagnes. Celles-ci se divisent en deux chaînes, qui traversent toute l'île et qui sont coupées par de nombreuses vallées; l'une d'elles, l'Ampélos, est la plus étendue; l'autre, le Kerki, contient le sommet le plus élevé de l'île, qui atteint 1570 mètres. Sa longueur est d'environ 44 kil.; sa largeur varie de 6 à 19 kil. Elle a environ 140 kil. de pourtour, sans tenir compte des méandres de ses baies; sa superficie est de 468 kil. carrés. Voir Strabon, XVI, I, 15; Pline, *H. N.*, V, 37; V. Guérin, *L'île de Patmos et de Samos*, p. 140-146. Elle possédait plusieurs ports bien abrités et une population considérable; mais une seule ville d'une certaine importance, nommée également Samos. Son climat a toujours été sec et bienfaisant. Arrosée par de nombreux cours d'eau, elle est encore d'une grande fertilité, à tel point, dit Diodore de Sicile, V, 81, qu'on l'appelait « l'île des Bienheureux ». Ses récoltes abondantes, ses fruits succulents et ses roses jouissaient d'une grande renommée; mais son vin, qui est aujourd'hui réputé dans le monde entier, passait, aux temps anciens, pour être inférieur à celui des îles voisines. Cf. Strabon, XIV, I, 15.

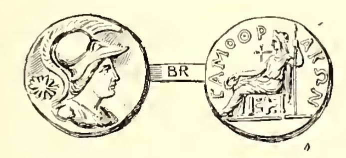
2° *Histoire de Samos.* — Ses premiers habitants furent des colons Lélèges, puis des Ioniens. Pausanias, VII, IV, 1-7. Ils formaient une petite population très active, que la nature même du pays obligeait de se consacrer pour la plupart à la navigation. Ils surent fort bien garantir leur indépendance durant le cours des siècles. Voir Hérodote, III, 39-60, 139-149; VI, 22-25; IX, 90-106; Strabon, XIV, I, 16-18. De 536 à 522 avant J.-C., ils furent gouvernés par le prince Polycrate, à la cour duquel vivait le poète Anacréon. C'est sous son administration que l'île atteignit le faîte de sa splendeur. Après sa mort, les Samiens passèrent sous la domination persane. A la suite de la bataille de Mycale (479 avant J.-C.), où les Perses furent battus par les Grecs, ils s'associèrent pendant longtemps à la politique d'Athènes; mais Périclès les soumit de force à la puissante cité (365-322 avant J.-C.). Après des destinées diverses sous les successeurs d'Alexandre le Grand, l'île de Samos tomba, en 134, au pouvoir des Romains, en même temps que le royaume de Pergame, dont elle faisait alors partie. Ses nouveaux maîtres lui laissèrent une liberté apparente. Auguste la déclara même complètement autonome (19 avant J. C.); mais Vespasien lui enleva ce privilège et la rattacha de nouveau à la province romaine d'Asie. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXI, 11, et *Ant. jud.*, XVI, II, 2 et 4, mentionne la générosité d'Hérode le Grand envers les habitants de Samos, à l'occasion d'une visite qu'il leur fit en compagnie de Marcus Agrippa. — Pythagore était originaire de l'île. On vantait ses poteries rouges, qui étaient exportées au loin. Plaute, *Captivi*, II, II, 41. Cf. Pline, *H. N.*, XXXV, 46, où il est parlé en ce sens de la *Samia terra;* c'est pourquoi nous lisons dans Is., XLV, 9, d'après la Vulgate : *testa de Samiis terræ.* — Les habitants de Samos honoraient d'un culte spécial la déesse Junon (*Héra*), à laquelle ils avaient bâti un temple considérable. Hérodote, III, 60; Virgile, *Æn.*, I, 15-16; Pausanias, V, XIII, 8; Strabon, XIV, I. 14.

3° *Samos dans l'Écriture.* — Elle est mentionnée une fois dans l'Ancien Testament et une fois dans le Nouveau. I Mach., XV, 23, nous lisons son nom dans la liste des contrées auxquelles fut communiqué par les Romains un décret de leur sénat, favorable aux Juifs. Ce fait prouve qu'elle comptait un assez grand nombre de ceux-ci parmi ses habitants. Act., XX, 15, nous apprenons que saint Paul y fit escale à la fin de son troisième voyage apostolique, entre la station de Chio et celle de Milet. D'après une leçon adoptée par quelques critiques, c'est à la pointe de Trogyle qu'il se serait arrêté. Josèphe, *Ant. jud.*, II, II, 4, raconte que les navires qui allaient de l'Hellespont en Syrie avaient coutume de mouiller devant Samos. — Voir Tournefort, *Voyage du Levant*, 1702, t. I, p. 156-157; Ross, *Reisen auf den griechischen Inseln*, Stuttgart, 1843, p. 139-150; Lacroix, *Les îles de la Grèce*, in-8°, Paris, 1853, p. 323-350; V. Guérin, *Description de l'île de Patmos et de Samos*, in-8°, Paris, 1856, p. 123-324.

L. Fillion.

SAMOTHRACE (Σαμοθράκη), île du nord de la mer Égée, située, Pline, *H. N.*, IV, 23, à 38 milles romains de la côte thrace — la Turquie d'Europe actuelle — au sud-est de l'embouchure de la rivière Hébros et au nord de Lemnos (fig. 293). — Son nom signifie : la Samos thrace. En effet, comme l'île de Samos (col. 1431), elle forme en quelque sorte une

montagne énorme, dénudée, d'aspect grandiose; son sommet principal atteint prés de 1 700 mètres d'élévation. Aussi l'aperçoit-on de trés loin : quand on la contemple de Troade, elle ferme l'horizon et domine l'ile d'Imbros, placée entre elle et cette ville antique. *Il.*, XIII, 1289. A l'exception du mont Athos, Samothrace est la contrée la plus élevée de tout l'Archipel. Ptolémée, III, II, 14, signale, sur la côte septentrionale, une ville également nommée Samothrace. Mais, selon la remarque de Pline, *loc. cit.*, l'ile n'a jamais eu de port proprement dit, car elle manque totalement de golfes et de baies. Sa superficie est de 180 kil. carrés. — Ses premiers habitants furent des Phéniciens; elle fut ensuite occupée par des Grecs appartenant á différentes provinces. N'ayant jamais eu qu'un petit nombre d'habitants, á cause de son sol ingrat, elle n'a joué qu'un rôle trés secondaire dans l'histoire grecque; son commerce aussi a toujours été insignifiant. Elle passa en même temps que la Macédoine sous la domination romaine, en 168 avant J.-C. L'année 46 de notre ére,



293. — Monnaie de Samothrace.
Buste de Pallas. — ℞. ΣΑΜΟΘΡΑΚΩΝ. Cybèle assise.

elle fut rattachée à la province de Thrace. — Dans l'antiquité, l'ile devait presque toute sa réputation au culte des Cabires ou grands dieux, en l'honneur desquels elle célébrait sous ses chênes gigantesques des « mystéres » qui étaient á peine moins en vogue que ceux d'Éleusis, et qui ne prirent fin qu'aprés le IIe siécle chrétien. L'initiation á ce culte passait pour préserver de tout danger. Voir Diodore de Sicile, III, 25; V, 45; Ptolémée, V, XI; Pline, *H. N.*, IV, 23; Mannert, *Geographie der Griechen und Römer*, Nuremberg, 1792-1825, t. VII, p. 247-248. — D'aprés Act., XVI, 11, saint Paul mouilla pendant une nuit á Samothrace, lorsqu'il se rendait en Europe pour la première fois, durant son second voyage apostolique. Parti de Troade, il arriva le même soir auprés de l'ile; ce qui suppose un vent trés favorable, car souvent l'on met le double de temps pour franchir cette distance. — Voir Conybeare et Howson, *The Life and Letters of St. Paul*, 2e édit., Londres, 1875, p. 217-220; Conze, *Reise auf den Inseln des thrazischen Meeres*, Hannover, 1860; id., *Archäologische Untersuchungen auf Samothraki*, in-8°, Vienne, 1875-1880. L. FILLION.

SAMRI (hébreu : *Šimri;* « mon gardien »), nom en hébreu de quatre personnages, de deux dans la Vulgate, qui a écrit les noms des deux autres Semri, I Par., IV, 37, et XXVI, 10.

1. SAMRI (Septante : Σαμερί), père de Jédihel, et de Joha, deux des vaillants hommes de l'armée de David. I Par., XI, 45. Voir JÉDIHEL 1 et JOHA 2, t. III, col. 1218 et 1590.

2. SAMRI (Septante : Ζαμβρί), lévite, le premier nommé des fils d'Élisaphan, qui avec d'autres lévites et des prétres purifiérent le Temple de Jérusalem sous le régne d'Ézéchias. II Par., XXIX, 13.

SAMSAÏ (hébreu : *Šimšai ;* Septante ; Σαμψαί), scribe ou secrétaire de Réum, fonctionnaire perse en Samarie pour le roi Artaxerxès Ier. I Esd., IV, 8, 9, 17, 23. Samarie était sans doute Araméen d'origine et ce fut lui probablement qui écrivit en araméen au roi de Perse, ℣. 7, pour qu'il empéchât la restauration de Jérusalem. Voir RÉUM BÉELTÉEM, col. 1078.

SAMSARI (*Šamšeraï*, Septante : Σαμσαρί), le premier nommé des six fils de Jéroham, de la tribu de Benjamin, qui habitérent á Jérusalem. I Par., VIII, 26. Voir JÉROHAM 2, t. III, col. 1304.

SAMSON (hébreu : *Šimšôn ;* Septante : Σαμψών), juge d'Israël, fils de Manué, de la tribu de Dan. — 1° Sa mère n'est pas nommée. Elle était stérile et désirait vivement un fils. Un ange lui apparut, á Saraa, et lui annonça qu'elle concevrait et donnerait le jour á un enfant qui serait le défenseur de son peuple contre les Philistins. Il devrait vivre en nazaréen et ne point couper ses cheveux. A la demande de Manué, l'ange se montra une seconde fois. Il répéta ce qu'il avait déjá dit á la mère, puis il disparut dans la flamme d'un sacrifice offert á Jéhovah. L'enfant en venant au monde, reçut le nom de Samson. On a voulu voir dans ce nom une preuve que Samson n'était qu'un mythe solaire, en le faisant dériver de *šèmeš,* « soleil », et l'on a voulu expliquer sa vie tout entière comme étant une description mythologique des bienfaits et plus encore des méfaits du soleil. Mais ce n'est lá qu'un jeu d'esprit. Dieu suscita Samson pour résister aux Philistins dont le pouvoir s'étendait alors jusqu'au voisinage de Saraa. Le fils de Manué ne brisa pas leur force, parce qu'il n'eut jamais d'armée, mais seulement sa personne, pour les combattre. Il leur fit néanmoins beaucoup de mal, grâce á sa vigueur extraordinaire et á l'énergie dont Dieu l'avait doué, en lui conférant en même temps une force merveilleuse. Ses passions, auxquelles il ne sut pas résister, devinrent la cause des malheurs de la fin de sa vie; il accomplit néanmoins la mission que la providence lui avait confiée. Jud., XIII.

2° Dés qu'il eut atteint l'âge d'homme, il voulut épouser malgré l'opposition de ses parents une Philistine de Thamnatha, ville voisine de Saraa. En se rendant á Thamnatha, il tua un jeune lion et, quelques jours aprés, il trouva dans le squelette de l'animal un essaim d'abeilles et du miel. Lorsqu'il célébra son festin de noces, oú prenaient part trente convives, il leur proposa, selon une coutume toujours vivante en Orient, une énigme. Il leur dit :

> De celui qui mange est sorti ce qu'on mange,
> Du fort est sorti le doux. Jud., XIV, 14.

On convint que les trente Philistins recevraient chacun une robe et un vêtement de rechange, s'ils devinaient l'énigme; s'ils ne devinaient point, ils devraient au contraire les donner á Samson. Ils gagnérent le pari, grâce á la complicité de la femme de Samson qui avait arraché l'explication à son mari et la leur livra. Irrité, le jeune époux partit pour Ascalon, y tua trente hommes et paya avec leurs dépouilles sa gageure. Ce fut lá le commencement de la guerre qu'il fit aux Philistins.

3° Quelque temps aprés, il revint á Thamnatha pour voir sa femme, mais il la trouva mariée á un autre. Indigné de cette trahison, il résolut de se venger. La moisson était sur le point d'être coupée dans la fertile plaine de la Séphéla. Les chacals foisonnent en Palestine. Samson en rassembla trois cents, les lia deux á deux par la queue, attacha des torches enflammées entre eux et les lança ainsi dans les champs de blé qui furent promptement consumés. Voir CHACAL, t. II, col. 477. Cette destruction des récoltes par l'incendie est un acte de guerre qui a de tout temps été en usage en Orient. L'irritation des Philistins fut extrême. Ils exigérent des hommes de Juda que Samson leur fût livré. Il s'était réfugié dans une caverne du rocher d'Étham. Il consentit á se laisser lier avec deux cordes neuves par ses

compatriotes et à être ainsi remis aux Philistins. Arrivé à Léchi (voir Léchi, t. iv, col. 145), il brisa ses liens, s'empara d'une mâchoire d'âne qu'il rencontra en cet endroit et avec cette arme improvisée, il battit mille Philistins. Voir Machoire, t. iv, fig. 102, col. 512. Jud., xv.

4° Plus tard, Samson s'étant rendu à Gaza, les Philistins, sachant qu'il était chez une femme de mauvaise vie, fermèrent la nuit les portes de la ville, afin de le mettre à mort le lendemain. Il se leva au milieu de la nuit, enleva les portes de la ville et les emporta. Mais son incontinence devait lui être fatale. Une femme de la vallée de Sorec au pied de Saraa, Dalila, pour laquelle il éprouvait une passion coupable, lui arracha le secret de sa force, lui fit couper les cheveux et le livra aux mains des Philistins qui lui crevèrent les yeux. Voir Dalila, t. ii, col. 1208. Ils le conduisirent à Gaza, le lièrent avec deux chaînes d'airain et l'obligèrent à tourner la meule pour moudre le grain, comme une femme. Cependant ses forces lui revinrent avec ses cheveux et, un jour de fête, les Philistins, offrant un sacrifice à Dagon, le firent venir pour le tourner en dérision. Le temple était soutenu par deux colonnes, qui portaient la toiture en terrasse, couverte de Philistins. Samson les renversa, le temple s'écroula; le héros aveugle fut enseveli sous ses ruines, mais il fit périr plus de Philistins par sa mort que pendant sa vie entière. Ses parents recueillirent son corps et l'ensevelirent dans le tombeau de Manué son père. Jud., xvi. On n'a voulu voir de nos jours que des mythes dans l'histoire de ce héros extraordinaire et l'imagination s'est donné à son sujet libre carrière, mais le livre des Juges ne raconte point sa vie comme une vie ordinaire, la force dont il est doué est une force miraculeuse et surnaturelle, fruit de sa foi, comme le dit saint Paul. Heb., xi, 32. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. iii, p. 172-220.

SAMUA (*Šammûʿa*), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Voir Sammua, col. 1431.

1. SAMUA (Septante : Σαμαά), le premier nommé parmi les fils du roi David qui lui naquirent à Jérusalem. II Reg. (Sam.), v, 14; I Par., xiv, 4. Il est aussi nommé le premier, I Par., iii, 5, sous la forme Simmaa, parmi les quatre fils de David et de Bethsabée. Dans ces trois passages, Salomon est nommé le quatrième parmi les fils de Bethsabée. Voir Salomon, i, col. 1382.

2. SAMUA (Septante : Σαμουέ), lévite, père d'Abda. II Esd., xi, 17. Son nom est écrit Séméias et celui de son fils, Obdia, dans I Par., ix, 16. Voir Abda 2, t. i, col. 19.

SAMUEL (hébreu : *Šemûʾêl*, « exaucé par Dieu »), nom de trois Israélites.

1. SAMUEL (Septante : Σαλαμουήλ), fils d'Ammiud, de la tribu de Siméon, chef de cette tribu, qui fut chargé par Moïse avec les autres chefs des tribus du partage de la Terre Promise. Num., xxxiv, 20. Il faudrait peut-être lire Salamiel, comme Num., i, 6; ii, 12; vii, 36, 41; x, 19.

2. SAMUEL (hébreu : *Šemûʾêl*; Septante : Σαμουήλ), prophète et dernier juge d'Israël. — I. Son enfance. — 1° *Son nom.* — La signification de ce nom est indiquée par le texte sacré. La mère de Samuel l'appela ainsi parce que, dit-elle, *mêyehôvâh še'ilṭîv*, « je l'ai demandé à Jéhovah ». I Reg., i, 20. Samuel veut donc dire « obtenu de Dieu », du verbe *šâmâʿ*, « écouter, exaucer, accorder ». Josèphe, *Ant. jud.*, V, x, 3, suppose que Samuel équivaut à θεαίτητος, « demandé à Dieu ». L'étymologie qui le fait venir de *šemûʾel*, « nom de Dieu », doit être écartée comme ne répondant pas à l'idée formulée par la mère du prophète.

2° *Sa naissance.* — L'enfant fut, pendant de longues années, demandé à Dieu par Anne, sa mère. Voir Anne, t. i, col. 627. Celle-ci eut enfin le bonheur de lui donner naissance. I Reg., i, 10-20. D'après I Par., vi, 22, Elcana, père de Samuel, était un Lévite de la famille de Caath. Il n'était point prêtre, ne descendant pas de la famille d'Aaron. D'autre part, I Reg., i, 1, il est appelé Éphratéen. Ce terme est parfois synonyme d'Éphraïmite; mais il peut aussi désigner celui qui est d'Éphrata, dans la tribu de Benjamin, ou celui qui réside dans la tribu d'Éphraïm. Voir Elcana, t. ii, col. 1646; Éphratéen, col. 1882. Ce dernier sens convient ici, puisqu'il est à la fois certain qu'Elcana était Lévite et qu'il habitait dans la montagne d'Éphraïm.

3° *Sa consécration.* — Anne avait promis de consacrer à Jéhovah le fils qu'il lui accorderait. I Reg., i, 11. Quand l'enfant fut venu au monde, elle le garda jusqu'à son sevrage, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de trois ans environ, voir Sevrage, et elle le mena à Silo, au grand-prêtre Héli. Puis, ayant offert son sacrifice avec Elcana, elle donna le jeune Samuel à Jéhovah pour tous les jours de sa vie. C'était le vouer à la vie de nazaréen. Voir Nazaréat, t. iv, col. 1515. L'enfant fut alors laissé par ses parents, malgré son jeune âge, au service de Jéhovah devant le grand-prêtre Héli. I Reg., ii, 11.

4° *Sa vocation.* — Le grand-prêtre Héli était vieux, et ses fils pervers rendaient odieux le culte de Jéhovah par leur cupidité, sans que leur père songeât à les corriger. Voir Héli, t. iii, col. 567. De son côté, Samuel grandissant faisait le service devant Jéhovah, revêtu d'un éphod de lin. Voir Éphod, t. ii, col. 1868. Tous les ans, Anne venait à Silo avec Elcana pour offrir son sacrifice; elle apportait à l'enfant une robe neuve qu'elle avait faite, et elle s'en retournait en emportant les bénédictions d'Héli. Celui-ci s'émut enfin des débauches de ses fils; mais comme il ne réussit pas à les amender, un homme de Dieu vint lui annoncer le sort terrible qui l'attendait. Il est à croire que cet avertissement ne produisit pas sur le vieillard tout l'effet voulu, car Dieu le lui fit renouveler par le jeune Samuel. Une nuit, l'enfant reposait auprès de l'Arche, quand il s'entendit appeler. Aussitôt debout, il courut vers Héli qui le renvoya en lui disant qu'il ne l'avait pas appelé. Le même phénomène s'étant produit une seconde fois, le grand-prêtre commanda à Samuel, si la même voix se faisait entendre encore, de répondre : « Parlez, Jéhovah, car votre serviteur vous écoute. » Au troisième appel, l'enfant fit la réponse indiquée, et aussitôt Jéhovah lui annonça que le châtiment naguère prédit par son envoyé contre Héli et sa maison allait s'exécuter, sans expiation possible. La prophétie précédente était ainsi authentiquée d'une manière indiscutable, car il n'était plus possible au grand-prêtre de douter que Jéhovah lui-même eût parlé. Le lendemain matin, Héli obligea Samuel à lui raconter tout ce qui s'était passé. I Reg., ii, 12-iii, 18. L'événement ne tarda pas à justifier la redoutable annonce. Les Philistins battirent Israël près d'Ében-Ézer, l'Arche fut prise par eux et les deux fils d'Héli périrent avec 30000 hommes de pied. A cette nouvelle, le grand-prêtre tomba à la renverse et se tua dans sa chute. I Reg., iv, 1-18.

II. Sa judicature. — 1° *Le juge d'Israël.* — Samuel était devenu grand. A Silo, Jéhovah continuait à lui parler, et ce que le prophète déclarait en son nom s'accomplissait. Aussi, dans tout le pays, reconnaissait-on en Samuel le « prophète de Jéhovah », c'est-à-dire l'homme choisi pour parler et commander au nom de Dieu. Cette réputation, commencée au moment où Samuel fit connaître à Héli sa première révélation, ne fit que s'accentuer et se fortifier par la suite. I Reg.,

III, 19-21. — Après s'être emparés de l'Arche, les Philistins furent bientôt obligés de la renvoyer en Israël. Elle demeura à Cariathiarim, chez Abinadab, pendant vingt ans. Durant ce temps, Samuel attendait l'ordre de Dieu pour agir. Les Israélites, toujours sous le joug des Philistins, se tournèrent enfin vers Jéhovah pour implorer leur délivrance. Samuel leur déclara que le salut ne leur viendrait que quand ils rejetteraient les dieux étrangers et les Astartés, pour ne plus servir que Jéhovah. Ils s'y décidèrent. Le prophète les fit alors assembler à Masphath, dans la tribu de Benjamin, voir Maspha 4, t. IV, col. 838, un peu au nord de Jérusalem. Voir la carte, t. I, col. 1588. Là, le peuple fit pénitence, en répandant des libations d'eau, en jeûnant tout un jour et en avouant ses péchés, et Samuel jugea les enfants d'Israël, c'est-à-dire leur signifia les volontés divines. En apprenant ce rassemblement, les Philistins montèrent contre les Israélites, qui, pris de peur, conjurèrent Samuel de crier vers Jéhovah en leur faveur. Celui-ci accéda à leur désir. Il offrait un agneau en holocauste et implorait Jéhovah, quand les Philistins commencèrent leur attaque. Dieu déchaîna contre eux le tonnerre et les mit en déroute. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, II, 2, suppose aussi un tremblement de terre. Les Israélites n'eurent plus qu'à les poursuivre, et ils les talonnèrent jusqu'à un endroit situé au-dessous de Bethchar, où Samuel plaça une pierre commémorative qu'il appela Êben-Êzer, « Pierre du secours », à cause de l'aide prêtée par Dieu à son peuple. Voir Êben-Êzer, t. II, col. 1526. Ainsi châtiés, les Philistins s'abstinrent de renouveler leurs attaques. Les villes qu'ils avaient prises, d'Accaron à Geth, retournèrent à Israël avec tout leur territoire. Les Amorrhéens eux-mêmes, c'est-à-dire les Chananéens demeurés dans le pays, se tinrent tranquilles. — Samuel jugea Israël tout le temps de sa vie. Cette judicature ne comportait évidemment pas l'exercice d'un pouvoir très compliqué, à une époque où « il n'y avait pas de roi en Israël et où chacun faisait ce qui lui semblait bon. » Jud., XXI, 24. Elle devait, du reste, se continuer même sous la royauté. Le prophète résidait dans le pays de ses parents, Ramathaïm-Sophim, où il bâtit un autel à Jéhovah. I Reg., VII, 17. Chaque année, il faisait sa tournée par Bethel, Galgala et Masphath, et là il jugeait Israël, c'est-à-dire rendait la justice, réglait les différends et prenait les mesures commandées par l'intérêt local ou la loi religieuse, appuyant ainsi l'autorité des anciens. I Reg., VII, 1-7. Il le faisait avec un désintéressement et une équité que ses compatriotes furent unanimes à reconnaître. I Reg., XII, 4.

2° *L'institution de la royauté.* — Treize ans après la défaite des Philistins à Masphath, Samuel devenu vieux établit ses fils juges sur Israël. Mais ceux-ci n'avaient pas le désintéressement de leur père; âpres au gain, ils sacrifiaient la justice à leur cupidité. Une pareille situation rappelait d'assez près celle qui s'était produite pendant les dernières années d'Héli. Les anciens d'Israël redoutèrent les conséquences qu'elle pouvait entraîner. Ils s'entendirent alors pour adresser au prophète la requête suivante : « Établis sur nous un roi pour nous juger, comme en ont toutes les nations. » Tous les peuples qui entouraient Israël avaient, en effet, des rois à leur tête, et il semblait aux anciens que le régime royal leur donnerait plus de garanties pour la défense du pays contre ses ennemis et pour l'administration de la justice. Peut-être se souvenaient-ils aussi que l'établissement de la royauté avait jadis été prévu par Moïse. Deut., XVII, 14-20. Toutefois, ils ne font aucune allusion à cette ancienne disposition de la loi. Leur demande déplut à Samuel, qui paraît l'avoir considérée comme un acte de défiance à son égard. Le Seigneur consola Samuel en lui disant : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi, pour que je ne règne plus sur eux. » I Reg., VIII, 7. Ces paroles ne supposent pas que les anciens aient réclamé la suppression de la théocratie. Il est probable qu'ils ne se rendaient qu'assez superficiellement compte de la place que tenaient les interventions divines dans la conduite de leur nation. Néanmoins, ils rejetaient Dieu en ce sens qu'au lieu de lui abandonner totalement le soin de leur défense, ils désiraient avoir à leur tête un roi qui veillât sur eux, comme les autres rois le faisaient pour leurs peuples. Le Seigneur commanda à Samuel d'exaucer le vœu des anciens. Par le fait de l'institution de la royauté, la théocratie fut amoindrie de tout le pouvoir extérieur qu'il fallut abandonner au roi, mais elle ne perdit rien de sa puissance effective, qui continua à s'exercer comme par le passé, ni de son influence directrice, dont les prophètes devinrent les organes auprès des rois et du peuple. — Sur l'ordre de Jéhovah, et pour faire sentir aux Israélites les graves conséquences de leur requête, Samuel commença par énumérer les charges de toutes sortes qu'un roi ferait peser sur ses sujets. Le peuple persista dans son désir : il voulait être comme les autres nations, et avoir un roi pour le juger et le mener à la guerre. « Écoute leur voix et établis un roi sur eux, » dit Jéhovah. Samuel n'eut plus qu'à obéir. Il renvoya les hommes d'Israël dans leurs villes et attendit que Dieu lui indiquât l'homme de son choix. I Reg., VIII, 1-22.

3° *L'onction et l'élection de Saül.* — Cis, de la tribu de Benjamin, envoya un jour son fils, Saül, chercher ses ânesses perdues. On conseilla à celui-ci d'aller consulter Samuel, le voyant, pour apprendre de lui où se trouvaient les animaux. On croyait donc que les prophètes pouvaient connaître et révéler les choses cachées. Jéhovah avait fait savoir à Samuel que le jeune homme qui viendrait le consulter était celui qu'il destinait à être roi. Quand Saül parut, il lui indiqua encore qu'il était son élu. Samuel fit monter Saül au haut-lieu où il allait offrir un sacrifice. Puis, il le garda avec lui dans la salle du festin, où il lui donna la première place et une portion d'honneur. Ils redescendirent ensuite dans la ville, et Samuel s'entretint avec Saül sur le toit de sa maison. Le lendemain, ils sortirent ensemble de la ville, et Samuel, ayant pris une fiole d'huile, la versa sur la tête de Saül et le baisa en disant : « Jéhovah t'oint pour chef sur son héritage. » Il lui indiqua où il trouverait ses ânesses, lui marqua plusieurs signes qui devaient s'accomplir à son égard et lui donna rendez-vous à Galgala pour la célébration de grands sacrifices. Peu après, Samuel convoqua le peuple à Masphath. Là, tous étant rangés par tribus, il procéda à l'élection du roi; car ni lui ni Saül n'avaient révélé ce qui s'était passé à Ramathaïm. Le sort désigna successivement la tribu de Benjamin, la famille de Métri et Saül, fils de Cis. Samuel le présenta au peuple, qui s'écria : « Vive le roi! » Ensuite il exposa devant tous le droit de la royauté, qui réglait les devoirs et les droits du roi, et il l'écrivit dans un livre, qu'il déposa devant Jéhovah, c'est-à-dire auprès de l'Arche. Enfin, il congédia tout le peuple. I Reg., IX, 1-X, 24.

III. Sous le règne de Saül. — 1° *L'abdication.* — Saül inaugura ses fonctions royales par une victoire remportée sur les Ammonites. Le peuple se réunit ensuite à Galgala, y acclama de nouveau Saül, offrit des sacrifices d'actions de grâces et se livra à de grandes réjouissances. Samuel profita de cette assemblée pour abdiquer la judicature. Il fit d'abord constater le désintéressement et l'équité avec lesquels il s'était efforcé d'agir, retraça à grands traits l'histoire des bienfaits de Dieu à l'égard d'Israël, et assura que le peuple, ayant désormais un roi à sa tête, continuerait à être traité par Jéhovah comme précédemment, suivant sa fidélité aux préceptes divins. Il ajouta que,

malgré la saison, il allait invoquer Jéhovah pour qu'il fît tonner et pleuvoir. « Vous saurez alors, dit-il, et vous verrez combien grand est aux yeux de Jéhovah le mal que vous avez fait en demandant un roi. » I Reg., XII, 17. A l'invocation de Samuel, il y eut en effet des tonnerres et de la pluie, ce dont le peuple fut effrayé. Le prophète le rassura, en lui répétant que Dieu voulait le bénir, s'il demeurait fidèle. Quant à lui, il s'engagea à prier pour ses compatriotes et à leur enseigner le bon et droit chemin. I Reg., X, 1-25. Samuel abdiquait donc ses fonctions civiles, pour les transmettre au nouveau roi; il gardait les fonctions prophétiques, qui concernaient le gouvernement moral de la nation.

2° *L'incident de Galgala.* — Le jour où il avait oint Saül, Samuel lui avait dit de l'attendre sept jours à Galgala, et que lui-même y viendrait alors pour offrir des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces. I Reg., X, 8. Or il y eut une première réunion à Galgala, pour renouveler la proclamation de Saül et offrir des sacrifices. I Reg., XI, 15. L'ordre donné par Samuel ne s'appliquait pas à cette réunion, à laquelle il était présent, mais à une seconde, dont il fut d'abord absent. Il faut supposer par conséquent que le prophète avait fait sa recommandation au roi avec des précisions que le texte n'a pas reproduites. I Reg., X, 8. Après la première assemblée de Galgala, Samuel était parti. Peut-être fût-ce seulement avant ce départ que le prophète dit au roi de l'attendre sept jours. Il faudrait admettre alors une transposition dans les textes, ce qui est fort possible. Après la première réunion de Galgala, Saül organisa son armée, et son fils, Jonathas, battit un poste de Philistins, à Gabaa. Ce fut le signal d'une levée d'armes de la part de ces derniers. Les Israélites furent de nouveau convoqués à Galgala; mais, à l'approche des ennemis, beaucoup se cachèrent, d'autres même passèrent le Jourdain. Saül, resté à Galgala avec une partie du peuple, attendit sept jours l'arrivée de Samuel. Pendant ce temps, le peuple se dispersait. Le septième jour, Saül prit sur lui d'offrir les sacrifices, pour implorer le secours de Jéhovah en vue de la guerre. Il achevait à peine que Samuel survint. En imposant un délai de sept jours en face du danger imminent, Samuel voulait apprendre au nouveau roi que, pour son salut et celui du peuple, tout dépendait de Jéhovah et que, par conséquent, il importait avant tout de lui obéir quand il commandait par son prophète. De fait, pendant les sept jours de l'attente, les Philistins n'avaient pas quitté Machmas, où ils s'étaient établis dès le début de la campagne. Saül chercha à s'excuser auprès de Samuel. Le prophète lui reprocha d'avoir agi en insensé et il lui signifia que Dieu le rejetait pour prendre un autre homme selon son cœur. Puis il partit pour Gabaa de Benjamin. I Reg., XIII, 5-15. L'arrêt porté par Samuel contre Saül peut paraître dur. Mais, dès le début de la royauté, il importait d'inculquer au prince une double idée : d'abord qu'Israël ne cessait pas d'être une théocratie dans laquelle Jéhovah entendait être obéi par le roi aussi bien que par les sujets, ensuite qu'un roi d'Israël n'avait pas à s'ingérer dans les choses religieuses, comme le faisaient généralement les rois des autres nations.

3° *L'anathème des Amalécites.* — Saül, aidé de son fils Jonathas, fit la guerre contre tous les ennemis d'Israël et les battit. Quand il fut sur le point de partir contre les Amalécites, Samuel lui commanda, de la part de Jéhovah, de dévouer à l'anathème et de faire mourir tout ce qui tomberait sous sa main, roi, hommes, femmes, enfants et troupeaux, à cause des maux qu'Amalec avait causés aux Hébreux à leur sortie d'Égypte, Exod., XVII, 8-13, et du danger qu'il pouvait encore lui faire courir. Saül vainquit les ennemis, mais il épargna le roi, Agag, et ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux. Samuel surgit aussitôt en face du vainqueur pour lui demander compte de sa transgression. Comme Saül prétendait avoir réservé les troupeaux pour en offrir des sacrifices à Jéhovah, Samuel lui répliqua : « L'obéissance vaut mieux que le sacrifice, » et il déclara de nouveau à Saül que Dieu le rejetait. Puis il allait se retirer, quand le roi le conjura de demeurer avec lui afin de l'honorer de sa présence en face des anciens et du peuple. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, VII, 5. Samuel y consentit, et le roi fit acte de repentir et d'adoration devant Jéhovah. Mais le prophète exigea que le roi Agag fût amené à Galgala et coupé en morceaux, en punition du mal qu'il avait fait à Israël. Il s'en retourna ensuite à Rama et ne revit plus Saül, bien qu'il ne cessât de pleurer sur lui. I Reg., XX, 1-35.

IV. LES DERNIÈRES ANNÉES. — 1° *L'onction de David.* — Samuel, qui avait oint le premier roi d'Israël, fut chargé de remplir le même office vis-à-vis du second. Jéhovah lui commanda d'aller verser l'huile sur la tête d'un des fils d'Isaï, à Bethléhem. Le prophète craignait que Saül ne le mît à mort, s'il venait à apprendre la chose; mais le Seigneur lui dit de se mettre à couvert en allant offrir un sacrifice à Bethléhem. Samuel obéit et invita Isaï et ses fils au sacrifice et au repas qui suivit. Il passa ensuite en revue les sept fils présents, et Jéhovah lui fit savoir qu'aucun d'eux n'était son élu. On fit venir le plus jeune, David, qui gardait les brebis. Jéhovah dit à Samuel : « C'est lui. » Le prophète oignit le jeune homme au milieu de ses frères, puis il s'en retourna à Ramathaïm. I Reg., XVI, 1-13.

2° *L'école des prophètes.* — Samuel avait réuni autour de lui des prophètes, c'est-à-dire des hommes qui menaient sous sa direction un certain genre de vie ascétique, et qui parfois étaient saisis par l'Esprit de Dieu. Voir ÉCOLES DE PROPHÈTES, t. II, col. 1567. Entre autres signes donnés à Saül après son onction, celui-ci devait rencontrer à Gabaa une troupe de prophètes, en compagnie desquels l'Esprit de Dieu le ferait prophétiser. I Reg., X, 5, 6. C'est ce qui arriva en effet. — Plus tard, quand Saül poursuivait David avec le dessein de le mettre à mort, celui-ci se réfugia à Rama, près de Samuel, auquel il raconta les persécutions dont il était victime. Le prophète l'emmena avec lui à Naioth, voir t. IV, col. 1471, où il avait autour de lui de ces hommes qui s'étaient mis à son école. Informé de la retraite de David, Saül envoya successivement pour le prendre trois troupes qui, à la rencontre de Samuel et de ses prophètes, furent eux aussi saisis de l'Esprit de Dieu et se mirent à prophétiser. Saül vint à son tour et fut l'objet du même phénomène. Tout un jour et toute une nuit, il resta devant Samuel sous l'empire de l'Esprit prophétique. Pendant ce temps, David put s'enfuir. I Reg., XIX, 18-XX, 1.

3° *Mort de Samuel.* — Quelque temps après, Samuel mourut. C'était vers la fin du règne de Saül, qui régna quarante ans. Le prophète devait avoir au moins cinquante ans quand il abdiqua, car, à cette époque, ses fils avaient déjà exercé les fonctions publiques et donné leur mesure. I Reg., VIII, 3. Sa vie aurait donc duré quatre-vingt et quelques années. Tout Israël se rassembla pour ses funérailles, et on l'enterra dans sa demeure à Rama. Saül et David étaient momentanément réconciliés. Ce dernier assista aux funérailles du prophète. Il est probable que le roi en fit autant. I Reg., XXV, 1. On prétend conserver le tombeau du prophète à *Néby-Samuil.* Voir MASPHA, t. IV, col. 843. Les restes de Samuel auraient été enlevés par l'empereur Arcadius, le 19 mai 406, pour être déposés dans une basilique de la banlieue de Constantinople, renversée 150 ans plus tard par les tremblements de terre. Les martyrologes placent la fête du prophète le 20 août.

4° *L'évocation.* — La fortune de Saül continua à dé-

cliner de plus en plus après la mort du prophète. Menacé par les Philistins et effrayé à la vue de leur camp, Saül consulta Jéhovah, pour savoir quel parti prendre. Il n'en obtint aucune réponse. Il eut alors l'idée d'aller interroger une nécromancienne, à Endor, et lui demanda d'évoquer Samuel. Par une permission de Dieu, le prophète parut et annonça à Saül sa défaite et sa mort. I Reg., XXVIII, 3-25. Voir ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2129.

V. LA MISSION DE SAMUEL. — 1° *Mission politique.* — A l'époque où naquit Samuel, la situation des Israélites était devenue des plus précaires. Sans chef qui commandât à toute la nation, ils vivaient à l'état anarchique et dans l'isolement de leurs villes et de leurs bourgs sans défense, au milieu de nations plus centralisées, mieux entraînées à la guerre et commandées par un chef ou un roi. Le grand-prêtre n'avait pas qualité pour exercer autre chose qu'une influence officieuse, et, quand il était faible et âgé, comme Héli, cette influence devenait nulle, et elle laissait libre carrière aux pires abus. Samuel eut mission de restaurer une situation qui se faisait de plus en plus compromettante pour l'avenir de la nation. Il obligea les anciens et le peuple à se réunir pour un effort commun. Pendant le temps de sa judicature, il veilla à l'intérêt général et fit régner la justice. Cependant le pouvoir qu'il exerçait n'avait pas le caractère d'une institution régulière et durable. Les Israélites le sentirent eux-mêmes. La conduite des fils de Samuel fut pour eux une occasion favorable à la manifestation de leurs désirs. Le plan de la Providence était d'ailleurs que la royauté se fît en Israël, puisqu'elle avait été l'objet de dispositions spéciales dans la législation mosaïque et que Jéhovah lui-même ordonna au prophète d'accéder aux vœux du peuple. Samuel fut donc chargé de présider à la transformation de la nationalité israélite en royaume, et, s'il ne le fit pas de son plein gré, l'intervention de la volonté divine n'en fut que plus manifeste. Dieu choisit les deux premiers rois et Samuel les oignit. Ainsi s'accusait la persistance de la théocratie en Israël. Samuel fut ensuite comme le tuteur de la royauté naissante : il eut mission de dicter à Saül la conduite qu'il devait tenir, de lui reprocher ses écarts, de lui signifier sa réprobation et de lui préparer un successeur. Il fut donc, pour la constitution du royaume, ce que Moïse avait été, quelques siècles auparavant, pour la constitution de la nationalité.

2° *Mission prophétique.* — Samuel a été « aimé du Seigneur son Dieu et prophète du Seigneur... Par sa véracité il se montra prophète; à la sûreté de ses oracles, on reconnut un voyant digne de foi. » Eccli., XLVI, 13, 15. Tout ce qu'il annonça s'accomplit, la prise de l'Arche, la mort d'Héli, la victoire sur les Philistins, la réprobation et la mort de Saül, et plusieurs autres faits racontés dans son histoire. Il fut prophète dans l'acception la plus large de ce mot, c'est-à-dire qu'il parla et agit au nom de Dieu, pendant sa judicature, pour veiller sur son peuple, et sous le règne de Saül, pour être auprès de la royauté le représentant et l'organe de l'autorité supérieure de Dieu. Après la période de théocratie directe qui avait commencé avec Moïse, il inaugura la théocratie exercée par un double pouvoir, celui du roi et celui du prophète travaillant à maintenir le roi et le peuple dans la soumission aux volontés divines. Pour établir cet ordre de choses et faire comprendre à tous que l'institution d'un roi ne diminuait en rien les droits du gouvernement divin, il fallait à Samuel une haute autorité. Aussi les interventions surnaturelles sont-elles fréquentes dans sa vie, sous forme de communications directes avec Dieu, de prophéties ou de miracles. Samuel occupe ainsi une place importante au début d'une nouvelle étape de l'histoire d'Israël. Aussi Dieu l'accrédite-t-il comme il accrédita Moïse, et comme il accréditera plus tard, à des moments décisifs pour l'avenir d'Israël et pour la préparation de la rédemption, d'autres prophètes, tels qu'Élie et Élisée, Isaïe, Jérémie, Daniel, etc. Act., III, 24; XIII, 20; Heb., XI, 32. — D'après I Par., XXIX, 29, Samuel aurait été l'historien de la transformation dans laquelle il a joué un rôle si important. Il est question, en effet, d'un livre sur David écrit par Samuel, Nathan et Gad. Dès lors qu'il a écrit le début de l'histoire de David, nul doute que Samuel ait été aussi l'historiographe de sa propre administration et du règne de Saül.

3° *Mission liturgique.* — Il est certain que Samuel était de la descendance de Caath par Coré, I Par., VI, 22, 28, voir CAATH, t. II, col. 1, mais non de celle des quatre fils d'Aaron. Exod., XXVIII, 1. Il n'était donc pas de race sacerdotale. Cependant on le voit conférer des onctions, I Reg., X, 1; XVI, 13, ce qui, il est vrai, ne suppose nullement la dignité sacerdotale, III Reg., IX, 6, et surtout offrir des sacrifices. I Reg., VII, 9; IX, 13; X, 8, etc. Or l'offrande des sacrifices était considérée comme une fonction réservée aux prêtres. Exod., XXIX, 38-46. Saint Cyprien, *Epist.*, LXV, 1, t. IV, col. 395, et saint Ambroise, *In Ps. CXVIII*, XVIII, 24, t. XV, col. 1460, résolvent la difficulté en supposant que Samuel était prêtre. Saint Augustin, *Retract.*, II, 43, 55, t. XXXII, col. 648, 652, dit que Samuel était fils d'Aaron de même façon que tous les Israélites sont fils d'Israël, et qu'il succéda au grand-prêtre Héli, bien qu'il ne fût pas fils d'un prêtre, mais seulement des fils, c'est-à-dire des descendants d'Aaron. Cette allégation n'est pas exacte, parce que, de tous les Caathites, les descendants d'Aaron possédaient seuls le sacerdoce, tandis que les membres des autres branches, de celle de Coré en particulier, n'étaient que de simples lévites. Pour expliquer les sacrifices de Samuel, il faut donc recourir à l'une de ces deux hypothèses, la Bible ne fournissant aucune explication à ce sujet. Ou bien Samuel n'offrait de sacrifices que par l'intermédiaire des prêtres, comme dut le faire Saül, bien que le texte sacré s'exprime comme s'il avait agi directement, I Reg., XIII, 9; ou bien Samuel avait reçu de Dieu un pouvoir spécial pour sacrifier légitimement, comme l'avait jadis fait Moïse. Exod., XXIX, 1-37; Lev., VIII, 1-30. La Sainte Écriture, il est vrai, ne mentionne pas cette délégation particulière; mais on peut la supposer d'autant plus probablement que les textes s'expriment comme si Samuel offrait lui-même les sacrifices et qu'aucune remarque n'est faite à cet égard. L'auteur du Psaume XCIX (XCVIII), 6, dit :

> Moïse et Aaron, parmi ses prêtres,
> Et Samuel, parmi ceux qui invoquent son nom,
> Invoquaient Jéhovah, et il les exauçait.

Les trois personnages sont mis en parallèle et traités comme prêtres, alors que, seul, Aaron était revêtu du sacerdoce. D'autres passages attribuent à Samuel une initiative importante au point de vue de la détermination des fonctions liturgiques. I Par., IX, 22; XXVI, 28. Les fêtes de la Pâque auxquelles il présidait n'auraient pas eu de semblables jusqu'à l'époque de Josias. II Par., XXXV, 18. Cf. J. C. Ortlob, *Samuel judex et propheta, non pontifex aut sacerdos, sacrificans,* dans le *Thesaurus* de Hase et Iken, Leyde, 1732, t. I, p. 587-594.

H. LESÊTRE.

3. SAMUEL (Septante : Σαμουήλ), fils de Thola, de la tribu d'Issachar et chef de famille dans cette tribu du temps de David. I Par., VII, 2.

4. SAMUEL BEN MEIR, appelé aussi **RASCHBAM** (lettres initiales de *Rabbi Samuel ben Meir*), célèbre rabbin juif, né vers 1085, mort en 1154. Il eut pour mère une fille de Raschi (voir col. 988). Il compléta quelques-uns des commentaires sur le Talmud que son

grand-père avait laissés inachevés et son commentaire sur Job. On a de lui un commentaire littéral sur le Pentateuque, publié pour la première fois dans une édition du Pentateuque hébreu, Berlin, 1705, etc.

SANABALLAT (hébreu : *Sanballat;* Septante : Σανϐαλλάτ; Josèphe : Σαναϐαλλέτης), personnage important en Samarie, du temps de Néhémie. Il est surnommé le Horonite, ce qui semble indiquer qu'il était originaire d'Oronaïm, dans le pays de Moab. Voir Horonite, t. iii, col. 757. Les assyriologues considèrent son nom comme assyrien et l'expliquent : « (le dieu) Sin (Lune) a donné la vie » *Sin-ballidh.* Quand Néhémie arriva en Palestine pour relever les murs de Jérusalem, il s'efforça de l'empêcher de réaliser son projet, d'accord avec Tobie l'ammonite et Gosem l'arabe, mais sans y réussir. II Esd., ii, 10, 19; iv, 1, 7; vi, 1-17. Sanaballat avait donné une de ses filles pour femme à un des fils de Joïada, le grand-prêtre, successeur d'Éliasib. Voir Joïada 6, t. iii, col. 1596. Néhémie, xiii, 28, chassa le violateur de la loi, ce qui dut aggraver encore l'inimitié de Sanaballat.

Le livre de Néhémie se termine sur ce renseignement particulier. D'après Josèphe, *Ant. jud.,* XI, vii, 2; viii, 2, 4, 9, le gendre de Sanaballat s'appelait Manassé. Il ne voulut point renvoyer sa femme, nommée Nicaso, et se réfugia auprès de son beau-père qui fit bâtir pour lui sur le mont Garizim, avec l'autorisation d'Alexandre le Grand, un temple semblable à celui de Jérusalem. Le récit de Josèphe est plein d'anachronismes et ne saurait être accepté : il fait vivre Sanaballat sous le règne de Darius Codoman (336-331), le dernier roi des Perses. Comme Sanaballat était en Samarie sous le règne d'Artaxerxès Longuemain (464-424 avant J.-C.), il ne pouvait pas être encore gouverneur de la Samarie plus d'un siècle plus tard. Certains historiens ont admis deux Sanaballat, mais sans en donner de preuve, Josèphe doit avoir tiré son récit de quelque livre apocryphe depuis longtemps perdu. — Un papyrus araméen trouvé à Éléphantine dans la Haute Égypte nous apprend que les Juifs d'Égypte écrivirent aux fils de Sanaballat la 18e année du règne de Darius Nothus (408-407 avant J.-C.). On peut conclure de là que leur père vivait sous Artaxercès Ier Longuemain et non sous Artaxercès II. Ses fils sont appelés Delaya et Sélémya et Sanaballat a le titre de « gouverneur de Samarie ». *Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement,* octobre 1909, p. 275.

SANAN (hébreu : *Ṣenân;* Septante : Σεννά; *Alexandrinus :* Σεννάμ), ville de Juda, dans la Séphéla, mentionnée avant Hadassa et Magdalgad dans le groupe occidental du territoire de cette tribu. Jos., xv, 37. Michée, i, 10-12, énumérant plusieurs villes de la Séphéla, en faisant des jeux de mots sur leur nom, dit, v, 11 : « L'habitante de *Ṣa'ănân* n'ose pas sortir. » Il dérive le nom du verbe *yâṣâ,* « sortir ». *Non est egressa quæ habitat in exitu,* dit la Vulgate, qui a traduit les noms propres selon leur signification dans tout ce passage. Malgré la différence d'orthographe, on admet généralement que la צְנָן de Josué et la צַאֲנָן de Michée sont une seule et même ville. Le site de cette localité n'a pas été retrouvé.

SANCTIFICATION (grec : ἁγιασμός; Vulgate : *sanctificatio*), production ou possession de la sainteté. « Rendre saint » se dit *qiddaš,* ἁγιάζειν, *sanctificare.*

1° *Dans l'Ancien Testament,* la notion de sanctification comporte surtout l'idée de pureté légale. Se sanctifier, c'est se mettre en règle avec les diverses prescriptions de pureté mosaïque. Is., lxvi, 17; Job, i, 5; I Reg., xvi, 5; Joa., xi, 55; Act., xxi, 24. Néanmoins cette sanctification légale n'exclut pas celle de l'âme; elle la suppose au contraire, parce qu'il s'agit d'une sanctification qui soit réelle au regard de Dieu. Le Seigneur a dit, en effet : « Soyez saints, parce que je suis saint ». Lev., xi, 44, 45. C'est même lui qui seul produit la sanctification : « Vous vous sanctifierez et vous serez saints, car je suis Jéhovah qui vous sanctifie. » Lev., xx, 7, 8; xxi, 8; xxii, 16, 32; Ezech., xx, 12; xxxvii, 28. Or il va de soi que l'action sanctificatrice de Dieu n'entend pas s'arrêter à l'extérieur, mais qu'elle veut atteindre l'âme elle-même. C'est donc une sanctification à la fois corporelle et spirituelle qu'on réclamait des Hébreux quand on leur disait : « Sanctifiez-vous. » Num., xi, 18; Jos., iii, 5; etc. La sanctification légale était justiciable de la loi, comme tous les devoirs extérieurs; Dieu seul était juge de la sanctification intérieure. — Comme la sanctification est l'acte par lequel on se replace complètement sous la domination de Dieu, « sanctifier » voulait dire aussi « consacrer à Dieu ». Il est ainsi question de la sanctification du septième jour, Gen., ii, 3; Exod., xx, 8, etc., des premiers-nés, Exod., xiii, 2, des enfants d'Israël, Exod., xix, 10, des ministres sacrés, Exod., xviii, 3; xxx, 30, I Reg., vii, 1, des victimes du sacrifice, Exod., xxix, 34, du lieu où Dieu réside, Exod., xix, 23, du Tabernacle, Exod., xxix, 44, du Temple, III Reg., ix, 3, 7, de l'autel, Exod., xxix, 43, des pains de proposition, I Reg., xxi, 6, en un mot de toutes les personnes, Jer., i, 5, et de tous les objets qui servent directement au culte de Dieu. Mal., ii, 11. — Sanctifier Dieu ou son nom, c'est le traiter avec le respect, l'obéissance, la reconnaissance, l'amour et tous les sentiments qui conviennent à sa majesté. Is., v, 16; Ezech., xxxvi, 23; cf. Matth., vi, 9; Luc., xi, 2. — La Vulgate appelle souvent « sanctification » le sanctuaire, *miqdôš,* ἁγίασμα. Ps. xcvi (xcv), 6; cxiv (cxiii), 2; Eccli., xxxvi, 15; Is., viii, 14; lx, 13; lxiii, 18; Jer., xvii, 12; li, 51; Lam., ii, 7; Ezech., xi, 16; xxviii, 18; xxxvii, 26; Am., vii, 9, 13; I Mach., i, 23, 41; iv, 38, etc.

2° *Dans le Nouveau Testament,* la sanctification est exclusivement intérieure. C'est une participation, par le moyen de la grâce, à la sainteté même de Dieu. Jésus-Christ est le Fils de Dieu qui a été sanctifié et envoyé par le Père, Joa., x, 36, qui a prié le Père et s'est sacrifié lui-même afin que nous soyons sanctifiés dans la vérité. Joa., xvii, 17, 19. Voir Justification, t. iii, col. 1877. Il prépare et produit en nous la sanctification, I Cor., i, 2, 30; Heb., x, 10; xii, 10, 14, par le Saint-Esprit. I Cor., vi, 11; I Pet., i, 2; Rom., i, 4; xv, 16. Dieu veut la sanctification de ses enfants. I Thes., iv, 3, 7. Mais il faut qu'eux-mêmes y travaillent intérieurement, I Pet., iii, 15, et extérieurement, Rom., vi, 19; I Thes., iv, 4; II Tim., ii, 21, suivant les conditions de vie où ils sont placés, I Tim., ii, 15; I Cor., vii, 14, et sans jamais s'arrêter. Apoc., xxii, 11. Dans ces conditions, Jésus-Christ qui a sanctifié son Église, Eph., v, 26, sanctifiera aussi ses enfants fidèles. Rom., vi, 22; II Cor., vii, 1; I Thes., v, 23; Heb., ix, 13. — Saint Paul semble indiquer la place de la sanctification dans l'œuvre du salut de l'âme, quand il dit : « Vous avez été purifiés, vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu. » II Cor., vi, 11. Il faut commencer par la purification, qui débarrasse le cœur du péché et de ses suites. Vient ensuite la sanctification, qui est l'infusion des dons de la grâce divine. Alors l'âme, n'ayant plus rien en elle qui déplaise au regard de Dieu, et, au contraire, parée de tout ce qui lui plait, est justifiée, devient agréable à Dieu et participe à la filiation divine. Cf. E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul,* Louvain, 1908.

H. Lesêtre.

SANCTUAIRE (hébreu : *qôdèš;* Septante : τὸ ἅγιον; Vulgate : *sanctuarium*), lieu où l'on célébrait le culte de Jéhovah.

I. La législation. — D'après une loi consignée dans l'Exode, xx, 24-25, à la suite du Décalogue, il est expressément défendu de fabriquer des idoles pour en joindre le culte à celui de Jéhovah, mais on élèvera un autel de terre ou de pierres non taillées pour y offrir des sacrifices. Dieu promet sa bénédiction à ceux qui lui rendront ainsi un culte. L'autel peut être érigé en tout lieu où, dit le Seigneur, *'azkîr 'eṭ šemî,* ἐπονομάσω τὸ ὄνομά μου, « je rappellerai mon nom » par une manifestation particulière. L'érection d'un autel n'était donc possible qu'en certains lieux désignés par le Seigneur lui-même. Toutefois, plusieurs versions, le Syriaque, le Targum, ont lu *ṭazkîr*, « tu rappelleras », au lieu de *'azkîr*, ce qui suppose le choix du lieu sacré fait par l'homme lui-même. La Vulgate traduit : « En tout lieu où il sera fait mémoire de mon nom. » En quelque sens qu'on l'entende, le texte n'exclut donc pas la pluralité d'autels et de lieux sacrés. — Dans le Lévitique, xvii, 3-9, la loi devient plus exclusive. Il n'est plus permis d'immoler des animaux en tout lieu. Même ceux que l'on tue en vue de l'alimentation ne peuvent plus être égorgés qu'à l'entrée du Tabernacle, pour que le sang soit répandu sur l'autel et la graisse brûlée devant Jéhovah. Tout holocauste ou sacrifice offert ailleurs entraînera pour ses auteurs la peine du retranchement. Cette loi, portée peu de temps après la précédente, semble en contradiction avec elle. Au lieu de pouvoir élever des autels en différents endroits, on est obligé d'apporter toutes les victimes au seul autel du Tabernacle. Mais il faut observer qu'entre les deux lois intervient la prévarication du veau d'or. Ce crime a mis en lumière la facilité avec laquelle les Israélites se laisseront entraîner à des rites idolâtriques. Il devient donc nécessaire de surveiller de près tous les sacrifices, et la surveillance ne sera efficace que si elle s'exerce dans un même lieu par des hommes ayant autorité. « Ils n'offriront plus leurs sacrifices aux velus, » c'est-à-dire aux boucs (Vulgate : aux démons), avec lesquels ils se prostituent. Ce sera pour eux une loi perpétuelle de génération en génération. » Les Israélites avaient contracté en Égypte l'habitude de sacrifier à des sortes de divinités agrestes; peut-être même quelques-uns avaient-ils tenté de le faire au désert. En tout cas, le culte rendu au veau d'or commandait toutes les précautions. La gêne qui en résulta ne fut pas considérable; car, au désert, l'accès du Tabernacle était aisé et les Israélites ne devaient pas faire entrer fréquemment dans l'alimentation la chair de leurs animaux. Il faut d'ailleurs observer que « la loi perpétuelle » peut viser beaucoup moins la présentation des animaux devant le Tabernacle que l'abstention totale des sacrifices idolâtriques. — Une autre loi, consignée dans le Deutéronome, xii, 4-11, régla ce qui devait être observé dans le pays de Chanaan, où il n'était plus possible d'amener devant le Tabernacle tous les animaux qu'on immolait. Après avoir détruit tous les sanctuaires idolâtriques, les Israélites offriront leurs sacrifices au lieu que Jéhovah choisira parmi toutes les tribus. Là auront lieu toutes les manifestations du culte. « Vous ne ferez pas, comme nous le faisons maintenant ici, chacun ce que bon lui semble... Dans le lieu que Jéhovah, votre Dieu, choisira pour y faire habiter son nom, là vous présenterez tout ce que je vous commande, vos holocaustes et vos sacrifices. » Deut., xii, 8, 11. En même temps est abrogée la prescription concernant l'immolation des animaux devant le Tabernacle. « Tu pourras, tant que tu le désireras, tuer et manger de la viande dans toutes tes portes, » c'est-à-dire dans toutes les villes et villages, « mais vous ne mangerez pas le sang, tu le répandras à terre, comme de l'eau. » Deut., xii, 15-16. Le législateur suppose une situation anarchique, au point de vue du culte divin, ce qui donne à penser que, même au désert, la loi du Lévitique n'a pas été observée à la rigueur. Beaucoup ont offert des sacrifices ou immolé des animaux sans se présenter devant le Tabernacle. En Chanaan, il n'en sera plus de même. Sans doute, il ne sera plus requis de se rendre en un même lieu pour tuer le bétail destiné à être mangé, ce qui serait impraticable dans un pays étendu; mais les sacrifices ne pourront être offerts que dans le lieu choisi par Dieu, c'est-à-dire là où l'Arche résidera. Comme la résidence de l'Arche changera suivant les circonstances, il y aura des sanctuaires multiples, dans lesquels on offrira successivement les sacrifices prescrits. La formule du Deutéronome exclut absolument tous les sacrifices idolâtriques et prescrit l'offrande de sacrifices rituels dans le sanctuaire de l'Arche. Prohibe-t-elle d'autres sacrifices offerts à Jéhovah ailleurs que dans le sanctuaire officiel? On ne saurait le conclure formellement du texte sacré et l'on croit communément qu'il demeurait légitime de sacrifier sur d'autres autels, surtout avant la construction du Temple. Voir Pentateuque, col. 101; cf. de Hummelauer, *In Deuteron.*, Paris, 1901, p. 302. La pratique des Israélites est là pour nous renseigner sur la manière dont ils interprétaient la loi.

II. La pratique des Israélites. — 1° *Avant l'érection du Temple.* — Sous Josué, un premier autel fut installé à Galgala et l'on y célébra la Pâque. Jos., iv, 10, 11. Puis le Tabernacle fut transporté à Silo. Jos., xviii, 1. Mais ensuite, les tribus de Ruben et de Gad et la demi-tribu de Manassé bâtirent un autel sur les bords du Jourdain. Cet acte fut considéré par les autres Israélites comme une infidélité à l'égard de Jéhovah. Il paraissait, en effet, contraire à la loi du Lévitique. Les tribus transjordaniques se disculpèrent en déclarant qu'elles n'avaient nullement l'intention d'offrir des sacrifices sur cet autel, mais qu'elles entendaient seulement ériger un monument commémoratif de leur communauté d'origine avec les autres tribus. Cette explication satisfit les chefs du peuple. Jos., xxii, 9-29. — Pendant la période des Juges, des sacrifices sont offerts à Bokim, où l'ange de Jéhovah était apparu, Jud., ii, 5, à Éphra, sur un autel bâti par Gédéon, Jud., vi, 24, 28, à Saraa, par Manué, père de Samson, sur l'invitation d'un ange. Jud., xiii, 16-23. L'Arche ne résidait certainement pas dans ces endroits, mais cependant chacun d'eux était consacré par la visite d'un ange. Pendant la guerre contre les Benjamites, on offrit des sacrifices à Béthel, mais l'Arche s'y trouvait. Jud., xx, 26-28. Quant à la « maison de Dieu » que l'Éphraïmite Michas fit desservir d'abord par son fils, puis par un lévite, et au sanctuaire de Laïs-Dan dont le même lévite devint le prêtre, on ne saurait les regarder comme légitimes, car ils étaient établis contrairement aux prescriptions de la loi et renfermaient une image taillée. L'historien cite cet exemple, qui n'aurait rien en soi de remarquable s'il était en conformité avec la loi, pour montrer comment, à cette époque, « chacun faisait ce qui lui semblait bon. » Jud., xvii, 3-31. — Le culte de Jéhovah avait alors son centre à Silo. Jud., xvii, 31. Le grand-prêtre Héli y présidait, mais ses fils se livraient aux pires désordres à l'entrée même du Tabernacle. I Reg., ii, 13-22. Quand l'Arche eut été prise par les Philistins, le sanctuaire de Silo perdit beaucoup de son importance. Il n'est pas question de sacrifices offerts à Cariathiarim pendant le temps que l'Arche y passa à son retour. I Reg., vii, 1-4. Mais Samuel offrit successivement des sacrifices à Maspha, I Reg., vii, 9, 10, sur le haut-lieu de Ramatha, I Reg., ix, 12, 13, 19, à Galgala, I Reg., xi, 15; xiii, 8, 9, à Bethléhem, I Reg., xvi, 2-5, pour un sacrifice de famille. Plus tard, David se rendit dans la même ville

pour un sacrifice analogue. I Reg., xx, 29. Le Tabernacle se trouvait alors á Nobé. I Reg., xx, 1, 6; xxii, 10, 13. L'Arche, restée á Cariathiarim ou Baala, fut d'abord transportée á Geth, puis dans la cité de David, II Reg., vi, 11, 16, où le roi offrit devant elle des sacrifices. II Reg., vi, 17, 18. Enfin, il en offrit d'autres sur l'aire d'Areuna, consacrée par l'apparition d'un ange. II Reg., xxiv, 22-25. Durant cette période, l'Arche était donc séparée du Tabernacle et, par conséquent, la pratique du culte officiel n'était plus conforme au rituel mosaïque. Non seulement Samuel toléra cet état de choses, mais encore il donna lui même l'exemple de sacrifices offerts sur les hauts-lieux et sur des autels multiples. De ces pratiques, on n'a pas le droit de conclure à la non-existence de la loi mosaïque. Cette loi avait été interprétée très largement pendant la période des Juges, ainsi d'ailleurs que beaucoup d'autres. Samuel ne jugea pas à propos, dans l'état d'indépendance politique où vivaient encore les tribus, de les obliger á adopter un centre unique de culte, qu'il était d'ailleurs assez difficile de fixer définitivement. Il préféra combattre l'idolâtrie, en opposant à ses multiples manifestations cultuelles les sacrifices offerts á Jéhovah dans des sanctuaires variés et dans les hauts-lieux. Prophète du Seigneur, il agit pour le mieux et certainement avec l'approbation divine. Du reste, il semblait conforme au plan providentiel de ne pas fixer encore le centre religieux dans un sanctuaire immuable. Jérusalem devait être un jour la capitale politique et religieuse de la nation, et l'on sait qu'il y eut quelque peine á faire prévaloir le sanctuaire de Sion sur celui de Silo, à l'ombre duquel Éphraïm abritait ses prétentions. Cf. Ps. lxxviii (lxxvii), 59-69. L'opposition eût été bien plus dangereuse si le sanctuaire de Silo ou quelque autre avait été en possession d'un long et unique privilége. En transportant l'Arche á Sion et en prenant des dispositions pour l'organisation du culte, David ne fit que préparer la fondation du sanctuaire unique, conforme de tous points à la législation mosaïque. En attendant que le projet fût réalisé, le culte se continua, d'une part devant l'Arche, à Sion, et d'autre part, á Gabaon, où le Tabernacle était resté. I Par., xvi, 39, 40; xxi, 29. C'est en ce dernier lieu que Salomon offrit de solennels sacrifices au début de son règne. III Reg., iii, 4; II Par., i, 3-6.

2° *Après l'érection du Temple.* — La construction du Temple, l'installation dans le nouvel édifice de tout le matériel du culte, la consécration à son service d'un très nombreux personnel de prêtres et la splendeur des cérémonies qui s'y accomplirent réalisèrent aussi parfaitement que possible l'idéal mosaïque. En accordant sa bénédiction au Temple et en le remplissant de sa gloire, III Reg., viii, 10, 11, Jéhovah signifia qu'il l'adoptait comme le lieu de son culte par excellence. Les sanctuaires secondaires et les hauts-lieux ne pouvaient en rien rivaliser avec le splendide monument de Jérusalem. Ils subsistèrent néanmoins. Les hauts-lieux gardèrent une grande partie de leur vogue; ils la devaient à la facilité de leur accès, aux traditions locales et antiques qui s'y rattachaient et á cette sorte de légitimité dont ils avaient joui pendant plusieurs siécles. Les meilleurs d'entre les rois ne purent ou ne voulurent pas les supprimer, tant ces sanctuaires locaux tenaient de place dans les habitudes et dans l'affection du peuple. Ainsi s'abstinrent Asa, III Reg., xv, 14, Josaphat, III Reg., xxii, 44, Joas, IV Reg., xii, 3, Amasias, IV Reg., xiv, 4, Ozias, IV Reg., xv, 4, Joatham. IV Reg., xv, 35. Voir Hauts-Lieux, t. iii, col. 449. — Pour détourner de Jérusalem les habitants de son royaume, Jéroboam établit deux sanctuaires schismatiques et illégitimes á Béthel et á Dan. III Reg., xii, 29. En même temps se multipliérent en Israël les hauts-lieux, non pas consacrés á Jéhovah, comme ceux que les rois de Juda laissaient subsister dans leur royaume, mais destinés au culte des idoles. L'émigration des prêtres de race lévitique dans le royaume de Juda fut cependant caractéristique, II Par., xi, 13-17; elle proclamait qu'un seul culte était légitime, celui de Jéhovah, tel qu'il se pratiquait au Temple. — Les prophètes maudissent les hauts-lieux idolâtriques. Ose., x, 8, 9; Am., vii, 9. Michée, i, 5, constate que les hauts-lieux de Juda et Jérusalem même, sont lamentablement adonnés á l'idolâtrie et aux crimes. Cf. Jer., xvii, 3; Ezech., vi, 3-6. Les hauts-lieux consacrés à Jéhovah se défendaient eux-mêmes sans succés contre l'invasion des pratiques idolâtriques. Les prêtres qui les desservaient ne pouvaient être efficacement surveillés par les autorités religieuses, et ils se laissaient entraîner á satisfaire les caprices populaires, de sorte que des sanctuaires tolérés pour maintenir le culte de Jéhovah dans les différentes localités et l'opposer á celui des idoles, finirent par procurer un résultat tout contraire. Il en fut ainsi en Israël depuis le schisme, et la même tendance s'accentua de plus en plus en Juda. C'est ce qui décida Ézéchias, probablement sous l'influence de Michée et d'Isaïe, á faire disparaître complètement les hauts-lieux. IV Reg., xviii, 4. « N'est-ce pas lui (Jéhovah) dont Ézéchias a fait disparaître les hauts-lieux et les autels, en disant á Juda et á Jérusalem : « Vous vous prosternerez devant cet autel « á Jérusalem? » IV Reg., iv, 22. Rabsacés, qui parle ainsi, exploitait le mécontentement que la réforme avait pu exciter chez certains Israélites. L'unité absolue du sanctuaire, prévue par la Loi comme la forme normale du culte de Jéhovah, était rigoureusement imposée. — La réaction idolâtrique, qui triompha sous Manassé et Amon, détruisit l'effet de la réforme d'Ézéchias. Mais l'œuvre de ce dernier fut reprise énergiquement par Josias, surtout après la découverte et la lecture du Deutéronome. Ce roi procéda à la destruction de tous les hauts-lieux qui avaient été rétablis, de Gabaa jusqu'á Bersabée. Les prêtres lévitiques qui les avaient desservis, quelques-uns peut-être en l'honneur de Jéhovah, mais la plupart en l'honneur des idoles, furent appelés á Jérusalem et admis á vivre des offrandes, mais sans monter á l'autel de Jéhovah. IV Reg., xxiii, 5-9; II Par., xxxiv, 3-7, 32-33. Privés de leurs prêtres, les Israélites de Juda étaient bien obligés de renoncer aux cérémonies des hauts-lieux, même en l'honneur de Jéhovah. On ne saurait prétendre que la réforme opérée par Josias supposait une loi nouvelle sur l'unité du sanctuaire, loi dont la formule aurait été trouvée ou insérée dans le Deutéronome récemment découvert. Josias avait pris ses mesures réformatrices dès la huitième année de son règne, tandis que le livre ne fut découvert que dix ans après. IV Reg., xxxiv, 3, 8. Cette découverte activa sans nul doute le zèle du roi, mais elle ne lui révéla pas une loi qu'il appliquait déjà précédemment, qu'Ézéchias avait appliquée avant lui, et au triomphe de laquelle David et Salomon avaient travaillé par l'érection du Temple.

3° *Après la captivité.* — Au retour de la captivité, Zorobabel bâtit le second Temple, sanctuaire unique de Jéhovah, qui ne connut plus en Palestine la concurrence des hauts-lieux. Mais deux faits importants viennent à l'encontre d'une théorie trop absolue. Les Juifs d'Égypte ne purent se résigner à se passer de temple. — Les fouilles récemment pratiquées á Éléphantine d'Égypte ont révélé l'existence dans cette ville d'une communauté juive pourvue d'un lieu de culte. Cette communauté remontait á une époque antérieure á la domination des Perses en Égypte (525 avant J.-C.). Les Juifs se plaignirent á Bagohi, gouverneur de Judée et probablement juif lui-même, de la destruction de leur temple par les prêtres de Knoum. L'attentat avait été commis en l'absence d'Arsam, gouverneur perse

de l'Égypte, l'an 14 du roi Darius II (424-405). « Ils sont arrivés à ce sanctuaire, écrivent-ils, et l'ont détruit jusqu'au sol. Ils ont brisé les colonnes de pierre qu'il y avait là. Même il arriva encore que des portes de pierre, au nombre de cinq, construites en pierres de taille, qui étaient dans ce sanctuaire, ils les ont détruites... Or, dès le temps du roi d'Égypte, nos pères ont bâti ce sanctuaire dans la cité de Iêb, et lorsque Cambyse est arrivé en Égypte, il a trouvé ce sanctuaire bâti, et ils ont renversé tous les sanctuaires des dieux de l'Égypte, et personne n'a rien abîmé à ce sanctuaire. » *Papyrus Sachau,* I, 9-14, Berlin, 1908. Le sanctuaire avait donc une certaine importance. Le grand-prêtre de Jérusalem, auquel les Juifs d'Éléphantine avaient déjà écrit une première fois, ainsi qu'à Bagohi lui-même, n'avait pas répondu. Sollicité à nouveau par la lettre précédente, Bagohi répondit : « Au sujet de la maison d'autel du Dieu du ciel, qui a été bâtie dans la cité de Iêb auparavant, avant Cambyse... : qu'elle soit rebâtie à sa place comme auparavant, et qu'on offre des sacrifices non sanglants et de l'encens sur cet autel, comme auparavant il était pratiqué. » *Papyrus Sachau,* III, 3-11. Bagohi parle seulement de sacrifices non sanglants, sans doute pour ne pas surexciter l'animosité des habitants d'Éléphantine, dont le territoire était le fief religieux du dieu bélier. Mais, dans leur requête, 21, 25, 28, les Juifs mentionnent ouvertement les holocaustes qu'ils offraient dans leur temple. En s'adressant au gouverneur perse de Judée, et non plus au grand-prêtre Jochanan, ils agissent avec bonne foi. « Ignoraient-ils absolument la loi sur l'unité du culte? Il est difficile de le croire, mais ils ont pu estimer qu'elle n'obligeait que pour la Palestine. Ils se trouvaient vraiment dans des conditions tout autres que celles qui avaient été prévues par la loi. A leur point de vue, mieux valait rendre à Iahô le culte traditionnel que d'avouer le triomphe du dieu Knoub et de ses prêtres. A Jérusalem, on ne pouvait raisonner de la sorte. Le point cardinal de la réforme de Néhémie et d'Esdras était précisément de constituer à Jérusalem, autour du Temple rebâti, une communauté sainte, soigneusement séparée du contact avec les peuples voisins, fussent-ils en majorité d'origine israélite. Le principal obstacle venait de ces Samaritains qui avaient voulu s'associer à la reconstruction du Temple, et qui, repoussés, s'étaient résolus à pratiquer chez eux le culte de Iahvé. » Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 346. Bagohi n'avait pas qualité pour commander à Éléphantine. La réponse favorable qu'il rédigea était adressée au gouverneur égyptien, Arsam. Devenu l'ennemi du grand-prêtre Jochanan et ami des fils de Sanaballat, qui voyaient d'un bon œil l'érection du temple de Garizim, il fut sans doute bien aise de déplaire au premier, en donnant un avis que celui-ci n'eût probablement pas ratifié. Cf. Lagrange, *Revue biblique*, 1908, p. 325-349. Le temple juif d'Éléphantine ne fut pas relevé ou fut de nouveau détruit après sa restauration, car ni Josèphe ni les auteurs de la Mischna n'y font la moindre allusion. — Le temple samaritain de Garizim fut toujours considéré comme absolument contraire à la loi. Cf. Joa., IV, 20. Voir GARIZIM, t. III, col. 111. Il n'en fut pas de même de celui que les Juifs d'Égypte construisirent à Léontopolis, en 160 avant J.-C. Voir ONIAS IV, t. IV, col. 1818. Cf. Flinders Petrie, *Hyksos and israelite Cities,* Londres, 1906, p. 19-27. D'après les docteurs palestiniens, il est vrai, les sacrifices complets et le nazaréat n'étaient point valides dans le temple d'Onias; tout était à recommencer dans celui de Jérusalem. Les prêtres qui avaient offert dans le temple égyptien n'étaient pas admis à remplir le même office dans le temple palestinien; ils étaient considérés comme frappés d'irrégularité. Cf. *Menachoth*, XIII, 10. Les prêtres de Léontopolis se tenaient d'ailleurs en rapport assidu avec Jérusalem, sentant bien que leur culte ne suffisait pas à se légitimer par lui-même. On ne voit pas cependant que le temple d'Onias ait été tenu formellement pour schismatique et qu'il ait encouru de positives condamnations. Il passait plutôt pour insuffisant, aux yeux des plus rigides. Bien que ce temple ait subsisté jusqu'en l'année 73 après J.-C. et qu'il ait été fréquenté par un grand nombre de Juifs, il n'en est jamais fait mention dans le Nouveau Testament. Cette tentative de décentralisation du culte resta sans imitateurs. On voit les Juifs de la dispersion élever partout des synagogues; nulle part ils n'essaient d'y annexer le culte sacrificiel, et, de fait, le Temple une fois ruiné, ils renoncent à tout jamais à offrir des sacrifices. Leur persuasion était donc établie que les sacrifices ne pouvaient s'offrir que dans un temple unique, que ce temple ne pouvait être qu'à Jérusalem, et que mieux valait renoncer totalement à la célébration des sacrifices qu'essayer d'immoler ailleurs.

III. CARACTÈRE SACRÉ DU SANCTUAIRE. — Le sanctuaire, demeure de Jéhovah, avait un caractère sacré qu'il communiquait à tous les objets qu'on y renfermait. On appelait « poids du sanctuaire » le poids officiel qui y était déposé et qui servait d'étalon. Exod., XXX, 24; XXXVIII, 24; Lev., V, 15; XXVII, 3, 25; Num., III, 47, 50; VII, 13-86; XVIII, 16. Dieu ordonnait de respecter son sanctuaire. Lev., XIX 30; XXVI, 2. En conséquence, le sanctuaire était souillé si l'idolâtre y pénétrait, Lev., XX, 3, voir PÉRIBOLE, t. V, col. 142, si le grand-prêtre y officiait après avoir touché un mort, Lev., XXI, 12, si un prêtre ayant une infirmité y servait, Lev., XII, 23, si un Israélite y venait en état d'impureté légale. Num., XIX, 20. Ézéchias fit enlever du sanctuaire tout ce qui le souillait, II Par., XXIX, 5, et il invita ceux qui restaient en Israël à s'y rendre. II Par., XXX, 8. Sur les derniers temps de Juda, le sanctuaire fut souillé de toutes sortes de manières. Ezech., VIII, 6; XXII, 8, 26. Dieu avait menacé de ravager les sanctuaires des Israélites infidèles. Lev., XXVI, 31; Ezech., IX, 6; XXIV, 21. La menace fut une première fois exécutée par les Chaldéens. Elle devait l'être définitivement après la mise à mort du Messie. Dan., VIII, 13; IX, 26; X, 31. — Sur les différents sanctuaires des Israélites, voir HAUTS-LIEUX, t. III, col. 449; TABERNACLE, TEMPLE. H. LESÊTRE.

SANDALES. Judith, X, 3; XVI, 11; Marc., VI, 9. Voir CHAUSSURE, t. II, col. 631.

SANG (hébreu : *dâm;* Septante : αἷμα ; Vulgate : *sanguis*), liquide mis en mouvement par le cœur et circulant dans les artères et les veines des animaux. Le sang de l'homme est rouge, d'où son nom hébreu venant de *'âdam,* « être rouge ». Il est le véhicule de tous les éléments nécessaires à l'entretien des tissus. Il est composé de 785 parties d'eau sur 1000, et, chez l'homme, représente le 12e du poids du corps. Sa présence en quantité suffisante et sa circulation sont essentielles à la vie. La Sainte Écriture parle souvent du sang à divers points de vue.

I. LE SANG ET LA VIE NATURELLE. — 1° Le sang est appelé « l'âme de la chair », ce qui la fait vivre. Gen., IX, 4-6. « L'âme de la chair est dans le sang, » et « c'est par l'âme que le sang fait expiation, » Lev., XVII, 10-14, « par l'âme », *ban-néfés,* c'est-à-dire en tant qu'âme, en tant que vie. « Le sang, c'est l'âme, » *néfés,* la vie. Deut., XII, 23. Cette identification du sang avec la vie a sa raison d'être dans la fonction même du sang, à défaut duquel la vie devient physiologiquement impossible. Du reste, dans l'idée des anciens, la vie résidait dans le sang. Dans le *Poème assyrien de la création,* VI, 5,

6, Mardouk pétrit les hommes de son propre sang et ainsi leur communique la vie. Cf. Dhorme, *Choix de textes religieux*, Paris, 1907, p. 65. Pour Empédocle, l'âme était le sang répandu autour du cœur, cf. Cicéron, *Tusc.*, I, 9, et Virgile, *Æneid.*, IX, 349, dit d'un blessé qu' « il vomit son âme empourprée. » Les Hébreux néanmoins, s'ils confondent la vie, *néfêš*, avec le sang, en distinguent très bien l'esprit, *rûaḥ*. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 238-247. — 2° En plusieurs passages, le sang est nommé au lieu de la vie. Il est défendu d'être témoin contre le sang, c'est-à-dire en vue de faire perdre la vie du prochain. Deut., XIX, 16. David, refusant de boire l'eau qu'on est allé chercher pour lui à Bethléhem, s'excuse en disant : « N'est-ce pas le sang de ces hommes qui sont allés au péril de leur vie? » II Reg., XXIII, 17; I Par., XI, 19. Dieu redemandera au prophète le sang du pécheur qu'il n'aura pas travaillé à convertir. Ezech., III, 18, 20. On acquiert un esclave avec du sang, c'est-à-dire en dépensant de sa vie, de sa peine. Eccli., XXXIII, 31. — 3° L'homme est fait de chair et de sang. Eccli., XIV, 19. La pression du nez fait sortir le sang. Prov., XXX, 33. Le Sauveur eut une sueur de sang pendant son agonie. Luc., XXII, 44. Après sa mort, il sortit de sa blessure à la poitrine du sang et de l'eau. Joa., XIX, 34. Presque aussitôt après la mort, la fibrine du sang se coagule et le sang lui-même perd sa fluidité. Le sang ne coule pas d'une blessure faite à un cadavre. Saint Jean le savait et il avait conscience de raconter un fait extraordinaire; c'est pourquoi il l'atteste avec une particulière insistance. Joa., XIX, 35.

II. Défense de manger le sang. — 1° Aussitôt après le déluge, Dieu défend de manger la chair avec son sang. Gen., IX, 4. En permettant à l'homme de se nourrir de chair, Dieu ne veut pas qu'il le fasse à la manière des animaux, qui dévorent tout. D'ailleurs, le sang, c'est la vie; la vie vient de Dieu, il se réserve à lui seul ce qui la représente et défend à l'homme soit de verser le sang de son semblable, soit même de prendre pour nourriture le sang des animaux. La défense est répétée aux enfants d'Israël, avec peine du retranchement pour les transgresseurs; elle est étendue aux étrangers qui séjournent au milieu d'eux. Si on prenait à la chasse un animal ou un oiseau qui se mange, il fallait en verser le sang et le couvrir de terre. Lev., XVII, 10-14; XIX, 26; Deut., XII, 16, 23; XV, 23. — 2° Pour que l'accomplissement de cette loi entrât dans les habitudes du peuple, quiconque, au désert, égorgeait un bœuf, une brebis ou une chèvre, devait procéder à cette opération à la porte du Tabernacle, Lev., XVII, 3, 4, afin qu'on fût bien sûr que le sang était répandu et qu'en même temps il constituât une offrande au Seigneur. La défense ne fut pas toujours observée. A la suite d'une victoire sur les Philistins, les Israélites se mirent à manger des brebis, des bœufs et des veaux avec le sang. Saül les rappela au devoir et les obligea à venir égorger leurs animaux sur une grande pierre. I Reg., XIV, 32-34. Judith compte parmi les fautes du peuple qui ont attiré la colère de Dieu la résolution qu'on a prise de boire du sang des animaux. Judith, XI, 11. — 3° La loi était encore en vigueur à l'époque évangélique; bien qu'elle n'eût pas le caractère d'une loi naturelle et perpétuelle, les apôtres jugèrent à propos d'en maintenir l'obligation pour tous les chrétiens, qu'ils vinssent du judaïsme ou de la gentilité. Il fut donc décidé que tous s'abstiendraient « du sang et de la chair étouffée », c'est-à-dire de celle dont le sang n'avait pas été répandu. Act., XV, 20, 29; XXI, 25. Le texte porte : ἀπέχεσθαι αἵματος καὶ πνικτῶν, « s'abstenir du sang et des viandes étouffées ». Le second terme manque dans quelques manuscrits, mais il est équivalemment compris dans le premier, car le sang est défendu soit isolé, soit dans la chair de l'animal. Cependant, cette omission a suggéré à Tertullien, *De pudicit.*, 12, t. II, col. 1002, et à quelques autres en Occident, l'idée que la défense du sang n'est autre chose que la défense de l'homicide, péché qui, par sa gravité, est mis sur le même rang que l'idolâtrie et l'impureté. Mais saint Augustin, *Cont. Faust.*, XXXII, 13, t. XLII, col. 504, saint Jérôme, *In Ep. ad. Gal.*, V, 2, t. XXVI, col. 395, et d'autres, tout en ne lisant que trois prohibitions, entendaient la prohibition du sang dans le sens de manger du sang. Les Pères grecs, qui lisaient généralement dans le texte quatre prohibitions, ont reconnu dans deux d'entre elles l'ancienne défense mosaïque de faire entrer le sang dans l'alimentation. Cette interprétation est rendue indubitable par la remarque de saint Jacques, que « Moïse a dans chaque ville des hommes qui le prêchent, » Act., XV, 21, et qu'il importe par conséquent de ne pas heurter de front des coutumes si vénérables et si répandues. Or, cette remarque vise surtout la défense purement mosaïque du sang et des viandes étouffées, puisque les deux autres concernent l'impureté, défendue de droit naturel et divin, et une certaine participation à l'idolâtrie qui, sous sa forme positive, est défendue par le même droit. Il est vrai que saint Paul affirme l'indifférence absolue des aliments, Rom., XIV, 14, 17, 20; I Cor., VIII, 8; X, 23, 25-27; Heb., XIII, 9, et même déclare nuisibles toutes les prescriptions alimentaires. Col., II, 21; I Tim., IV, 3; Heb., IX, 10. Mais on sait qu'il subordonne l'usage des aliments à la question du scandale, ce qui, en somme, rentre dans la pensée de saint Jacques. Comme il ne s'agissait là que de préceptes mosaïques, l'obligation n'en persista pas longtemps, même dans les chrétientés les plus mélangées d'anciens Juifs, et la défense du sang cessa d'être en vigueur en même temps que les observances analogues. Cf. H. Coppieters, *Le décret des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 34-58, 218-239.

III. Le sang dans les sacrifices. — 1° L'effusion du sang des victimes constituait la partie essentielle des sacrifices. Ce sang, représentant la vie, témoignait que la vie même était offerte et consacrée à Dieu. Après que la victime avait été égorgée, on portait son sang à l'autel et on le versait, de différentes manières, aux coins ou au pied de l'autel, d'où il s'écoulait par un conduit jusque dans le torrent du Cédron. Voir Sacrifice, col. 1324. Il servait encore à faire des aspersions, voir Aspersion, t. I, col. 1120, et des onctions. Voir Onction, t. IV, col. 1806. Dans les cultes idolâtriques, on faisait aussi des libations de sang. Voir Libation, t. IV, col. 237. — 2° Il était interdit d'associer le sang d'une victime à du pain levé, parce que le levain ne pouvait jamais être offert à l'autel. Exod., XXIII, 18; XXXIV, 25. Voir Levain, t. IV, col. 198. — 3° Quand le Seigneur veut rappeler que le sacrifice doit être avant tout accompagné de sentiments intérieurs, il fait dire : « Est-ce que je bois le sang des boucs? » Ps. L (XLIX), 13. « Je ne prends point plaisir au sang des taureaux, des brebis et des boucs. » Is., I, 11. Lorsque ces sentiments font défaut, une oblation équivaut à une offrande de sang de porc, c'est-à-dire de l'animal impur par excellence. Is., LXVI, 3.

IV. Effusion du sang humain. — Dieu défend absolument de répandre le sang humain pour donner la mort à quelqu'un. Celui qui commet ce crime sera lui-même puni de mort. Dieu se charge même de demander compte à l'animal du sang de l'homme qu'il aura versé. Gen., IX, 5, 6; Exod., XX, 13. Voir Homicide, t. III, col. 740. La transgression de ce précepte entraîne différentes conséquences.

1° *La voix du sang.* — Dieu dit à Caïn fratricide : « La voix du sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. » Gen., IV, 10. Le sang humain répandu sur le sol atteste qu'une vie a été sacrifiée : Dieu le voit et sa justice doit intervenir, comme si le sang était un être

vivant qui s'adresse à lui pour réclamer vengeance. Quand les frères de Joseph sont traités d'espions en Égypte, Ruben leur dit, Gen., XLII, 22, que c'est le sang de leur frère qui est réclamé. Job, XVI, 19, s'écrie : « O terre, ne couvre point mon sang! » Il signifie par là qu'il veut que Dieu puisse voir son sang, c'est-à-dire ses souffrances imméritées, et agir en conséquence. Pour marquer l'intervention de Dieu qui va châtier les ennemis de son peuple, Isaïe, XXVI, 21, dit que « la terre découvrira le sang qu'elle a bu et ne cachera plus ses tués. » Judas Machabée conjurait le Seigneur « d'écouter la voix du sang qui criait vers lui et de se souvenir du meurtre criminel des petits enfants innocents. » II Mach., VIII, 3.

2° *Les hommes de sang.* — Moïse, après la circoncision de son fils, est appelé par Séphora « époux de sang », bien qu'il ne fût nullement coupable et n'eût fait qu'obéir au Seigneur. Exod., IV, 25, 26. — Les véritables hommes de sang sont les méchants qui ne reculent pas devant l'homicide. Prov., I, 11, 16; XVI, 6; Ose., IV, 2; Sap., XII, 5; XIV, 25; etc. L'homme irascible n'hésite pas à verser le sang. Eccli., VIII, 19; XXII, 30; XXVII, 16; XXVIII, 13. Les nations versaient le sang comme l'eau. Ps. LXXIX (LXXVIII), 3. On a pu donner le nom de « ville de sang » à Ninive, Nah., III, 1, et même à Jérusalem, Ezech., XXII, 2-27; XXIV, 6-9. Bâtir une ville dans le sang, c'est y faire régner la violence. Hab., II, 12. Galaad est une ville de malfaiteurs remplie de traces de sang. Ose., VI, 8. La grande Babylone était ivre du sang des saints et des martyrs. Apoc., XVII, 6. Parfois les meurtres sont si nombreux que « les montagnes se fondent dans le sang, » Is., XXXIV, 3, « la terre s'enivre de sang, » Is., XXXIV, 7. Dieu menace d'arroser l'Égypte de son sang jusqu'aux montagnes. Ezech., XXXII, 6. Le sang des méchants sera répandu comme la poussière. Soph., I, 17. Les auteurs sacrés se plaignent souvent de l'effusion du sang innocent. I Reg., XIX, 5; XXV, 31; IV Reg., XXI, 16; XXIV, 4; Ps. XCIV (XCIII), 21; CVI (CV), 38; Is., LIX, 7; Jer., VII, 6; XIX, 4; XXIII, 3, 17; XXVI, 15; Lam., IV, 13, Jo., III, 19; Jon., I, 14; I Mach., I, 39. — David est appelé « homme de sang » par Séméi, II Reg., XVI, 7, 8, à cause du meurtre d'Urie. Comme il avait répandu beaucoup de sang au cours de ses guerres, le Seigneur ne voulut pas qu'il entreprît la construction du Temple. I Par., XXII, 8; XXVIII, 3.

3° *Le sang sur quelqu'un.* — Si quelqu'un commet une imprudence grave qui expose sa vie, son sang est sur sa tête, c'est-à-dire qu'il est responsable de sa propre mort. Jos., II, 19. Il en est de même de celui qui se rend coupable d'une faute entraînant la mort, Ezech., XXXIII, 4, et spécialement du meurtrier. Jud., IX, 24; II Reg., I, 16; III Reg., II, 32-37. — Le sang est dans les mains de celles qui commettent l'homicide en offrant leurs enfants à Moloch. Ezech., XXIII, 37, 45. — Le sang est sur une maison dont le propriétaire, pour n'avoir pas mis de balustrade à son toit, a été cause qu'un autre est tombé et s'est tué. Deut., XXII, 8. — Le sang est sur la maison de Saül, à cause des vies que ce roi a sacrifiées. II Reg., XXI, 1. Il est sur eux qui ont commis certains crimes et doivent les payer de leur vie. Lev., XX, 9-27; Prov., I, 18; Jer., LI, 35; Ezech., XVIII, 13; Ose., XII, 14. Si celui qui vole la nuit avec effraction est frappé à mort, il est coupable de son propre sang; s'il est frappé de jour, celui qui le frappe est responsable. Exod., XXII, 2. — Le sang innocent versé depuis Abel jusqu'à Zacharie doit retomber sur les Juifs rebelles. Matth., XXIII, 35. Eux-mêmes demandent que le sang du Sauveur retombe sur eux et sur leurs enfants, Matth., XXVII, 27, c'est-à-dire qu'ils prennent la responsabilité de la condamnation à mort qu'ils réclament. Le sanhédrin se plaint ensuite qu'on veuille faire retomber ce sang sur lui. Act., V, 28. A Corinthe, saint Paul dit aux Juifs qui lui font opposition et vont ainsi au-devant du châtiment divin : « Que votre sang soit sur votre tête! » Act., XVIII, 6. — On est innocent du sang de quelqu'un quand on se refuse à ratifier sa condamnation injuste. Daniel a raison de le faire au sujet de Susanne, Dan., XIII, 46, mais Pilate n'a pas le droit de prétendre à cette innocence, puisque la condamnation de Jésus ne dépend que de lui. Matth., XXVII, 24. Saint Paul est « pur du sang de tous », parce qu'il leur a prêché la vérité sans rien dissimuler. Act., XX, 26.

4° *Le vengeur du sang.* — 1. Celui qui avait répandu le sang devait s'attendre à voir répandre le sien et cette vengeance était exercée par le *goël*. Voir GOËL, t. III, col. 262. Quand le meurtre était involontaire, le meurtrier se retirait dans une des villes de refuge, pour y échapper à la vengeance possible du *goël*. Num., XXXV, 6-33; Deut., XIX, 6-13; Jos., XX, 3-9. Si le meurtrier demeurait inconnu, les anciens de la ville la plus rapprochée du lieu du crime avaient à déclarer solennellement qu'ils n'avaient ni répandu ni vu répandre le sang. Deut., XX, 3-9. Cf. II Reg., III, 27; IV, 11; I Mach., IX, 38-41. — 2. Mais le plus souvent Dieu lui-même est le vengeur du sang auquel on fait appel et qui exerce lui-même la vengeance. Deut., XXXII, 43; I Reg., XXVI, 20; Judith, VIII, 20; Job, XVI, 19; Ps. IX, 13; LXXIX (LXXVIII), 10; Is., XLIX, 26; Ezech., XIV, 19; XXXIII, 6-8; XXXV, 6; Ose., I, 4; Luc., XI, 50, 51; Apoc., VI, 10; XVI, 3-6; XIX, 2. Il déteste l'homme de sang, Ps. V, 7, et ne le laisse pas vivre longtemps. Ps. LV (LIV), 24; Prov., XXVIII, 17, etc. — Dieu permet que les chiens lèchent le sang des meurtriers, II Reg., XXI, 19; XXII, 38, et que les bêtes de toutes sortes boivent le sang de ses ennemis. Ezech., XXXIX, 17-19.

V. LOCUTIONS DIVERSES. — 1° *La chair et le sang.* — Ce sont les deux parties principales qui composent le corps. Eccli., XIV, 19. La chair et le sang désignent donc la vie elle-même, avec ses instincts et ses passions. Le méchant obéit à la chair et au sang. Eccli., XVII, 30. Cette locution désigne également la vie naturelle, par opposition à ce qui vient de Dieu. La chair et le sang n'ont point révélé à Pierre la connaissance de la divinité du Sauveur. Matth., XVI, 17. Les vrais enfants de Dieu ne sont pas ceux qui sont nés du sang et de la volonté de la chair. Joa., I, 13. Saint Paul converti ne consulte ni la chair ni le sang pour annoncer Jésus-Christ. Gal., I, 16. Ni la chair ni le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu. I Cor., XV, 50. Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, c'est-à-dire contre des puissances purement naturelles, mais contre les puissances infernales. Eph., VI, 12. Jésus-Christ a voulu avoir en partage le sang et la chair, c'est-à-dire la nature humaine. Heb., II, 14.

2° *La parenté.* — Il est défendu de contracter union avec son sang, c'est-à-dire avec quelqu'un dont on est parent. Lev., XVIII, 6.

3° *Le carnage.* — Boire le sang de ses victimes, c'est exterminer ses ennemis. Num., XXIII, 24. La signification est la même pour l'expression « laver ses pieds dans le sang » de ses adversaires. Ps. LVIII (LVII), 11; LXVIII (LXVII), 24. David recommande à Salomon de faire descendre dans le sang au séjour des morts les cheveux blancs de Séméi, c'est-à-dire de le faire périr malgré son grand âge. III Reg., II, 9. — Les flèches, les épées abreuvées de sang indiquent le carnage qui a été exécuté ou le sera. Deut., XXXII, 14; IV Reg., III, 23; Is., XXXIV, 6; Jer., XLVI, 10; XLVIII, 10. — Les trente pièces d'argent de Judas étaient le « prix du sang », Matth., XXVII, 4-8, et le champ qu'elles servirent à acheter devint le « champ du sang ». Act., I, 19. — Résister jusqu'au sang, c'est rester fidèle malgré les supplices et la menace de la mort. Heb., XII, 4.

4° *Le sang dans les prodiges.* — Sur l'eau du Nil changée en sang, Exod., IV, 9; VII, 17-21; Ps. LXXVIII (LXXVII), 44; CV (CIV), 29; Sap., XI, 7, voir EAU, t. II, col. 1520. Parmi les signes précurseurs de la grande manifestation divine, Joël, II, 30, 31, voit du sang et spécialement la lune changée en sang, c'est-à-dire prenant une couleur rougeâtre et lugubre. Saint Pierre applique cette prophétie à la manifestation divine de la Pentecôte. Act., II, 19, 20. Saint Jean voit aussi la lune comme du sang, Apoc., VI, 12, le tiers de la mer changée en sang, Apoc., VIII, 8, et les deux envoyés de Dieu qui ont pouvoir sur les eaux pour les changer en sang. Apoc., XI, 6.

5° *Le sang de la vigne.* — Le jus du raisin rouge prend métaphoriquement le nom de sang. Juda lave son vêtement dans le sang de la grappe, c'est-à-dire possède de beaux vignobles sur son territoire. Gen., XLIX, 11. Du reste, tout Israël peut boire le sang de la grappe. Deut., XXXII, 14. Dans les libations liturgiques, le grand-prêtre répandait le sang de la grappe. Eccli., L, 16. — Pour exciter les éléphants au combat, on leur montrait du sang de raisin et de mûres, c'est-à-dire du jus rouge de ces deux fruits. I Mach., VI, 34.

VI. LE SANG DE JÉSUS-CHRIST. — 1° Le Sauveur promet de donner son sang comme breuvage pour communiquer la vie. Joa., VI, 54-57. La veille de sa mort, il change en effet le vin en son sang. Matth., XXVI, 28; Marc., XIV, 24; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25. Ainsi le chrétien communie au vrai sang de Jésus-Christ. I Cor., X, 16; XI, 27. — 2° Ce sang, versé sur la croix, opère la rédemption et la purification des hommes. Par son sang, Jésus-Christ s'est acquis son Église. Act., XX, 28. Il s'est fait victime propitiatoire par son sang. Rom., III, 25. Par ce sang divin, nous sommes rachetés, Eph., I, 7; Col., I, 14; Apoc., V, 9, purifiés, Heb., IX, 14; I Joa., I, 7; Apoc., I, 5; VII, 14; XXII, 14, justifiés, Rom., V, 9, sanctifiés, Heb., XIII, 12, affranchis, I Pet., I, 19, rapprochés de Dieu, Eph., II, 13, victorieux de Satan, Apoc., XII, 11, et en possession de la paix. Col., I, 20.

H. LESÊTRE.

SANGALLENSIS (CODEX), manuscrit de la bible préhiéronymienne, dont il reste dix-sept feuillets ou fragments de feuillets, recueillis dans un portefeuille (cod. 1394), à la suite des restes célèbres du Virgile, à la bibliothèque de l'ancienne abbaye de Saint-Gall. Le manuscrit auquel ces feuillets ont appartenu a été écrit au Ve siècle. Ils contiennent des fragments de Matthieu, de Marc et de Jean. Le texte est un « texte européen ». Ces feuillets sont désignés dans l'appareil critique du Nouveau Testament par le sigle *n*. La bibliothèque urbaine de Saint-Gall ou *Bibliotheca Vadiana* possède un feuillet provenant de ce même manuscrit du Ve siècle et contenant Joa., XIX, 28-42. On l'unit à *n*. Enfin le musée de l'évêque, à Coire, possède deux feuillets qui proviennent du même manuscrit et contenant Luc., XI, 11-29, et XIII, 16-34. Ces feuillets sont désignés dans l'appareil critique par le sigle a^2. Voir sur ces fragments Gregory, *Prolegomena*, p. 953, 961-962. Wordsworth, *Old latin biblical Texts*, n. II, Oxford, 1886. J'ai signalé le premier que a^2 et *n* faisaient partie du même manuscrit, *Note sur un évangile de Saint-Gall*, Paris, 1884, et publié le premier a^2, dans la *Revue archéologique*, 1885, p. 305-321.

P. BATIFFOL.

SANGERMANENSIS (CODEX). — I. Ce manuscrit, l'un des manuscrits importants de la Bible préhiéronymienne, appartient à la Bibliothèque nationale, à Paris, où il est coté ms. latin *11553*. Il provient de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés, à Paris, où il portait (depuis 1744) le numéro *86*, et antérieurement, lors des travaux des bénédictins qui le firent connaître, le numéro *15*. De là vient qu'il est souvent dénommé *Sangermanensis 15*. Il mesure 390mm × 320 et compte 189 feuillets, à deux colonnes. Il fut collationné pour la première fois par Robert Estienne, pour son édition de 1540. L'écriture du manuscrit paraît être de la première moitié du IXe siècle. Le manuscrit est d'origine française, peut-être de la région de Lyon.

Le *Sangermanensis* n'est que le second tome d'une Bible latine complète. Robert Estienne, au XVIe siècle, avait entre les mains le tome Ier, qu'il a collationné, et qui a été perdu depuis. — Le manuscrit s'ouvre par les « cantiques », celui de Moïse (Exod., XV, 7-19), celui d'Habacuc (Hab., III), celui d'Anne (I Reg., II, 1-10), celui d'Isaïe (Is., XXVI, 9-19), celui des trois enfants dans la fournaise (Dan., III, 26-90), ces cantiques reproduits d'après le texte du psautier dit « romain ». Puis vient le livre des Proverbes, interrompu par la perte d'un cahier du manuscrit, qui reprend au chapitre X de la Sagesse. A la suite l'Ecclésiastique, les Chroniques, Esdras et Néhémie, Esther, Judith, Tobie, ce dernier incomplet de la fin, puis les Machabées, dont le premier livre est mutilé de ses treize premiers chapitres. Là finit l'Ancien Testament. M. Berger écrit de ces textes : « Tout ce que nous en avons vu est absolument espagnol, et dans le courant des textes qui viennent de Tolède et qui ont pénétré en France par la marche d'Espagne, la Septimanie et la vallée du Rhône. » *Histoire de la Vulgate,* Paris, 1893, p. 68.

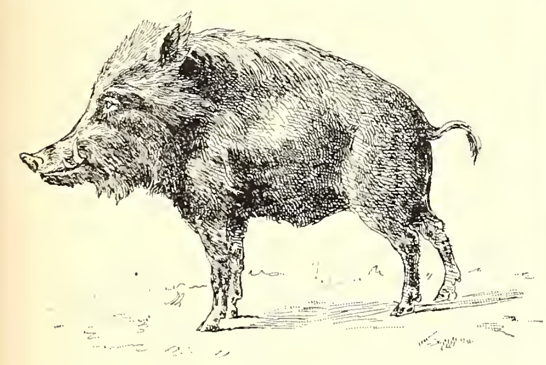
Le Nouveau Testament comprend les quatre Évangiles, les Actes, les épîtres catholiques, l'Apocalypse, les quatorze épîtres paulines, enfin le *Pasteur* d'Hermas (jusqu'à *Vis.*, III, 8). On ne sait à quel moment le manuscrit a perdu ses dernières pages. Le texte des évangiles est un texte mélangé sous l'influence d'un texte ancien en partie « européen », en partie « italien » : mais certaines leçons rappellent les textes « irlandais ». Berger, *op. cit.*, p. 69. Au contraire, le texte des épîtres catholiques est un texte de caractère espagnol ou languedocien. *Ibid.*, p. 70. — Sur le *Codex Sangermanensis 15,* ou g^1, on consultera J. Wordsworth, *Old latin biblical Texts,* n. I, Oxford, 1883; S. Berger, *op. cit.*, p. 65-72, 408; Grégory, *Prolegomena,* p. 958-959.

II. Un autre manuscrit de Saint-Germain, g^2, est le manuscrit latin *13169* de la Bibliothèque nationale. Il portait à Saint-Germain le numéro 2. Il ne contient que les quatre Évangiles. Il mesure 215mm × 140 et compte 166 feuillets. Il est écrit en minuscule du IXe siècle. Le texte est un texte « irlandais ». S. Berger a établi que ce manuscrit était au Mans dès le milieu du XIe siècle. Berger, *op. cit.*, p. 48, 408; Gregory, *op. cit.*, p. 959.

P. BATIFFOL.

SANGLIER (hébreu : *ḥăzîr;* Septante : μονιός; Vulgate : *singularis*), mammifère de l'ordre des bisulques ou fourchus et du sous-ordre des porcins. Le sanglier (fig. 294) diffère du porc, dont il partage le nom en hébreu, par une tête plus allongée, des oreilles plus courtes, des défenses plus développées, des soies plus grosses, raides et d'un brun noirâtre. A l'âge de trois ou quatre ans, le sanglier va ordinairement seul, d'où son nom de solitaire en grec, en latin et en français. Il choisit pour bauges des endroits boisés et humides. Il s'y confine le jour et n'en sort que la nuit pour chercher sa nourriture. Celle-ci consiste en fruits, en graines, en racines, et au besoin, en petits animaux, jeunes lapins, levrauts, perdrix, etc. Le sanglier fouille le sol, comme le porc, mais en droite ligne et profondément. Il est très farouche et très hardi dans le danger; aussi la chasse en est-elle particulièrement périlleuse. — Le sanglier n'est mentionné qu'une seule fois dans la Sainte Écriture. Israël, châtié par le Seigneur, est comparé à une vigne que dévastent les passants, et « le sanglier de la forêt la dévore. » Ps. LXXX (LXXIX), 14. Le sanglier se rencontre bien plus fréquemment en Palestine que cette unique allusion ne le donnerait à penser. Il gîte à proximité des rivières et des lacs, dans

des fourrés épais, où il ne pénètre qu'avec un fracas qui dénonce sa présence. De là, il sort la nuit, ravage les champs et les vignes et ruine souvent, pour toute une année, les espérances du cultivateur. Les sangliers se rencontrent nombreux sur les bords du Jourdain, de Jéricho au lac de Tibériade, près du lac Mérom, au Thabor, au Carmel, sur les rives du Cison, dans la plaine de Saron, dans le désert de Bersabée et dans les vallées de Moab et de Galaad. Près de Jéricho, ils pullulent dans les ravins humides et fournissent une abondante nourriture aux panthères. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 148. Voir t. IV, fig. 270, col. 1024, un bas-relief trouvé à Koyoundjik et représentant un sanglier avec ses petits au milieu des roseaux. « On rencontre fréquemment ces animaux dans cette partie du Ghor où ils trouvent une nourriture abondante et des lagunes remplies de roseaux au milieu desquels ils peuvent se cacher facilement. Les Arabes regardent le sanglier comme impur, et à aucun prix ne voudraient le toucher de la



294 — Le sanglier.

main; cependant ils le chassent volontiers par simple amusement, pour faire courir, sauter leurs chevaux et pour s'exercer au maniement de leurs armes. Ils le tuent à coups de lance, et abandonnent ensuite sa carcasse aux hyènes, aux chacals et aux vautours. Au delà du lac de Tibériade, les Arabes des villages chrétiens mangent sa chair sans répugnance. Ce cochon sauvage, *sus scrofa,* est de la même espèce que celui d'Europe, quoique sa taille soit peu considérable et la couleur de son poil beaucoup plus foncée. Il est aussi moins féroce, ne se retourne pas pour tenir tête à l'agresseur ou aux chiens, mais cherche surtout à fuir au plus vite. Ce fauve est très redouté des cultivateurs de Jéricho, car il fait de grands dégâts dans les champs et les vergers. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 466. Quand la crue du Jourdain chasse les sangliers de leurs retraites, ils montent dans le haut pays et se cachent le jour dans les fourrés et dans les creux des rochers. Dans la région de l'Hermon, des sangliers énormes dévastent les champs des montagnards. Cf. Lortet, *Ibid.,* p. 649. Dans les districts vignobles, ils dévorent les raisins et ravagent complètement les vignes, quand on ne réussit pas à les surveiller et à les écarter. La chair du sanglier ressemble assez à celle du porc. Ces deux animaux étaient impurs pour les Hébreux. Ceux-ci ne les chassaient donc que pour la protection de leurs récoltes. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 54-56.

L'extension exagérée qu'on a attribuée au totémisme a porté certains auteurs à voir dans le sanglier, type sauvage du porc domestique, le *totem* des anciens clans hébreux, c'est-à-dire l'animal avec lequel les premiers ancêtres de la race auraient contracté une sorte de parenté et qui, pour cette raison, serait devenu *tabou* ou prohibé pour les descendants. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1900, 1er juin-10 août; *Revue biblique,* 1901, p. 140-141; S. Reinach, *Cultes, Mythes, Religions,* Paris, 1906. L'influence du totémisme est loin d'avoir été aussi générale qu'on l'a prétendu et l'introduction d'une pareille observance chez les Hébreux est encore à prouver. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 110-118; Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels,* Fribourg (Suisse), 1901; Mgr Le Roy, *La religion des primitifs,* Paris, 1909, p. 109-134. L'interdiction du porc peut tenir à plusieurs sortes de causes, en particulier à l'hygiène. D'autre part, il est certain que le porc était une des victimes préférées en Babylonie et dans la Grèce antique. Les débris retrouvés dans le grand sanctuaire néolithique de Gazer étaient surtout des os de porc. Cf. Macalister, dans le *Palest. Explor. Fund, Quart. statement,* 1903, p. 321; 1904, p. 113; H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 188. C'est donc en Chanaan même que le porc était réservé aux sacrifices. N'était-ce pas une raison de plus pour que la loi mosaïque proscrivît ce qui servait plus spécialement aux sacrifices idolâtriques des Chananéens ? L'hypothèse du totémisme est donc ici sans fondement.

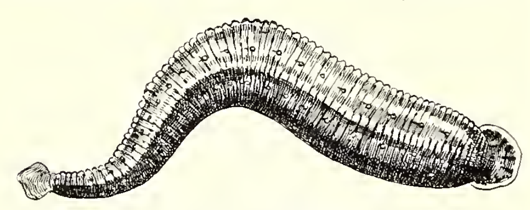
H. Lesêtre.

SANGSUE (hébreu : *'ălûqâh;* Septante : βδέλλα; Vulgate : *sanguisuga*), annélide suceur, de l'ordre des abranches ou sans branchies, et de la famille des hirudinées ou bdellaires. — La sangsue commune a le corps plissé transversalement et formé de 94 anneaux marqués de taches noires et pourvus de pores qu'on regarde comme des organes respiratoires. Aux deux extrémités du corps, deux cavités contractiles permettent à l'animal d'adhérer fortement aux objets. Cette faculté d'adhérence a valu à la sangsue son nom hébreu, qui vient de *'âlaq,* « adhérer ». Dans la cavité antérieure se trouve la bouche, armée de trois petites lancettes dentées comme des scies, à l'aide desquelles la sangsue pique la peau des animaux pour pouvoir ensuite sucer leur sang. De ce sang, elle remplit successivement les diverses cavités d'un estomac qui occupe presque les deux tiers de la longueur de son corps (fig. 295). La sangsue est extrêmement vorace ; on connaît des espèces qui se gorgent d'une quantité de sang égale au poids de leur corps. Quant elle est gorgée, elle se laisse choir d'elle-même et met des semaines ou des mois à digérer son repas. Le contact d'un peu de sel lui fait lâcher sa proie. Autrement, le mot d'Horace, *De art. poet.,* 476, se vérifie :

Non missura cutem, nisi plena cruoris, hirudo.

Il existe un grand nombre d'espèces de sangsues, vivant aux dépens des poissons, des crustacés, des mollusques. Les plus connues s'attaquent à l'homme et aux mammifères. Elles ne sont pas toutes aquatiques. Dans les régions chaudes vivent, au milieu des broussailles, des sangsues qui s'en prennent au voyageur et au cheval qui le porte, et les sucent l'un et l'autre, souvent sans qu'ils s'en aperçoivent. Les sangsues aquatiques sont cependant plus communes. A part quelques exceptions, les accidents qu'elles causent sont peu à redouter. Cf. Van Beneden, *Les commensaux et les parasites dans le règne animal,* Paris, 1883, p. 102-105. Toutefois, ces accidents peuvent devenir graves quand l'animal s'introduit dans un organe. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris 1884, p. 470, dit à propos de la source Aïn-el-Haoud, située entre Jéricho et Jérusalem : « L'eau, assez fraîche et bonne,... tombe dans une auge oblongue, où il ne faut boire qu'avec beaucoup de précautions, car elle est pleine de sangsues fines comme des cheveux, presque incolores et que l'on est exposé à avaler avec la plus grande facilité. Ces annélides (*hæmopis sanguisuga*) se fixent alors dans l'arrière-gorge, où elles amènent, en se gonflant, et par la perte

de sang qu'elles occasionnent, les accidents les plus sérieux. Les malades périssent quelquefois suffoqués brusquement lorsque ces animaux se fixent sur les cordes vocales, ou bien la mort arrive lentement, accompagnée de symptômes d'une anémie grave. » Maimonide, *Hilcoth Schabbath*, II, 6, rapporte que si quelqu'un avait avalé une sangsue, on faisait chauffer de l'eau, même le jour du sabbat, et on lui donnait les soins nécessaires, parce que sa vie était en danger. Il y a des sangsues dans la fontaine de Cana en Galilée et l'on entretient une grosse anguille pour s'en débarrasser. L'*hæmopis sanguisuga* est très abondante dans les eaux stagnantes de Palestine. Elle se fixe dans les narines ou dans la bouche avec une ténacité telle que souvent elle se laisse déchirer en deux plutôt que de se détacher. Elle cause assez grande douleur et fait perdre beaucoup de sang. L'*hirudo medicinalis* se rencontre encore plus fréquemment. Il est difficile de ramasser une pierre dans les petits cours d'eau sans trouver deux ou trois sangsues adhérentes au-dessous. D'autres sangsues appartiennent aux genres *bdella* et *trochetia*. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 299, 300. — Il n'est question de la



295. — La sangsue.

sangsue que dans les Proverbes, XXX, 15 : « La sangsue a deux filles, *hab! hab!* donne, donne. » Elle est le type des choses insatiables qui ne disent jamais : assez! comme le séjour des morts, le sein stérile, la terre desséchée et le feu. Les filles de la sangsue, *hab! hab!* sont ainsi appelées par métaphore; elles représentent les instincts insatiables de l'animal. — Plusieurs commentateurs ont pensé que le mot *'ălûqâh* pouvait désigner, d'après l'arabe, le destin ou la Parque, ou encore une sorte de vampire suceur de sang, comme le *ghul* des Arabes, la Lilith des Juifs (t. IV, col. 254), les démons suceurs de sang du *Zohar*, II, 248, 264, etc. Ces identifications ne sont pas justifiées. Les versions ont presque toutes reconnu dans *'ălûqâh* le nom de la sangsue et il n'est pas admissible que l'auteur sacré ait associé un être purement chimérique aux quatre êtres réels qu'il énumère ensuite. Cf. Rosenmüller, *Proverbia*, Leipzig, 1829, p. 701-703. H. LESÊTRE.

SANHÉDRIN (grec : συνέδριον; Vulgate : *concilium*), grand conseil des Juifs. — 1° *Son origine.* — Les docteurs juifs ont prétendu faire remonter l'origine du sanhédrin à Moïse lui-même, lorsqu'il institua un conseil de soixante-dix anciens. Num., XI, 16. L'histoire ne fournit pas le moindre document qui puisse justifier cette prétention. L'institution des anciens n'a nullement le caractère et les attributions qui appartiennent au sanhédrin. Le tribunal établi plus tard à Jérusalem par Josaphat, II Par., XIX, 8, n'a que des pouvoirs judiciaires, comme d'ailleurs les anciens tribunaux mentionnés dans le Deutéronome, XVII, 8-10; XIX, 16-18. C'est après l'exil, à l'époque de la domination perse, que le sanhédrin fut institué. Régis par un pouvoir qui leur était étranger, les Juifs cherchèrent naturellement à posséder chez eux une autorité capable de les gouverner de plus près, avec le plus de pouvoir possible, sans pourtant porter trop gravement ombrage à la puissance souveraine. Sous Esdras, cette autorité fut exercée par des anciens, I Esd., V, 5, 9; VI, 7, 14; X, 8, et, sous Néhémie, par des *ḥôrim* ou « nobles » et des *segânim* ou « chefs ». II Esd., II, 16; IV, 8, 13; V, 7; VII, 5. Comme ceux qui ramenèrent les captifs étaient au nombre de douze, I Esd., II, 2; II Esd., VII, 7, il est possible que ce nombre ait été celui des membres du premier grand conseil. Il est évident que, dans ces premiers temps, le conseil de la nation, encore en formation, ne possédait pas l'organisation qu'il eut dans la suite. Néanmoins il se composait déjà des principaux chefs de famille, tant prêtres que laïques, qui tiraient leur autorité de leur situation même; il constituait ainsi une sorte de sénat aristocratique. A l'époque grecque, Josèphe, *Ant. jud.*, XII, III, 3, donne en effet à ce corps le nom de γερουσία, « assemblée de vieillards », sénat. Comme, à cette époque, le grand conseil juif fonctionne normalement, on est en droit de conclure que son institution remontait en réalité au temps de la domination perse, et que cette institution avait eu pour cause, non un acte de l'autorité supérieure, mais la nécessité créée par les circonstances.

2° *Son histoire.* — 1. Josèphe mentionne pour la première fois la γερουσία à l'époque d'Antiochus le Grand. Les rois grecs laissaient, aux peuples sur lesquels s'exerçait leur suzeraineté, une assez grande liberté de gouvernement. Ils n'exigeaient guère que le paiement des impôts et la reconnaissance de leur autorité souveraine. A la faveur de cette situation, le grand-prêtre, d'une part, et le sanhédrin, de l'autre, firent rentrer dans leurs attributions toutes les questions d'ordre civil et religieux dont se désintéressait le souverain. Quand les princes Asmonéens eurent reconstitué l'autonomie de la nation, et que le pouvoir royal et le pouvoir sacerdotal se confondirent dans la même personne, l'action du sanhédrin se trouva naturellement amoindrie. Cependant, on voit mentionnés sous Judas Machabée le « sénat », γερουσία, *senatus*, II Mach., I, 10; XI, 27, les « anciens ». II Mach., IV, 44, et « les anciens du peuple », I Mach., VII, 33, appellations qui ont la même signification; sous Jonathas « les anciens d'Israël », I Mach., XI, 23, « le sénat de la nation », I Mach., XII, 6, « les anciens du peuple », I Mach., XII, 35; sous Simon « les anciens », I Mach., XIII, 36; XIV, 20, « les princes de la nation et les anciens du pays », I Mach., XIV, 28, Même sous le régime autocratique d'Alexandre Jannée et d'Alexandra, il est encore question des « anciens des Juifs ». Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XVI, 5.

2. Après la conquête de Pompée, le grand-prêtre redevient le chef de la nation, Josèphe, *Ant. jud.*, XX, X, et le conseil des anciens reprend son rôle. Le proconsul Gabinius divise le pays en cinq districts, avec des συνέδρια à Jérusalem, à Gadara, à Jéricho, à Amathonte et à Sapphora. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, X, 4. Ces conseils n'ont que des pouvoirs juridiques. Cette organisation ne dura qu'une dizaine d'années, de 57 à 47 av. J.-C. En 47, César nomme Hyrcan II ethnarque des Juifs, et le conseil de Jérusalem, qui apparaît alors avec son nom définitif de συνέδριον, exerce sa juridiction sur tout le pays. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IX, 3-5. Il devient dès ce moment le tribunal par excellence, la *bêṭ dîn*, « maison de jugement ».

3. Hérode le Grand commence par mettre à mort, sinon tous les membres du sanhédrin, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IX, 4, du moins quarante-cinq partisans d'Antigone. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, I, 2. Il veut ainsi se débarasser de ceux des nobles qui pourraient lui faire opposition. Il laisse néanmoins subsister l'institution, en y installant ses créatures; c'est au sanhédrin qu'il défère des lettres compromettantes pour le vieil Hyrcan, qu'il fait ensuite massacrer. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VI, 2. Sous Archélaüs, le pouvoir du sanhédrin ne s'étend qu'aux provinces laissées sous la juridiction du prince, la Judée et la Samarie.

4. Sous le régime des procurateurs, le sanhédrin élargit sa sphère d'action et augmente ses pouvoirs. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, x, dit qu'alors « l'aristocratie administre et le gouvernement de la nation est confié aux pontifes. » Au temps de Notre-Seigneur, le sanhédrin de Jérusalem est fréquemment mentionné comme la haute cour de justice de la nation et la plus puissante autorité du pays. Matth., v, 22; xxvi, 59; Marc., xiv, 55; xv, 1; Luc., xxii, 66; Joa., xi, 47; Act., iv, 15; v, 21; vi, 12; xxii, 30; xxiii, 1; xxiv, 20. Il est quelquefois appelé πρεσβυτέριον, « assemblée des anciens », Luc., xxii, 66; Act., xxii, 5, et γερουσία, « sénat ». Act., v, 21. Un des membres du sanhédrin, Joseph d'Arimathie, est désigné sous le nom de βουλευτής, Marc., xv, 43; Luc., xxiii, 50, c'est-à-dire membre de la βουλή ou « conseil », nom qui est donné par Josèphe au sanhédrin, conjointement avec ceux de συνέδριον et de τό κοινόν, « l'assemblée ». Cf. *Bell. jud.*, II, xv, 6; *Ant. jud.*, XX, ix, 1; *Vit.*, 12, 13, 38, etc. Dans la Mischna, le sanhédrin est appelé *bêṯ dîn hag-gâdôl,* « grand tribunal », *Sota,* i, 4; ix, 1; *Sanhedrin,* xi, 2, 4, *sanhêdrîn gedôlâh,* « grand sanhédrin », *Sanhedrin,* i, 6; *Middoth,* v, 4, *sanhedrîn šél šib'îm ve'éḥâd,* « sanhédrin des soixante et onze », *Schebuoth,* ii, 2, ou simplement *sanhedrîn. Sota,* ix, 11; *Kidduschin,* iv, 5; *Sanhedrin,* iv, 3.

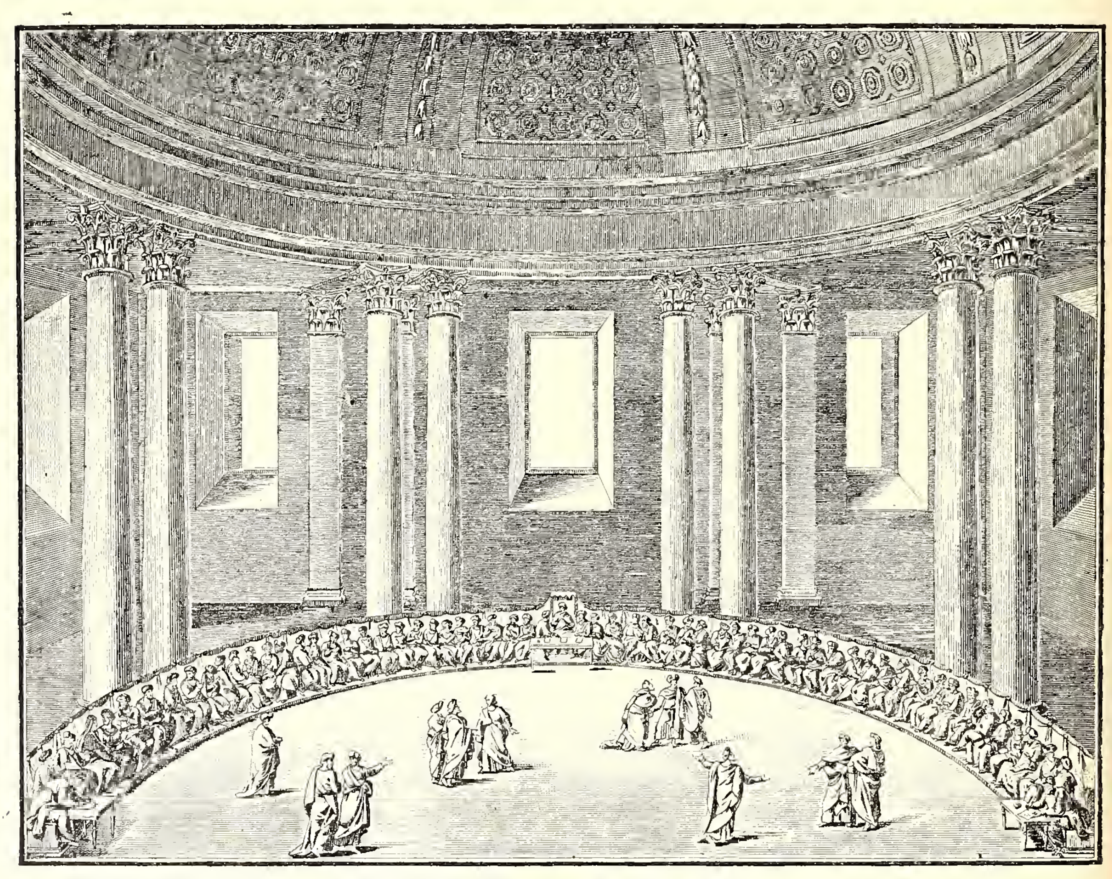
5. Après la ruine de Jérusalem, le sanhédrin sombre dans le désastre de la nation. Il se reconstitue bien une *bêṯ dîn* à Jabné, mais ce tribunal ne rend plus que des décisions théoriques et l'autorité qu'il s'arroge ne fait pas qu'il soit la continuation effective du sanhédrin disparu.

3° *Sa composition.* — Primitivement recruté dans l'aristocratie sacerdotale et laïque, le sanhédrin dut peu à peu ouvrir ses rangs aux pharisiens, surtout quand les derniers princes Asmonéens et Hérode cherchèrent du côté de ces derniers un contre-poids à l'influence des nobles. C'est ainsi qu'à l'époque romaine le sanhédrin se composait de deux éléments, la noblesse sacerdotale qui était sadducéenne et les docteurs de la loi pharisiens. Le sanhédrin comptait soixante et onze membres. *Sanhedrin,* 1, 6; *Schebuoth,* ii, 2. Le nombre de 70, consacré par Moïse, Num., xi, 16, paraissait communément admis pour la composition d'un tribunal important. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, xviii, 6; xx, 5; IV, v, 4; *Vit.*, 11. Le grand-prêtre était le soixante et onzième membre du sanhédrin. — On n'a pas de renseignements sur la manière dont se recrutait le sanhédrin. Son caractère aristocratique donne à penser qu'on n'y entrait pas par élection populaire. Les membres devaient être nommés soit directement par l'autorité politique, soit par les autres membres déjà en fonction. On était vraisemblablement nommé à vie. Le nouvel élu recevait le droit de siéger par le rite de la *semikâh,* ou imposition des mains. *Sanhedrin,* iv, 4. — On voit par le Nouveau Testament et les écrits de Josèphe que le sanhédrin comprenait trois ordres : les grands-prêtres, les scribes et les anciens. Matth., xxvii, 41; Marc., xi, 27; xiv, 44, 53; xv, 1, etc. Les grands-prêtres, ἀρχιερεῖς, appelés aussi ἄρχοντες, Act., iv. 5, 8, tiennent ordinairement le premier rang. Sous ce nom sont compris les grands-prêtres en fonction, les anciens grands-prêtres, leurs parents et les princes ou chefs des principales familles sacerdotales. Viennent ensuite les scribes, γραμματεῖς, qui, à raison de leur science, exerçaient une grande influence dans le sanhédrin. Le troisième ordre se composait des anciens, πρεσβύτεροι, tant prêtres que laïques, que leur situation de famille ou leurs aptitudes ne rangeaient pas dans les deux premiers ordres. Les princes des prêtres appartenaient surtout à la secte des sadducéens, les scribes à celle des pharisiens. Les deux partis opposés siégeaient donc ensemble au sanhédrin, Act., iv, 1; v, 17, 34; xxiii, 6; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, ix, 1; *Bell. jud.*, II, xvii, 3; *Vit.*, 38, 39, mais les pharisiens y exerçaient une influence prépondérante et le peuple n'eût pas permis aux sadducéens de s'écarter de l'avis des premiers. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, i, 4.

4° *Son organisation.* — Josèphe, *Ant. jud.*, XX, viii, 11, parle d'une ambassade juive envoyée à Néron, sous le procurateur Festus, et composée des dix principaux, du grand-prêtre Ismaël et du trésorier Helcias. Or, les « dix principaux » sont assez souvent mentionnés dans les assemblées helléniques. Cf. Diodore de Sicile, XXXIII, v, 2; Justin, XVIII, vi, 1. La Mischna, *Yoma,* i, 1, parle aussi de πρόεδροι, « présidents » de la chambre de justice, comme on en trouvait dans certaines villes grecques. Ceci montre que l'organisation du sanhédrin avait été en partie inspirée par celle des assemblées helléniques. — Une tradition juive tardive, qui ne veut voir dans le sanhédrin qu'une assemblée de docteurs de la loi, suppose que la présidence était régulièrement attribuée aux principaux docteurs pharisiens. *Chagiga,* ii, 2. Mais on est obligé de conclure, d'après le Nouveau Testament et Josèphe, que le grand-prêtre présidait ordinairement le sanhédrin. Au temps de Notre-Seigneur, le grand-prêtre Caïphe préside, Matth., xxvi, 3, 57; au temps de saint Paul, c'est le grand-prêtre Ananie, Act., xxiii, 2; xxiv, 1; toujours le grand-prêtre a le premier rang. Act., v, 17; vii, 1; ix, 1; xxii, 5; xxiii, 2, 4; xxiv, 1. On constate la même chose dans Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 14; XX, x; *Cont. Apion.*, ii, 23, etc. Trois passages semblent cependant faire difficulté. Anne est nommé avant Caïphe, comme s'il était le président, Luc., iii, 2; Act., iv, 6, et c'est devant lui tout d'abord que comparaît Jésus. Joa., xviii, 13-24. Mais il n'y a là qu'une sorte de préséance d'honneur, qui s'explique par la grande situation qu'Anne possédait encore après avoir quitté le pontificat et l'avoir vu passer aux mains de ses fils et de son gendre. En fait, Caïphe exerce le premier rôle dans les circonstances officielles. Joa., xviii, 24, 28; Matth., xxvi, 57-66. Quant aux docteurs dont la tradition rabbinique voudrait faire des présidents du sanhédrin, ils n'apparaissent que comme de simples membres de cette assemblée. Ainsi en est-il de Schemaia, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, ix, 3-5, de Gamaliel, Act., v, 34, et de Simon, fils de Gamaliel. Josèphe, *Vit.*, 38-39. — Les autorités qui sont à la tête du sanhédrin portent dans la Mischna les noms de *naśî'*, « prince », *Taanith,* ii, 1; *Nedarim,* v, 5; *Horayoth,* ii, 5-7; etc., et de *'ab bêṯ dîn,* « père de la maison du jugement », *Taanith,* ii, 1; *Eduyoth,* v, 6, ou *rô'š bêṯ dîn,* « chef de la maison du jugement ». *Rosch haschana,* ii, 7; iv, 4. Le premier titre désignait en réalité le chef du peuple, le roi, *Horayoth,* iii, 3, et les deux autres le président du sanhédrin. Ce fut seulement à la fin du second siècle après J.-C. qu'on attribua le premier titre au président du sanhédrin, en réservant les deux autres au vice-président. Le titre de *mûflâh, Horayoth,* i, 4, ne désignait pas un dignitaire, mais seulement le « plus éminent » dans la science de la loi.

5° *Ses attributions.* — La compétence du sanhédrin, au temps de Notre-Seigneur, ne s'étendait qu'aux onze toparchies dont se composait la Judée proprement dite. La Galilée n'en faisant point partie, le Sauveur échappait à la juridiction du sanhédrin tant qu'il demeurait dans cette province. En fait, le sanhédrin exerçait une autorité, volontairement reconnue, sur toutes les communautés juives de l'univers. Ainsi il pouvait faire appréhender des chrétiens même à Damas. Act., ix, 2; xxii, 5; xxvi, 12. Cependant son pouvoir direct ne s'étendait pas au delà de la Judée. — Ce pouvoir s'exerçait sur les choses d'ordre spirituel et religieux et sur toutes celles qui intéressaient le judaïsme et dont l'autorité romaine abandonnait le souci. Le san-

hédrin rendait des décisions juridiques et prenait des mesures administratives, quand les tribunaux locaux d'ordre inférieur n'intervenaient pas ou quand le procurateur romain n'évoquait pas l'affaire à son prétoire. Il n'était pas un tribunal d'appel, revisant les arrêts des tribunaux inférieurs; mais il décidait dans les cas qui lui étaient spécialement réservés et se rapportaient à la loi juive. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, VIII, 14; *Sanhedrin*, XI, 2. Les juges des tribunaux inférieurs étaient obligés, sous peine de mort, de s'en tenir à ses décisions. Au sanhédrin ressortissaient tout ce qui concernait la pratique de l'idolâtrie dans une tribu, la cause du faux prophète, celle du grand-prêtre, l'entreprise d'une guerre offensive, l'agrandissement de la ville ou des parvis du Temple, l'établissement de tribunaux pour les tribus, le jugement d'une ville tombée dans l'idolâtrie. *Sanhedrin*, I, 5; II, 4. Le grand-prêtre pouvait être jugé par le sanhédrin, mais non le roi. *Sanhedrin*, II, 1, 2. Du reste, la plupart des causes indiquées n'appartenaient au sanhédrin que théoriquement. En bien des cas, il n'était pas en son pouvoir d'exercer la juridiction qu'il s'attribuait. On le voit cependant poursuivre Jésus-Christ comme blasphémateur, Matth., XXVI, 65; Joa., XIX, 7, saint Pierre et saint Jean comme faux prophètes et séducteurs, Act., IV, 2-21; V, 17, 18, saint Étienne comme blasphémateur, Act., VI, 13, saint Paul comme transgresseur de la loi. Act., XXIII, 6. — Malgré les limites qu'imposait à la juridiction du sanhédrin le régime des procurateurs romains, le tribunal juif jouissait encore d'une autonomie assez grande, d'autant que les Juifs patriotes faisaient profession de préférer sa juridiction à celle du pouvoir étranger. Le sanhédrin connaissait donc des causes civiles en se conformant au droit juif, et des causes criminelles dans une certaine mesure. Il avait sa police, voir POLICE, t. V, col. 503, et ses agents d'exécution. Matth., XXVI, 47; Marc., XIV, 43; Act., IV, 3; V, 17, 18. Il décidait sans appel quand l'arrêt ne comportait pas la peine capitale. Act., IV, 5-23; V, 21-40. Il ne pouvait condamner à mort sans l'approbation du procurateur. Joa., XVIII, 31. Le procès de Notre-Seigneur en est une preuve éclatante. Cf. *Jer. Sanhedrin*, I, 1, fol. 18 *a*; VII, 2, 24 *b*. La lapidation de saint Étienne fut le résultat d'un abus de juridiction ou d'un emportement populaire. Act., VII, 58. Le procurateur pouvait à son gré suivre le droit romain ou le droit juif. En condamnant Notre-Seigneur, Pilate céda officiellement au droit juif. Joa., XIX, 7. C'est encore en vertu du droit juif que la peine de mort était portée contre tout gentil qui franchissait l'enceinte intérieure du Temple. Voir PÉRIBOLE, t. V, col. 142. Mais, même en ce cas, la peine n'était infligée qu'avec le consentement du procurateur. L'agrément de ce dernier n'était pas nécessaire pour que le sanhédrin se réunît, ni pour qu'il exécutât les autres sentences qui rentraient dans les limites de sa compétence. Néanmoins le procurateur et même le tribun de Jérusalem s'interposaient pour faire échec au droit juif, quand ils le jugeaient nécessaire. Act., XXII, 30; XXIII, 15, 20, 28.



296. — Le grand sanhédrin. D'après Lamy.

6° *Ses réunions.* — On sait que les tribunaux locaux tenaient leurs séances le second et le cinquième jour de la semaine, soit le lundi et le jeudi, *Kethuboth*, I, 1, mais on ignore si le sanhédrin suivait la même règle. On ne pouvait juger ni les jours de fête, ni le jour du

sabbat. *Beza,* v, 2. Comme un jugement capital ne pouvait être prononcé qu'un jour aprés les débats, on ne devait pas entamer de pareilles causes la veille du sabbat ou d'un jour de fête. *Sanhedrin,* IV, 1. — Sur le lieu des réunions, voir JUGEMENT, t. III, col. 1843.

7° *Sa procédure.* — Les membres du sanhédrin siégeaient en demi-cercle et pouvaient se voir les uns les autres (fig. 296). Deux greffiers se tenaient devant eux, l'un á droite, l'autre á gauche, afin de noter ce qui était dit pour ou contre. *Sanhedrin,* IV, 3. Les disciples des docteurs s'asseyaient en avant sur trois rangs, chacun á une place déterminée. *Sanhedrin,* IV, 4. L'accusé devait comparaître avec une humble contenance et des vêtements de deuil. Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, IX, 4. Cf. Zach., III, 3. Dans les causes capitales, certaines formalités étaient de rigueur. On présentait d'abord les charges contre l'accusé. Celui qui commençait á parler en sa faveur ne pouvait plus ensuite parler contre. Les disciples présents ne pouvaient donner leur avis que s'il était favorable. L'acquittement se prononçait le jour même, la condamnation le lendemain seulement. On se levait pour exprimer son suffrage, en commençant par les plus jeunes membres du sanhédrin, tandis que d'ordinaire les plus dignes parlaient les premiers. Pour acquitter, une simple majorité suffisait; pour condamner, il fallait une pluralité de deux voix. Ainsi, sur 23 juges, 12 voix suffisaient pour acquitter. Si elles condamnaient, on ajoutait deux juges et on recommençait les suffrages jusqu'á acquittement ou condamation avec les deux voix de pluralité nécessaires. On pouvait aller ainsi jusqu'á faire intervenir les 71 membres du sanhédrin. Voir JUGEMENT, t. III, col. 1845. Cf. *Sanhedrin,* IV, 1, 2; V, 4, 5. Dans la Mischna, le traité *Sanhedrin* s'occupe de ce qui concerne cette assemblée et la justice criminelle.

8° *Le sanhédrin qui a jugé Jésus-Christ.* — On ne connaît pas les 71 membres du sanhédrin devant lequel comparut le Sauveur. Cependant l'histoire a gardé le nom d'une quarantaine d'entre eux. Ce sont les suivants : 1. *Ordre des grands-prêtres :* Caïphe, gendre d'Anne et grand-prétre en exercice. Voir CAÏPHE. t. II, col. 44. — Anne, ex-grand-prêtre (7-11). Voir ANNE, t. I, col. 630. — Éléazar, fils aîné d'Anne et ex-grand-prêtre (23-24). — Jonathas, fils d'Anne, futur grand-prêtre aprés Caïphe (37). — Théophile, fils d'Anne, futur grand-prêtre aprés Jonathas (38-42). — Mathias, fils d'Anne, futur grand-prêtre (42-44). — Ananie, fils d'Anne, futur grand-prêtre (63). — Joazar, ex-grand-prêtre (4 avant J.-C. - 2 aprés J.-C.), fils de Simon Boëthus. — Éléazar, ex-grand-prétre (2), second fils de Simon Boëthus. — Simon Canthére, troisiéme fils de Simon Boëthus, futur grand-prétre (42). — Josué, fils de Sée, ex-grand-prétre (2-4). — Ismaël, fils de Phabi, ex-grand-prêtre (15-16). — Simon, fils de Kamith, ex-grand-prêtre (17-18), — Jean, simple prêtre. Act., IV, 6. — Alexandre, simple prêtre. Act., IV, 6. — Ananie, fils de Nébédée, futur grand-prétre (47-52). — Helcias, simple prêtre, trésorier. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 11. — Scéva, simple prêtre. Act., XIX, 13, 14. On voit que, dans cet ordre, les fils et parents des grands-prêtres occupaient une grande place.

2. *Ordre des scribes :* Gamaliel, Act., V, 34-39. Voir GAMALIEL, t. III, col. 102. — Siméon, fils de Gamaliel. Cf. *Jer. Beracholh,* fol. 6*b*. — Onkélos, disciple de Gamaliel. Cf. *Baba bathra,* f. 134*b*; *Sukka,* fol. 28*b*. — Jonathas, fils d'Uziel. Cf. *Sukka,* f. 28 *b*. — Samuel le Petit. Cf. *Beracholh,* f. 28*b*. — Chanania, fils de Chiskia. Cf. *Chagigah,* II, 13. — Ismaël, fils d'Éliza. Cf. *Aboda Zara,* 1. — R. Zadok. Cf. *Schabbath,* XXIV, 5. — Jochanan, fils de Zachaï. Cf. *Rosch haschana,* f. 20*a*; 31*a*; *Sota,* IX, 9; *Sukka,* 28*b*. — Abba Saul. Cf. *Nidda,* III, 24*a*. — R. Chanania. Cf. *Aboth,* III, 2. — R. Éléazar, fils de Parta. Cf. *Gittin,* III, 4. — R. Nachum Halbalar, Cf. *Peah,* II, 6. — R. Siméon Hammispa. Cf. *Peah,* II, 6.

3. *Ordre des anciens :* Joseph D'Arimathie, Luc., XXII, 50. Voir JOSEPH d'ARIMATHIE, t. III, col. 1674. — Nicodéme, Joa., III, 1-10; VII, 50-52. Voir NICODÈME, t. IV, col. 1614. — Ben Calba Scheboua. Cf. *Gittin,* V, f. 56*b*. — Ben Tsitsit Haccassat. Cf. *Gittin,* V, 56*b*. Ces trois derniers personnages étaient les plus riches de Jérusalem. — Simon (?). Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XIX, VII, 4. — Doras (?). Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, VIII, 5. — Jean, fils de Jean, Dorothée, fils de Nathanaël, Tryphon, fils de Theudion, Cornélius, fils de Céron, tous quatre envoyés en ambassade á l'empereur Claude, en 44, et, á raison de cette mission, probablement membres du sanhédrin. Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* XX, I, 1, 2.

Ces personnages formaient plus de la moitié du sanhédrin. Sauf Joseph d'Arimathie, Nicodème et peut-être Gamaliel, ils étaient sceptiques, orgueilleux et cupides, comme les grands-prêtres, ou fanatiques de leur loi et infatués de leur science, comme les scribes. Notre-Seigneur ne pouvait donc trouver parmi eux que des ennemis qui le condamnaient d'avance. Cf. Lémann, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre J.-C.,* Paris, 1876, p. 20-44. — Sur les tribunaux locaux, appelés quelquefois sanhédrins, voir JUGE, t. III, col. 1835-1836. — Sur le sanhédrin, voir Maimonide. *De sanhedriis et pœnis,* édit. Houting, en hébreu et en latin, Amsterdam, 1695; Selden, *De synedriis et præfecturis juridicis veterum Ebræorum,* Londres, 1650; Ugolini, *Thesaurus antiquitatum,* t. XXV, Paris, 1762, p. II, CCCXXXIX; Dupin, *Jésus devant Caïphe et Pilate,* Bruxelles, 1829; J. M. Rabbinowicz, *Législation criminelle du Talmud,* Paris, 1826; Id., *Législation civile du Talmud,* Paris, 1877-1880; Langen, *Das jüdische Synedrium und die römische Procuratur in Judäa,* dans la *Tübinger theologische Quartalschrift,* 1862, p. 411-463; Blum, *Le Synhédrin ou Grand conseil de Jérusalem, son origine et son histoire,* Strasbourg, 1889; Jelski, *Die innere Einrichtung des grossen Synedrion zu Jerusalem und ihre Forsetzung im späteren palästinensischen Lehrhause bis zur Zeit des R. Jehuda ha-Nasi,* Breslau, 1894; Ad. Büchler, *Das Synedrion in Jerusalem,* in-8°, Vienne, 1902; E. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes,* 3e édit., 1898, t. II, p. 188-214.

H. LESÈTRE.

SANIR (hébreu : *Śenîr;* Septante : Σανεώρ; *Alexandrinus :* Σανείρ), nom amorrhéen du mont Hermon. Deut., III, 9. Voir HERMON, t. III, col. 633. Il s'applique en particulier á une partie distincte de l'Hermon. Cant., IV, 8; I Par., V, 23. Les géographes arabes antérieurs au XIVe siécle donnent le nom de Djébel Sanir á l'anti-Liban, spécialement á la partie de la chaîne située entre Baalbek et Homs et prés de Damas. Les Phéniciens tiraient du mont Sanir du bois de cyprés pour la construction de leurs vaisseaux. Ezech., XXVII, 5. Voir CYPRÈS, t. II, col. 1174.

SANS-MISÉRICORDE (Vulgate : *Absque misericordia*), fille du prophète Osée, I, 6, etc. Voir LORUCHAMAH, t. IV, col. 363.

SANTAL (Hébreu : *'almuggim,* III Reg., X, 11, 12; *'algûmîm,* II Par., II, 7; IX, 10, 11; Septante : πελεκητά, III Reg., X, 11, 12, πεύκινα, II Par., II, 8, IX, 10, 11; Vulgate : *thyina,* III Reg., X, 11, 12; II Par., IX, 10, 11 : *pinea,* II Par., II, 8), bois précieux.

I. DESCRIPTION. — On désigne sous ce nom, bien qu'ils appartiennent á des familles trés différentes, plusieurs arbres á bois aromatique, originaires des Indes. — 1° Le Santal rouge officinal est une papilionacée, le *Pterocarpus santalinus* L. (fig. 297) á feuilles imparipennées, avec un petit nombre de folioles, pourvues de stipules, et alternes le long des rameaux. Les fleurs

jaunes, réunies en grappes axillaires et terminales, produisent une gousse indéhiscente, orbiculaire-comprimée, oblique et renfermant 1 ou 2 graines. Le bois présente sur une coupe transversale de larges vaisseaux sous forme de pores tout remplis d'une résine rougeâtre, la santaline, qui lui donne ses propriétés. Plusieurs autres arbres du même genre fournissent des bois employés autrefois pour la teinture et fort estimés encore en ébénisterie. — 2° Le santal blanc, *Santalum album* L., forme le type de la famille des santalacées. C'est un grand arbre de la côte de Malabar à feuilles opposées, lancéolées et entières. Les fleurs apétales et hermaphrodites ont un calice à 4 sépales valvaires, 4 étamines insérées à leur base et alternant avec autant d'écailles. L'ovaire à placenta central porte 2 ou 3 ovules et devient à maturité une drupe noirâtre, globuleuse, marquée au sommet d'un œil par la cicatrice du périanthe. Son bois, faiblement coloré, acquiert par la



297. — *Pterocarpus santalinus.*

dessiccation une odeur forte et agréable, en même temps qu'une saveur amère et piquante, due à une huile volatile jaune, usitée en thérapeutique. F. Hy.

II. Exégèse. — Le bois de *'algûm* (pluriel : *'algûmîm*) se présente dans deux endroits parallèles des Livres Saints. D'après III Reg., x, 11, 12, les vaisseaux d'Hiram qui apportaient de l'or d'Ophir ,en amenaient aussi des bois de *'almuggim* et des pierres précieuses. Le passage parallèle II Par., ix, 10, 11, répète la même chose, mais le nom hébreu du bois se présente sous la forme *'algûmîm*. De ce bois on dit dans les deux endroits que Salomon fit faire des balustrades pour le temple et son palais et aussi des harpes et des lyres. Et on remarque en terminant qu'on ne vit plus jamais ce bois en Palestine. Il est évident qu'il s'agit ici d'un bois étranger, rare, précieux, que l'on trouvait dans le pays d'Ophir, c'est-à-dire dans l'Inde. Or, dans cette contrée, sur la côte de Malabar, un des noms du bois de santal est *valgu* (*valgum, valguka*). Le *vav* étant peu usité au commencement de leurs noms, les Hébreux l'ont négligé en empruntant ce mot étranger, qu'ils ont gardé sous la forme *'algum*. C'est sans doute par une faute de copiste, ou par une métathèse assez fréquente dans les emprunts de noms étrangers, qu'on trouve aussi la forme *'almug*. A ce nom les Hébreux ont ajouté leur pluriel en *im*. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, édit. 1866-74, t. i, p. 651-652 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. iii, p. 535. Le rapprochement d'un des noms indiens du santal rouge avec l'*algum* du texte sacré rend très probable l'identification. De plus c'est ce même bois qu'on emploie très fréquemment dans l'Inde pour les usages auxquels Salomon le fit servir : on fabrique avec le santal rouge des harpes, des lyres et d'autres instruments de musique. Il n'y a donc pas à s'arrêter aux traductions variées et erronées des Septante et de la Vulgate : le *'algum* n'est ni un pin, ni un thuia. Ce n'est pas non plus le santal blanc employé surtout comme parfum. Les rabbins Salomon Ben Melek et David Kimchi interprétant les passages des Rois et des Paralipomènes voyaient déjà dans le *'algum*, un bois de couleur rouge. Quant au nom actuel, santal vient d'une autre appellation de cet arbre en sanscrit, *tchandana*, d'où les Grecs auraient fait σάνδαλον, σάνταλον.

Il reste un passage, II Par., ii, 7 qui offre difficulté. « Envoie-moi, dit Salomon au roi de Phénicie, Hiram, envoie-moi du Liban des bois de cèdre, de cyprès et de *'algumim*. Le santal ne vient pas des forêts du Liban comme le cèdre et le cyprès. On a essayé de tourner la difficulté en disant que, pour la troisième espèce d'arbre nommé, il ne s'agirait pas d'un bois coupé dans le Liban, mais apporté de l'Inde dans la Phénicie par les vaisseaux d'Hiram et envoyé par celui-ci à Salomon avec les arbres du Liban. Cette explication n'est guère naturelle : le sens de la phrase invite à voir dans le troisième arbre nommé un bois coupé dans les forêts du Liban comme les deux autres espèces. E. Fr. K. Rosenmüller, *Handbuch der Biblischen Alterthumskunde*, p. I. *Das Biblische Pflanzenreich*, in-8°, Leipzig, 1830, p. 237, pense que dans cet endroit, II Par., ii, 7, le mot *'algumîm* est une interpolation d'un copiste : car dans le passage parallèle III Reg., v, 8, il ne s'agit que de cèdres et de cyprès. Cependant si l'on veut maintenir dans cette énumération une troisième espèce d'arbres, on pourrait vraisemblablement supposer le mot ארנים, *'oranim*, « pins », qu'un copiste distrait ou préoccupé aurait transformé en אלגמים, *'algumim*. Ou bien un des noms populaires du cèdre. ארז, *'arèz*, sous la forme גלמיש, *golmiš* ou *galmiš* mis en marge de ce passage biblique pour l'expliquer, aura plus tard passé dans le texte en se transformant en *'algum, 'algumim*. — O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. i, p. 171-185 ; Rosenmüller, *op. cit.*, p. 234-238 ; Gesenius, *Thesaurus*, p. 93. E. Levesque.

SANTÉ (hébreu : *šâlôm, marpê', rif'ôṭ*, ces deux derniers mots se rapportant plutôt à la guérison ; Septante : ὑγιεία, ἴασις, « guérison » : Vulgate : *sanitas*), état de celui qui ne souffre d'aucune maladie. Voir Maladie, t. iv, col. 611. — 1° La santé est un bienfait de Dieu, Eccli., xxxiv, 20, dont on le loue. Eccli., xvii, 27. Les idoles ne peuvent la donner. Sap., xiii, 18. Elle vaut mieux, même avec la pauvreté, que la maladie jointe à la richesse. Eccli., xxx, 14. A qui se porte bien, le médecin est inutile. Matth., ix, 12 ; Marc., ii, 17 ; Luc., v, 31. La crainte de Dieu, la docilité aux bons conseils, la paix du cœur contribuent à la santé du corps. Prov., iii, 8 ; iv, 22 ; xiv, 30. La tempérance est une condition essentielle de la santé. Eccli., xxxi, 22-40. — 2° L'affection ou la politesse obligent à se préoccuper des autres, à demander de leurs nouvelles. Jacob demande aux bergers de Haran si Laban se porte bien, et ils lui répondent : « Il est en bonne santé. » Gen., xxix, 6. Jacob envoie Joseph savoir si ses frères se portent bien. Gen., xxxvii, 14. Joseph demande à ses frères si leur père est en bonne santé. Gen., xliii, 27. Isaïe envoie David voir si ses frères qui sont au camp se portent bien. I Reg., xvii, 18. David demande si son fils Absalom va bien. II Reg., xviii, 29. « Te portes-tu bien, mon frère ? » dit Joab à Amasa qu'il va tuer sournoisement. II Reg., xx, 9. Élisée envoie Giézi dire à la Sunamite : « Te portes-tu

bien? Ton mari et ton enfant se portent-ils bien? » IV Reg., IV, 26. Mardochée venait chaque jour devant le palais d'Esther pour savoir de ses nouvelles. Esth., II, 11. — 3° On fait des vœux pour la santé de ceux qu'on aime. Comme le mot *šâlôm* veut dire à la fois « paix » et « santé », la formule de salutation *šâlôm lekâ* signifie « paix à toi » et « santé à toi », comprenant ainsi tous les souhaits qui intéressent le bon état de la personne. Voir PAIX, t. IV, col. 1960. La formule *lêk lešâlôm,* « va en paix » ou « en santé » a le même sens. I Reg., I, 17; XX, 42; II Reg., XV, 9; Marc., V, 34; Luc., VII, 50. Saint Jean souhaite à Gaius que l'état de ses affaires et de sa santé soit aussi prospère que celui de son âme. III Joa., 2. Notre-Seigneur a souvent exaucé les vœux de cette nature en rendant la santé aux malades et aux infirmes. Voir GUÉRISON, t. III. col. 360.

H. LESÊTRE.

SAPH (hébreu : *Saf;* Septante, Σέφ), fils ou descendant d'Arapha ou Raphah, de la race des géants, qui fut tué, à Gob ou à Gaza, dans une guerre contre les Philistins, par Sobochaï de Husati. II Sam. (Reg.), XXI, 18. Voir ARAPHA, t. I, col. 878. Sur le lieu du combat, voir GOB, t. III, col. 258. Saph est appelé Saphaï (hébreu : *Sippaï*), I Par., XX, 4.

SAPHAÏ (hébreu : *Sippaï;* Septante : Σαφούτ), orthographe du nom de Saph dans I Par., XX, 4. Voir SAPH.

SAPHAN, nom, dans la Vulgate, de trois personnages appelés de manière différente en hébreu.

1. **SAPHAN** (hébreu : *Šâfân;* Septante : Σαπφάν, Σαφάν), secrétaire du roi Josias. Il était fils d'Aslia, IV Reg., XXII, 3; II Par., XXXIV, 8, et fut le père d'Ahicam, IV Reg., XXII, 12; II Par., XXXIV, 20; Jer., XXVI, 24; XXXIX, 14; XL, 5, 9; d'Élasa, Jer., XXIX, 3, et de Gamarias, Jer., XXXVI, 10, 11, 12; le grand-père de Godolias, IV Reg., XXV, 22; Jer., XXXIX, 14; XL, 5, 9, 11; XLI, 2; XLIII, 6; de Michée, Jer., XXXVI, 11. Certains interprètes le regardent aussi comme le grand-père de Jézonias 3, t. III, col. 1538, I Esd., VIII, 11, mais le fait n'est pas certain. En tout cas, l'identification du père d'Ahicam et de Saphan le scribe paraît à peu près établie. Saphan semble avoir été trésorier du roi Josias. IV Reg., XXII, 4; II Par., XXIV, 8-9; cf. IV Reg., XII, 10. Ce fut en cette qualité qu'il eut à intervenir dans l'œuvre des réparations du Temple sous le pontificat d'Helcias. A cette occasion, le grand-prêtre lui apprit qu'il avait découvert dans le Temple le livre de la Loi, voir PENTATEUQUE, col. 67, cf. IV Reg., XXII, 8, et il lui remit le livre sacré que Saphan lut lui-même d'abord et lut ensuite au roi, Josias, ꝟ. 8-10. A la suite de cette lecture, le roi l'envoya avec Helcias et quelques autres consulter la prophétesse Holda (t. III, col. 727), puis fit rassembler le peuple dans le Temple, lut en public le livre de l'alliance et fit jurer au peuple fidélité au Seigneur. Voir JOSIAS, t. III, col. 1681. Saphan n'est plus nommé dans l'Écriture qu'à l'occasion de ses descendants.

2. **SAPHAN** (hébreu : *Šâfâm;* Septante : Σαφαμ), Gadite, qui habita dans le pays de Basan, et était le second personnage de sa tribu. I Par., V, 12.

3. **SAPHAN** (hébreu : *Suppîm;* Septante: Σαπφίν), « Machir, lisons-nous I Par., VII, 15, dans la Vulgate, prit des femmes pour ses fils Happhim et Saphan. » Le texte hébreu porte au contraire « Machir prit (pour lui) une femme de Huppim et de *Suppîm.* » Sur ce passage très obscur, voir MACHIR 1, t. IV, col. 507.

SAPHAT (hébreu : *Šâfâṭ*), nom de cinq Israélites.

1. **SAPHAT** (Septante : Σαφάτ), fils d'Huri, de la tribu de Siméon. Il fut choisi pour représenter sa tribu dans l'exploration de la Terre Promise au temps de Moïse. Num., XIII, 6.

2. **SAPHAT** (Septante : Σαφάτ), père du prophète Élisée. III Reg., XIX, 16, 19; IV Reg., III, 11; VI, 31.

3. **SAPHAT** (Septante : Σαφάθ), le sixième et dernier des fils de Séméia, de la tribu de Juda. I Par., III, 22.

4. **SAPHAT** (Septante : ὁ γραμματεύς, qualificatif de Janaï, t. III, col. 1116), un des chefs de la tribu de Gad qui s'établirent dans le pays de Basan. I Par., V, 11.

5. **SAPHAT** (Septante : Σωφάτ), fils d'Adli. Il fut chargé des troupeaux de bœufs du roi David qui paissaient dans les vallées. I Par., XXVII, 29.

SAPHATHIA, SAPHATIAS (hébreu : *Šefatyâh*), nom de huit Israélites et d'un chef des serviteurs de Salomon.

1. **SAPHATHIA, SAPHATIAS** (Septante: Σαφατία), le cinquième fils de David, né à Hébron. Sa mère s'appelait Abital. II Reg. (II Sam.), III, 4; I Par., III, 3.

2. **SAPHATIAS** (Septante : Σαφατία), fils de Rahuël et père de Mosollam, de la tribu de Benjamin, qui s'établit à Jérusalem après la captivité. I Par., IX, 8. Voir MOSOLLAM 5, t. IV, col. 1321.

3. **SAPHATIA** (hébreu : *Šefatyâhû;* Septante : Σαφατίας), surnommé l'Haruphite en descendant de *Ḥarif* (voir t. III, col. 443), de la tribu de Benjamin, un des trente braves de David, I Par., XII, 5, qui allèrent le rejoindre à Siceleg.

4. **SAPHATIAS** (*Šefatyâhû;* Septante Σαφατίας), fils de Maacha, de la tribu de Siméon, chef de cette tribu sous le règne de David. I Par., XXVII, 16.

5. **SAPHATIAS** (hébreu : *Šefatyâhû;* Septante : Σαφατίας), le dernier nommé des fils de Josaphat, roi de Juda. II Par., XXI, 2.

6. **SAPHATIAS** (Septante : Σαφατία), chef de famille dont les descendants, au nombre de 372, revinrent de captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 4; II Esd., VII, 9. Du temps d'Esdras, 80 autres membres de cette famille retournèrent avec lui en Palestine avec Zébédias, fils de Michaël, à leur tête. I Esd., VIII, 8.

7. **SAPHATIA** (Septante: Σαφατία), un des « serviteurs de Salomon », dont les descendants retournèrent de captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 57; II Esd., VII, 59.

8. **SAPHATIAS** (Septante : Σαφατία), descendant de Pharès, de la tribu de Juda, un des ancêtres d'Athaïas qui habita Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 4.

9. **SAPHATIAS** (Septante : Σαφανίας), fils de Mathan, un des principaux de Juda qui, ayant entendu les prophéties que Jérémie faisait au peuple, conseilla au roi Sédécias avec quelques autres de mettre en prison le prophète qui fut délivré par l'intervention de l'Éthiopien Abdémélech. Jer., XXXVIII, 1-13.

SAPHIR (hébreu : *Safir;* Septante : καλῶς; Vulgate : *pulchra*), une des villes sur le nom desquelles

joue Michée, I, 11 : « Passe, habitante de *Šâfîr ;* dans la nudité et la honte. » Vulgate : *Transite vobis, habitatio Pulchra, confusa ignominia.* Saint Jérôme, dans son commentaire, *In Mich.*, I, 11, t. XXV, col. 1159, et dans *Liber de situ et nom.*, t. XXIII, col. 921, l'appelle *Saphir.* Cette ville n'est nommée nulle autre part dans l'Écriture. Eusèbe et saint Jérôme la placent dans les montagnes entre Éleuthéropolis et Ascalon, dans la tribu de Juda. Le site est incertain. D'après les uns, c'est *Es-Sawafir* ou *Es-Sûâfîr* au nord-est d'Ascalon (Gesenius, *Thesaurus*, p. 1460), mais ce village est dans la plaine, et non dans la montagne, et cette identification ne s'accorde pas avec celle de l'*Onomasticon* d'Eusèbe. D'autres, comme Tobler, *Dritte Wanderung*, 47, croient que *Saber* est l'ancien Saphir, mais comme ce village est près de *Es-Sawafir*, cette opinion est sujette aux mêmes difficultés que la précédente. Toutes les autres hypothèses qui ont été faites sont également sujettes à objection. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. II, p. 413

SAPHIR (hébreu : *sappîr ;* Septante : σάπφειρος; Vulgate : *sapphirus*), pierre précieuse de couleur bleue.

Le saphir proprement dit est un corindon hyalin d'un beau bleu dont les nuances vont du très foncé jusqu'au clair : c'est le bleu d'azur, limpide, velouté qui est le plus recherché. Le saphir est une alumine cristallisée presque pure dont la coloration est due à l'oxyde de fer. Il tient le milieu entre le translucide et le transparent. Le vrai saphir ou saphir oriental est d'une très grande dureté, égale et souvent supérieure à celle du rubis. Sa pesanteur spécifique est 4, 1. Extrêmement difficile à graver, il ne se laisse entamer que par la pointe de diamant. Sa cristallisation est celle des corindons. Voir RUBIS, col. 1262, fig. 267. Pour sa couleur voir la planche en face de la col. 424.

Les anciens ont donné le nom de saphir à des pierres ou des substances bien différentes, en particulier au lapis-lazuli. Cette substance minérale d'un bleu foncé ou d'azur est souvent parsemée de pyrites brillants qui ont l'air de poussière d'or. C'est un silicosulfate d'alumine et de soude avec un peu de sexquioxyde de fer. Sa pesanteur varie de 2,767 à 2,945. Cette pierre est opaque, mais translucide sur les bords quand elle est amincie. On la rencontre parfois en très gros morceaux, et elle se laisse graver sans trop de difficulté. Le lapis-lazuli est rare en cristaux : ceux-ci sont des dodécaètres rhomboïdaux simples ou modifiés sur les arêtes ou les angles. Pour la couleur, voir dans l'article PIERRERIES la planche placée en face de la col. 424.

Devons-nous voir dans le saphir des textes bibliques le vrai saphir ou le lapis-lazuli ? Le mot *sappir,* toujours traduit σάπφειρος par les Septante et *sapphirus* par la Vulgate, se rencontre 13 fois dans la Bible avec des qualités plus ou moins caractéristiques. C'est une pierre précieuse d'un grand prix, mais qui ne peut valoir la Sagesse. Job, XXVIII, 16. A un saphir taillé et poli, Jérémie, Lam., IV, 7, compare les princes d'Israël bien pris dans leur taille et revêtus de splendides vêtements. Le sein de l'époux des Cantiques, V, 14, est comparé à un chef-d'œuvre d'ivoire couvert de saphirs. La cinquième pierre du rational, la deuxième du second rang, était un saphir. Exod., XXVIII, 17; XXXIX, 13. Le nom gravé sur cette pierre serait Dan (cf. col. 424). Le saphir figure parmi les pierreries qui enrichissaient les vêtements du roi de Tyr. Ezech., XXVIII, 13. Les portes de la Jérusalem céleste seront de saphirs et d'émeraudes, d'après le texte de la Vulgate, Tobie XIII, 21. Le texte grec de ce passage diffère et porte : « Jérusalem sera bâtie de saphir et d'émeraude; ses places seront pavées de beryl, d'escarboucle et de pierres de souphir (saphir). » La même idée se trouve développée dans Is., LIV, 11 : « La nouvelle Sion a ses fondements de saphir, ses créneaux de rubis et ses portes de cristal. » Dans la cité céleste décrite dans l'Apocalypse, XXI, 19, la deuxième pierre fondamentale est un saphir. Dans la vision d'Ézéchiel, I, 26 et X, 1, au-dessus des chérubins s'étendait un firmament et sur le firmament on voyait « comme une pierre de saphir en forme de trône. » De même lorsque Moïse et les anciens contemplent le Dieu d'Israël, Exod., XXIV, 10, ils voient sous ses pieds « comme un ouvrage de saphir, pur comme le ciel même ». D'après ces textes nous pouvons conclure que le saphir hébreu est une pierre très précieuse, d'une belle couleur bleue, qui se laisse assez aisément graver et peut parfois se trouver en très gros morceaux. Le livre de Job, XXVIII, 6, nous offre une description très caractéristique du saphir. En montrant l'homme pénétrant jusque dans les entrailles de la terre pour en extraire les pierres précieuses il écrit :

Les roches sont la demeure du saphir,
Qui renferme de la poudre d'or.

on ne peut mieux indiquer le lapis-lazuli. Seul parmi les pierres bleues, le lapis-lazuli est semé de petites paillettes de soufre, qui au regard simulent parfaitement l'or. Ni la turquoise ni le vrai saphir ou saphir oriental n'ont ce caractère. De plus les Hébreux ne connaissant pas le vrai diamant, n'auraient pu graver le saphir, au lieu qu'ils pouvaient très bien, à l'exemple des Égyptiens, tailler et graver le lapis-lazuli. Les Égyptiens nommaient cette pierre [hiéroglyphes], *ḥesbed.* Ils s'en servaient pour fabriquer quantité d'amulettes et de parures; ils en employaient les morceaux broyés et réduits en poudre pour faire la couleur bleue. Ils allaient le chercher dans la terre de Pouanît, c'est-à-dire en Afrique sur la côte des Somalis.

Le lapis-lazuli était aussi importé de l'extrême Orient par la Médie, en Assyrie ou à Babylone. Dans ces pays, le bleu dont on se servait pour former le fond des émaux, était du lapis-lazuli pulvérisé. Victor Place, *Ninive et l'Assyrie,* t. II, p. 253; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. IV, p. 239. La description d'Ézéchiel, I, 26 et X, 1, a ainsi parfaitement la couleur locale.

Le saphir des anciens est donc d'ordinaire le lapis-lazuli. Lorsqu'il parle des pierres qu'on taillait pour en faire des sceaux, Théophraste, *De lapid.*, 23, cite le σάπφειρος et le décrit comme une pierre bleue foncée, qui est comme semée d'or. Pline, *H. N.,* XXXVII, 39, dit de même que le saphir est bleu et brille de points d'or. Cependant comme pour le *ḥesbed* égyptien et le σάπφειρος grec, il est impossible que le mot hébreu *sappir* soit compris parfois avec le lapis-lazuli, d'autres substances bleues. Plusieurs auteurs croient que ce mot désigne dans les textes bibliques le vrai saphir : cela ne peut guère se justifier dans des textes où l'on suppose que cette pierre était gravée, comme dans la description du rational. Le vrai saphir est certainement exclu aussi dans la description d'Ézéchiel et surtout dans le texte de Job qui suppose la pierre parsemée de paillettes d'or. Mais dans des textes comme l'Apocalypse, XXI, 19, il n'y a rien qui permette d'écarter le saphir oriental, bien que le lapis-lazuli puisse parfaitement convenir. Voir J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum,* in-8°, Leyde, 1680, p. 670-683; C. R. Lepsius, *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes,* trad. Berend, in-4°, Paris, 1877, p. 29-39; Clément-Mallet, *Essai sur la minéralogie arabe,* in-8°, Paris, 1868, p. 163-173; Ch. Barbot, *Guide pratique du joaillier,* Éd. Baye, in-12, Paris, s. d.; F. Leteur, *Traité élémentaire de minéralogie pratique,* in-4°, Paris, p. 97-130.

E. LEVESQUE.

SAPHIRE (grec : Σαπφείρη, de σάπφειρος, « saphir » d'après les uns, ou « belle », d'après la signification syriaque du mot), femme d'Ananie, qui ayant vendu un champ avec son mari, se concerta avec lui pour tromper les Apôtres et la communauté chrétienne sur le prix de la vente; elle fut punie comme lui par une mort soudaine, afin de servir d'exemple aux premiers chrétiens. Act., v, 1-10. Voir Ananie 6, t. i, col. 540.

SAPHON (hébreu : *Ṣâfôn,* « nord »; Septante : Σαφάν), ville de la tribu de Gad, à l'est du Jourdain. Jos., xiii, 27. Elle est aussi probablement nommée Jud., xii, 1, où nous lisons *Ṣefônâh* avec le *hé* local et où il faut traduire « à Saphon » et non « au nord », εἰς βορρᾶν, comme on lit dans le *Vaticanus*. L'*Alexandrinus* a Κεφεινά et Lucien, Σεφηνά, parce qu'ils n'ont pas séparé le *hé* local du nom propre. Vulgate : *contra aquilonem.* — Saphon avait fait partie du royaume de Séhon, roi d'Hésébon. Le site de cette ville n'a pas été retrouvé.

SAPIENTIAUX (LIVRES), nom donné aux livres de l'Ancien Testament qui s'occupent spécialement de la sagesse dans le sens religieux que lui donne l'Écriture, c'est-à-dire de la connaissance des choses divines et morales : ce sont les Proverbes, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique, la Sagesse. Un docteur de Sorbonne, Jérôme Besoigne (1686-1763), a publié une *Concorde des livres de la Sagesse ou la Morale du Saint-Esprit,* in-12, Paris, 1737. Voir Besoigne, t. i, col. 1641.

SAPIN (Vulgate : *abies*), traduction du *beroš* hébreu dans une dizaine de passages de l'Écriture.

I. Description. — On a souvent confondu sous ce nom des arbres appartenant à des groupes variés de Conifères, mais il doit s'appliquer spécialement aux genres *Abies* et *Picea,* distingués par Link et qui ont en commun une cime élancée, pyramidale, à branches étalées, couvertes de nombreuses petites feuilles solitaires et persistantes en aiguille courte et rigide. La floraison a lieu au printemps, et les cônes mûrissent la même année. Ceux des *Abies* sont dressés au sommet de rameaux latéraux, tandis qu'ils sont pendants chez les *Picea.* Les feuilles des premiers sont plus ou moins comprimées et paraissent distiques par suite d'une torsion horizontale le long des rameaux; celles des *Picea,* au contraire, sont cylindracées ou tétragones disposées suivant une spirale plus régulière, et articulées sur un cousinet proéminent qui persiste après leur chute.

Les sapins d'Asie Mineure se rapportent à 2 espèces répandues surtout dans les régions montagneuses de l'Anti-Taurus et du Liban. Le *Picea orientalis* (fig. 298) diffère de l'Épicea d'Europe par ses feuilles plus courtes, d'un vert sombre, et ses cônes plus grêles atteignant à peine 1 décimètre de longueur. De même l'*Abies cilicica* (fig. 299) ressemble à notre sapin argenté des Vosges avec un port plus effilé et des branches relativement courtes. Les cônes, au contraire, sont plus longs et plus gros, tandis que leurs bractées sont courtes et demeurent cachées sous les écailles. F. Hy.

II. Exégèse. — On ne trouve pas dans la Bible hébraïque de nom distinct pour le sapin; il existait cependant des sapins, particulièrement dans la région du Liban, et il en existe encore. Comme chez nous on a sous le nom de sapins confondu souvent plusieurs espèces de conifères. Par contre dans la région orientale le vrai sapin pouvait être compris sous certaines dénominations qui avec un sens précis, ont aussi un sens populaire, plus vague et plus général. C'est ce qui explique comment les versions ont pu comprendre dans le *beroš* hébreu, « le cyprès » par exemple, plusieurs autres conifères, comme le genévrier, le pin et le sapin. La Vulgate en particulier a dix fois rendu *berôš* par *abies,* « sapin ». IV Reg., xix, 23; Is., xiv, 8; xxxvii,



298. — *Picea orientalis.*

24; xli, 19; lv, 13; lx, 13; Ezech., xxvii, 5; xxxi, 8; Ose,, xiv, 9; Zach., xi, 2. Voir Cyprès, t. ii, col. 1173.

Dans la Genèse, xxi, 15, le mot *šiaḥ,* « buissons », rendu *arbor* par la Vulgate, est traduit ἐλάτη, « sapin », par les Septante. Il est à remarquer que Josèphe, *Ant. jud.,*



299. — *Abies cilicica.*

I, xiii, 3, se sert également du mot grec ἐλάτη. Faut-il voir ici l'influence du mot arabe شوح, *šuḥ,* qui désigne l'*Abies cilicica?* On sait que les Arabes ont emprunté aussi du grec le nom du sapin qu'ils appellent *élati.*

E. Levesque.

SARA, nom de quatre femmes dans la Vulgate. Deux d'entre elles s'appellent en hébreu *Śérah* et *Śe'herâ.*

1. SARA (hébreu : *Śârâh,* « princesse »; Septante : Σάῤῥα), femme d'Abraham. Elle s'appelait d'abord

Saraï. Elle est nommée pour la première fois lorsque Abraham l'épousa. Gen., XI, 29. Il nous apprend lui-même, XX, 12, qu'elle était sa sœur par son père, mais fille d'une autre mère. D'après la tradition juive, attestée par Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 9, et saint Jérôme, *Quæst. heb. ad Gen.*, t. XXIII, col. 956, Saraï était fille de Haran et sœur de Lot, et appelée aussi « Jesca, δυώνυμον ». Abraham l'emmena avec lui dans la terre de Chanaan, XII, 5, et ensuite en Égypte, quand la famine l'obligea de s'y réfugier. Il ne la présenta dans ce pays que comme sa sœur, craignant que s'il la reconnaissait en même temps comme sa femme, il n'eût à souffrir à cause d'elle. Il en résulta qu'elle lui fut enlevée et conduite au pharaon, mais il la lui rendit, après lui avoir reproché sa conduite, quand Dieu lui eut révélé la vérité. Gen., XII, 10-20. Voir ABRAHAM, t. I, col. 76. Vingt ans plus tard, Sara courut le même danger à Gérare, et lorsque le roi Abimélech eut connu surnaturellement qu'elle était la femme d'Abraham, il la lui rendit en lui reprochant de ne lui avoir pas fait connaître la vérité, Gen., XX.

Sara étant stérile avait demandé elle-même à Abraham de prendre Agar sa servante pour femme, mais Dieu lui ayant accordé ensuite à elle-même un fils Isaac, elle fit chasser Agar et son fils Ismaël, XVI. — Son histoire se confond avec celle d'Abraham. Elle mourut à l'âge de cent vingt ans à Hébron et fut ensevelie dans la caverne de Macpélah qui fut achetée pour lui servir de tombeau. Voir ABRAHAM. — Isaïe, LI, 2, fait allusion à Sara comme mère du peuple élu. Sara est mentionnée aussi par saint Paul, Rom., IV, 19; IX, 9; cf. Gen., XVIII, 14; il la présente, Gal., IV, 21-31, comme figurant par son fils Isaac la liberté des chrétiens. Saint Pierre loue sa soumission à son mari. I Petr., III, 6.

2. **SARA** (hébreu : *Śéraḥ;* Septante : Σάρα, Σορέ, etc.), fille d'Aser, petite-fille de Jacob. Gen., XLVI, 17; Num., XXVI, 46; I Par., VII, 30.

3. **SARA** (hébreu : *Šě'érâh; Alexandrinus* : Σααρά; *Vaticanus* : καὶ ἐν ἐκείνοις τοῖς καταλοίποις), fille d'Éphraïm, qui bâtit ou plutôt rebâtit Béthoron-le-Haut et Béthoron-le-Bas et Ozensara. Voir ces mots. I Par., VII, 24.

4. **SARA** (Septante : Σαῤῥά), fille de Raguel et femme de Tobie le jeune. Quand l'ange Raphaël délivra Tobie, auquel il servait de guide, du poisson qui avait failli le dévorer sur les bords du Tigre, il lui recommanda d'en conserver le cœur, le foie et le fiel, Tob., VI, et quand ils furent arrivés à Ecbatane, il lui fit épouser sa cousine Sara, après lui avoir indiqué le moyen d'exorciser le démon qui avait déjà fait mourir, la nuit même des noces, les sept époux qui avaient été donnés à Sara. Tob., VII. Selon le conseil de Raphaël, Tobie brûla le cœur et le foie du poisson qu'il avait conservés; le démon Asmodée, t. I, col. 1103, chassé par ce moyen providentiel, fut saisi et enchaîné par l'ange Raphaël dans la Haute-Égypte et les deux nouveaux époux passèrent la nuit en prières. Tob., VIII, 1-10. Raguël, qui croyait que Tobie serait frappé de mort, heureux de trouver son gendre sain et sauf, lui fit de grandes fêtes pendant quinze jours. Au bout de ce temps, les nouveaux mariés partirent pour Ninive. Tobie le père, guéri de sa cécité par le fiel du poisson conservé par son fils, accueillit sa belle-fille, avec Anne sa femme, en la comblant de bénédictions. Tob., XI. Les deux jeunes époux demeurèrent à Ninive jusqu'à la mort de Tobie et de sa femme Anne et, sur le conseil qu'il leur avait donné avant d'expirer, ils retournèrent auprès de Raguël et de son épouse. Ils les assistèrent à leurs derniers moments et moururent enfin eux-mêmes comblés de jours. Tob., XIII.

SARAA (hébreu : *Sor'âh ;* Septante : Σαράθ, Σαράα), ville de la tribu de Dan, patrie de Samson. Voir t. II, col. 1233, 1. Elle est mentionnée dans le voyage du Mohar égyptien, sous le nom de Zaran, d'après M. Sayce, *Higher Criticism and the Monuments*, p. 344, et dans les lettres de Tell-el-Armana, H. Winckler, dans la *Keilinschriftliche Bibliotek*, t. V, 1896, n. 173; Flinders Petrie, *History of Egypt*, t. III, n. CXLIX, p. 307, sous le nom de Zarkha. Il y est dit qu'elle est attaquée par les *Khabiri*.

Elle avait été comptée d'abord parmi les villes de la Séphéla attribuées à Juda, Jos., XV, 33 (Vulgate : *Sarea*); elle fut ensuite attribuée à Dan. Jos., XIX, 41. « Ce village compte trois cents habitants, dit V. Guérin, *Judée*, t. II, p. 15. Il couronne une colline dont les flancs rocheux sont percés de plusieurs grottes sépulcrales. Une source y porte la désignation de *'Ain Merdhoum*... Bien que située sur une colline assez élevée, le village actuel de *Sara'a* est effectivement en dehors du massif proprement dit des monts de Judée. Elle fut la patrie de Manué, père de Samson. Jud., XIII, 2. Ce fut là qu'il naquit lui-même, annoncé d'avance à ses parents par l'apparition d'un ange, qui leur avait prédit sa grandeur future, s'il observait les prescriptions qui lui étaient faites. Après sa mort, Samson fut rapporté de Gaza par ses frères et ses proches et enseveli par eux entre *Sara'a* et Esthaol, dans le sépulcre de son père Manué. » Jud., XVI, 31. « Entre *Achoua'* (Esthaol) et... Saraa. les musulmans vénèrent depuis des siècles un *oualy* qui porte, il est vrai, vulgairement le nom *d'oualy Cheikh Gherib*, mais qui m'a été désigné pareillement, dit V. Guérin, *ibid.*, p. 14, sous celui de... tombeau de Samson. » Manué, comme beaucoup de Juifs, devait avoir son tombeau, dans son héritage. — Parmi les Danites qui s'emparèrent de l'idole de Micha et s'emparèrent de Laïs, il y en avait qui étaient originaires de Saraa. Jud., XVIII, 2, 8, 11. — Roboam fortifia Saraa à cause de sa situation. II Par., XI, 10-11. — II Esd., XI, 29, nous apprend que des Israélites de la tribu de Juda s'établirent à Saraa au retour de la captivité.

SARABIA (hébreu : *Šèrêbyâh ;* Septante : Σαραβία), un des lévites qui se joignirent à Esdras sur les bords du fleuve Ahava pour retourner en Palestine, avec ses fils et ses frères. I Esd., VIII, 18. Il fut chargé avec onze autres lévites de la garde des trésors, or, argent et vases sacrés offerts au Seigneur, ŷ. 24. Quand Esdras exposa la Loi au peuple, il fut un de ses assistants, II Esd., VIII, 7 (Vulgate : *Serebia*); il prit part aux prières qui eurent lieu ensuite, IX, 4, et il scella l'alliance avec Dieu, X, 12. Son nom figure encore, XII, 8, 24, dans la liste des chefs des Lévites qui chantaient les louanges du Seigneur. La Vulgate, XII, 8, écrit son nom Sarebia, et ŷ. 14, Sérébia.

SARAÏ, nom de deux personnes et nom des habitants d'une ville dans la Vulgate.

1. **SARAÏ** (hébreu : *Śaraï;* Septante : Σάρα), premier nom de la femme d'Abraham, ainsi appelée de Gen., XI, 29 à Gen., XVII, 15. Dieu l'appela Sara, quand il changea le nom de son mari. Voir SARA 1. Gen., XVII, 5, 15.

2. **SARAÏ** (hébreu : *Šaraï;* Septante : Σαριού), un des fils de Bani qui renvoya du temps d'Esdras la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., IX, 34.

3. **SARAÏ** (hébreu : *haṣ-Ṣore'i :* Septante : 'Ησαρί), probablement habitant de Saraa. I Par., II, 54. Voir SARAA, ci-dessus. Le passage où est nommé le *Ṣore'i* est obscur et paraît altéré dans le texte original. D'après les Septante, c'est un nom d'homme.

SARAÏA, SARAÏAS, nom de douze Israélites. Ce nom est écrit en hébreu *Śerâyâh;* une fois *Śerâyâhû.* Jer., XXXVI, 26.

1. SARAÏAS (*Vaticanus :* Σασά; *Alexandrinus :* Σαραίας), secrétaire du roi David. II Reg., VIII, 17.

2. SARAÏAS (Septante : Σαραίας), grand-prêtre sous le règne de Sédécias. I Par., VI, 14. Il fut emmené prisonnier de Jérusalem par Nabuzardan, chef des gardes de Nabuchodonosor après la prise de la ville et conduit à Rebla (Reblatha), col. 999, avec plusieurs autres prisonniers que le roi de Babylone fit mettre à mort. IV Reg., XXV, 18; I Par., VI, 14; Jer., LII, 24.

3. SARAÏA (Septante : Σαρίας), fils de Thanehumeth, le Nétophatite, IV Reg., XXV, 23, un des principaux Juifs qui alla trouver à Maspha, avec plusieurs autres, Godolias, gouverneur du pays pour Nabuchodonosor, et, sur son conseil, resta dans le pays. Dans Jérémie, qui raconte le même fait, XL, 8, la Vulgate écrit Saréas.

4. SARAÏA (Septante : Σαραΐα), fils de Cénez, de la tribu de Juda, et père de Joab, qualifié de « père de la vallée des artisans ». I Par., IV, 13-14. Voir JOAB 2, t. III, col. 1549.

5. SARAÏA (Septante : Σαραῦ; *Alexandrinus :* Σαραΐα), chef d'une famille de la tribu de Siméon, un des ancêtres de Jéhu. Voir JÉHU 4, t. III, col. 1247. I Par., IV, 35.

6. SARAÏA (Septante : Σαραΐας), un des Juifs captifs à Babylone qui retourna en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 2. Dans II Esd., VII, 7, il est appelé Azarias. Voir AZARIAS 25, t. I, col. 1301.

7. SARAÏAS (Septante : Σαραίου), père ou ancêtre d'Esdras, le scribe. Voir ESDRAS 1, t. II, col. 1929. I Esd., VII, 1.

8. SARAÏAS (Septante : υἱὸς Ἀραία; *Alexandrinus :* υἱὸς Σαραία), un des prêtres qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie, II Esd., X, 2.

9. SARAÏA (Septante : Σαραία), fils d'Helcias, prêtre. Il habita Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 11. Dans I Par., IX, 11, il est appelé Azarias. Voir AZARIAS 10, t. I, col. 1299.

10. SARAÏA (Septante : Σαραΐα), chef d'une famille sacerdotale qui revint de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. II Esd., XII, 1. Sous le pontificat de Joacim, Maraïa (t. IV, col. 712), était à la tête de cette famille, ℣. 12.

11. SARAÏA (hébreu : *Śerâyâhû;* Septante : Σαραΐα), fils d'Ezriel. C'était un officier du roi de Juda, Joakim, qui reçut de ce prince avec Jérémiel et Sélémias l'ordre d'arrêter Jérémie et Baruch, mais les deux prophètes se cachèrent. Jer., XXXVI, 26.

12. SARAÏA (Septante : Σαραίας), fils de Nérias et frère de Baruch. Il est qualifié du titre de *śar menûḥâh,* que la Vulgate traduit par *princeps prophetiæ* (Septante : ἄρχων δώρων, « chef des dons »), et que les commentateurs expliquent très diversement. L'explication la plus vraisemblable est celle d'après laquelle *śar menûḥâh,* « chef du repos », est celui qui est chargé de régler les étapes d'une caravane en marche. Il accompagna le roi Sédécias à Babylone, lorsque ce prince se rendit à Babylone, pour rendre hommage à Nabuchodonosor. Saraïas eut sans doute la fonction de régler ce qui concernait les campements et les étapes pendant le voyage. Jérémie lui confia un rouleau dans lequel il avait écrit la prophétie de la ruine de Babylone et il le chargea, après avoir lu son oracle, de l'attacher à une pierre et de le jeter au milieu de l'Euphrate, en signe du sort qui était réservé à cette ville. Jer., LI, 59-64.

SARAÏM (hébreu : *Ša'ăraïm;* Septante : Σακαρίμ, Jos., XV, 36; τῶν πυλῶν, I Reg., XVII, 52), ville de Juda dans la Séphéla. Elle est confondue avec SAARIM par beaucoup d'interprètes, mais il convient de les distinguer. Voir SAARIM, col. 1285. Saraïm est mentionné entre Azéca et Adithaïm. Jos., XV, 35-36. Lorsque les Philistins s'enfuirent après la victoire de David sur Goliath, les Israélites les poursuivirent et en frappèrent un grand nombre sur la route de Saraïm à Geth et à Accaron. I Reg. (Sam.), XVII, 52.

SARAÏTES (hébreu : *Ṣare'âṭî;* Septante : Σαραθαῖοι), habitants de Saraa. I Par., II, 53. Voir SARAA, col. 1476.

SARAMEL, nom dans les Septante qui est diversement interprété. La Vulgate porte Asaramel. Voir ce mot, t. I, col. 1057.

SARAPH, nom d'homme que la Vulgate a traduit par *Incendens.* I Par., IV, 22. Voir INCENDIAIRE, t. III, col. 864.

SARAR (hébreu : *Śârâr;* Septante : Ἀραί), Arorite, père d'un des vaillants guerriers de David appelé Aïam dans II Reg. (Sam.), XXIII, 33. Le nom de Sarar est écrit Sachar dans I Par., XI, 35. Voir SACHAR 1, col. 1309.

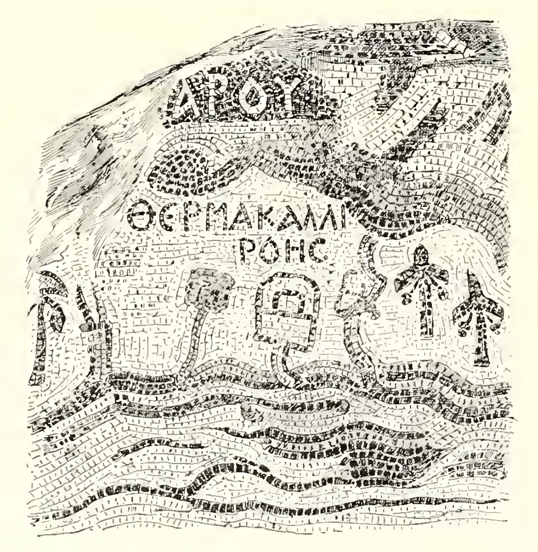
SARASAR, nom d'un Assyrien et d'un Juif.

1. SARASAR (hébreu : *Šar'éṣér;* Septante : Σαράσαρ), fils de Sennachérib, roi d'Assyrie. Avec son frère Adramélech, il tua son père dans le temple de Nesroch (t. IV, col. 1608) et s'enfuit ensuite en Arménie. IV Reg., XIX, 37; Is., XXXVI, 38. Cf. II Par., XXXII, 21; XXXIII, 24. Le P. Scheil, *Zeitschrift für Assyriologie,* t. XI, 1896, p. 427, rapproche son nom de celui d'un fils de Sennachérib, appelé *Aššur-šum-usabši,* mentionné sur une brique. Son petit-fils Assurbanipal fait allusion dans ses inscriptions à l'assassinat de Sennachérib à Babylone. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édit. par H. Zimmern et H. Winckler, Berlin, 1905, p. 85. D'après la Chronique babylonienne, I, 34, Sennachérib fut tué par son fils dans une insurrection le 28 tébeth (vers 681). Cf. t. I, col. 240. Voir H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament,* in-8°, 2e édit., Leipzig, 1903, p. 64-65. Polyhistor (Bérose) et Abydène mentionnent aussi l'assassinat du roi d'Assyrie, mais ils ne nomment aussi qu'un de ses fils, dont le nom rappelle celui d'Adramélech. Voir ADRAMÉLECH 2, t. I, col. 239. Bérose, fragm. 12; Abydène, fragm. 7, dans Didot, *Hist. græc. fragmenta,* t. II, col. 401; t. IV, col. 282.

2. SARASAR (hébreu : *Šar'éṣér;* Septante : Σαράσαρ), personnage nommé avec Rogommélech dans le prophète Zacharie, VII, 2. Ce passage est obscur et diversement interprété par les anciens traducteurs. Hébreu : « On avait envoyé à la maison de Dieu *Šar'éṣér* et *Régém Mélék* avec ses gens. » Septante : « Et envoya à Béthel Sarasar et Arbéséer le roi (Ἀρβεσεὲρ ὁ βασιλεύς) et ses hommes... » Vulgate : « Sarasar et Rogommélech et les hommes qui étaient avec lui envoyèrent à la maison de Dieu... » Dans la version latine, Sarasar et Rogommélech sont donc ceux qui envoient; dans le texte hébreu ce sont ceux qui sont envoyés. Dans les Septante, *Bêṭ 'El* est traduit comme nom de lieu;

Rogommélech disparaît, la première partie du nom est transformée en Arbéséer et la seconde est considérée comme un titre, *mélék*, signifiant « roi ». La version syriaque transforme Rogommélech en Rabmag. Ce dernier mot est un titre babylonien (voir REBMAG, col. 999) et il est possible que Rogommélech cache en effet sous sa forme défigurée par les copistes qui n'en comprenaient pas la signification, le titre de Sarasar : le pronom qui suit, *cum eo*, « avec lui », est au singulier et l'on peut induire de là qu'un seul personnage est nommé, et non deux.

SARATHASAR (hébreu : *Ṣérėṭ haš-Šaḥar; Vaticanus :* Σεραδὰ καὶ Σιών; *Alexandrinus :* Σὰρθ καὶ Σιώρ), ville de la tribu de Ruben. Jos., XIII, 19. — Cette localité était située « à la montagne de la vallée », *be-har hâ-ʿÊmėq, in monte convallis,* c'est-à-dire à la montagne qui borde la dépression du Ghôr, appelée, en



300. — Bains de Callirhoé.
D'après la carte mosaïque de Mâdaba.

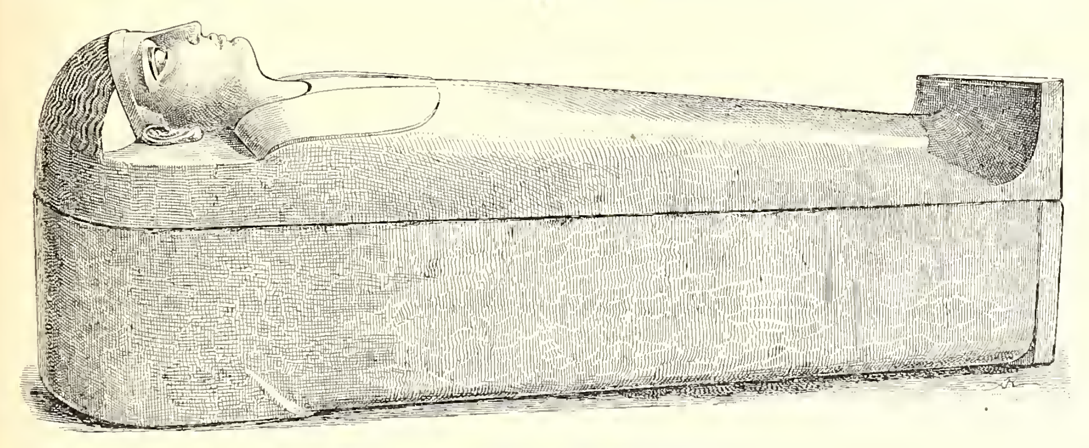
effet, « la Vallée », *ʿÊmėq,* au même endroit, XIII, 27. — Les anciens Arabes ont connu, près de la mer Morte, un lieu du nom de *Ṣârah* ou *Sârat*, où était un *hammêh*, des « sources chaudes et des bains ». Cf. El-Muqaddasi, *Géogr.*, édit. de Goeje, Leyde, 1877, p. 185-186. Au XIIe siècle, Edrisi mentionne *ez-Zârat* qui rivalisait avec *Sughar* (Ségor) pour le commerce des dattes, dont venaient s'emplir les barques qui circulaient sur la mer Morte. *Géogr.*, édit. Gildemeister, Bonn, 1885, p. 3. *Sârah*, souvent prononcé aussi *Zârah*, est encore célèbre chez les Bédouins à l'est du Jourdain et « les bains de Sârah », *hammam es-Sârah*, sont particulièrement renommés chez eux. Ce lieu forme, entre l'*ouadi Zerqâ-Mâʿîn* au nord et l'*ouadi Môdjeb*, l'ancien Arnon, au sud, comme la base, à l'occident et sur le bord de la mer Morte, des montagnes escarpées au sommet desquelles s'élevait Machéronte. Les palestinologues s'accordent assez généralement aujourd'hui pour reconnaître dans *Sârah*, l'antique Sarathasar. On l'identifiait généralement autrefois avec *Hammâm ez-Zerqâ*, voir CALLIRHOÉ, t. II, col. 69; mais cf. PROCURATEURS ROMAINS, col. 702. *Sârah* est représentée sur la carte-mosaïque de Mâdaba (fig. 300; cf. fig. 180, col. 696), comme une région plantée de palmiers, où se voient des courants d'eau et des monuments représentant des bains; elle y est inscrite sous le nom de « bains de Callirhoé », ΘΕΡΜΑ ΚΑΛΛΙΡΟΗΣ. Ce nom, emprunté à Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 5, et *Bell. jud.*, *I*, XXXIII, 5, et aux hellénisants du Ier siècle, est en effet la traduction, non d'après la vocalisation des massorètes, mais d'après celle des Septante, de *Ṣaraṭ haš-Šiḥôr*. *Ṣaraṭ* ou *Ṣêrėṭ* est une abréviation pour *Ṣaḥarat, splendor,* de la racine *ṣahar, splenduit,* et *Sîḥôr* désigne incontestablement des « cours d'eau ». Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1189, 1393. Voir MOAB, II, t. IV, col. 1149, 1152. — Il faut lire, semble-t-il, ce nom : *Ṣarat* du *Šiḥor*, le *Šiḥor* désignant la région et *Ṣarat* la ville ou la bourgade qui fut attribuée à Ruben. — Vers le milieu du plateau incliné, arrosé par les sources thermales et minérales, se voit un emplacement entouré d'épines de *séder*. C'est l'endroit où les Bédouins de *Mekâûer* dressent leurs tentes, quand ils viennent pendant l'hiver habiter Sârah avec leurs familles et leurs troupeaux. On y remarque des pierres alignées qui pourraient être les derniers arasements des maisons de l'antique Sarathasar. Sur une terrasse supérieure du pied de laquelle, à 2 kilomètres du rivage, sort une source thermale, à 43° de température, on trouve les restes d'une construction rectangulaire de 31 mètres de longueur et de 20 mètres de largeur, appelée encore du nom d'*Es-Sârâh*. A 2 kilomètres plus au nord, un *tell* semble indiquer une autre forteresse. Plus près du rivage, on remarque les restes d'une construction carrée dont il subsiste une ou deux assises, formées de pierres d'assez grand appareil et très régulièrement taillées. Les Bédouins la désignent par le nom de *Khereïbet es-Sârah*, « la petite ruine de *Sârah* ». Sont-ce des débris de la Callirhoé du Ier siècle? C'est possible. — En ce lieu aurait été, selon le Talmud de Jérusalem, *Megillah*, I, et le targum de Jonathan, Gen., X, 19, l'ancienne Lésa, l'œuvre d'Hérode, d'après la conjecture, appuyée sur le récit de Josèphe, du rabbin Schwarz, *Tebuoth ha-Arez*, édit. Luncz, Jérusalem, 1900, p. 266; cf. LÉSA, t. IV, col. 187. Rien, en effet, n'empêche que Lésa n'ait été au *Šiḥôr* du rivage oriental de la mer Morte, simultanément avec Sârah; mais il semble bien que c'est à cette dernière que l'on doit rapporter le nom de Callirhoé. Il n'est pas douteux non plus qu'il n'y ait eu là, quand Hérode y vint aux eaux, des constructions dans son goût et celui de l'époque. On n'en voit toutefois point d'autre trace, ni des monuments figurés sur la carte de Mâdaba, que les ruines dont il a été question. Il est à croire que, se trouvant dans le Ghôr, ou la partie de la vallée bordant la mer Morte, ils auront été submergés par les eaux de ce lac, dont le niveau ne cesse de s'élever. — Voir Aloïs Musil, *Arabia Petræa, Moab,* Vienne, 1907, p. 239-241 et 252-253; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 123-124, 268. L. HEIDET.

SARATHI (hébreu : *haṣ-Ṣorʿâṭî;* Septante : 'Αραθί), habitant de Saraa. I Par., IV, 2. Les Saraïtes sont appelés *haṣ-Ṣorʿatî;* οἱ Σαραθαῖοι; *Saraitæ*, I Par., II, 53, et probablement aussi *haṣ-Ṣôrʿî;* 'Ησαρί; *Saraï*, ℣. 54. Voir SARAÏ, col. 1476; SARAÏTES, col. 1478.

SARCOPHAGE, tombeau en pierre dans lequel on ensevelissait les cadavres en Égypte, en Phénicie, etc. Voir fig. 301. Le « lit de fer » d'Og, roi de Basan, Deut., III, 10, est, d'après l'explication la plus vraisemblable, le sarcophage en basalte où était couché son cadavre. Voir OG, t. IV, col. 1759. Cf. TOMBEAU.

SARCOPTE, insecte du genre arachnide et de l'ordre des acarides. Cet insecte est l'agent producteur de la gale. Voir GALE, t. III, col. 82 et la figure 12. Il est d'un blanc laiteux et mesure un tiers de millimètre de long sur un quart de large. Il a quatre paires de pattes garnies de soies rigides, ainsi que tout le corps, ce qui rend très douloureuse la présence de l'insecte sous la peau. Il s'insinue entre le derme et l'épiderme,

dans les endroits où la peau est le plus mince, et il y trace des sillons au fond desquels il se blottit pour n'en sortir que la nuit, sous l'effet de la chaleur. Son nom, qui vient de σάρξ, « chair », et de κόπτω, « couper », est donc bien mérité. Beaucoup de mammifères et d'oiseaux ont aussi leur sarcoptidés; le cheval en possède même deux espèces différentes. Les espèces diverses des sarcoptidés peuvent passer des animaux à l'homme et réciproquement, ce qui rend la contagion plus dangereuse. En 1834 seulement, le sarcopte fut signalé par Renucci comme la cause de la gale. Cette dernière n'est donc pas une simple maladie de la peau, comme on l'a cru longtemps. Pour guérir la gale, il faut débarrasser la peau et les vêtements des insectes et de leurs œufs. La loi mosaïque avait donc raison de prendre des mesures pour écarter ceux qui avaient la gale, hommes ou animaux. Lev., XXI, 20; XXII, 22. Cf. Van Beneden, *Commensaux et parasites*, Paris, 1883, p. 121, 122. H. Lesêtre.

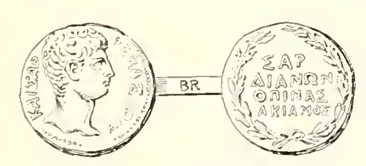


301. — Sarcophage phénicien. Musée du Louvre.

SARDE ou pierre de Sardes. Voir Cornaline, t. II, col. 1007; Sardoine, col. 1484.

SARDES (grec : Σάρδεις, au pluriel), une des villes les plus importantes de l'Asie Mineure avant l'ère chrétienne, capitale du royaume de Lydie, titre qu'elle conserva lorsque fut constituée la province romaine du même nom (fig. 302). Voir Lydie, t. IV, col. 449.

1° *Situation et importance.* — Elle était située dans



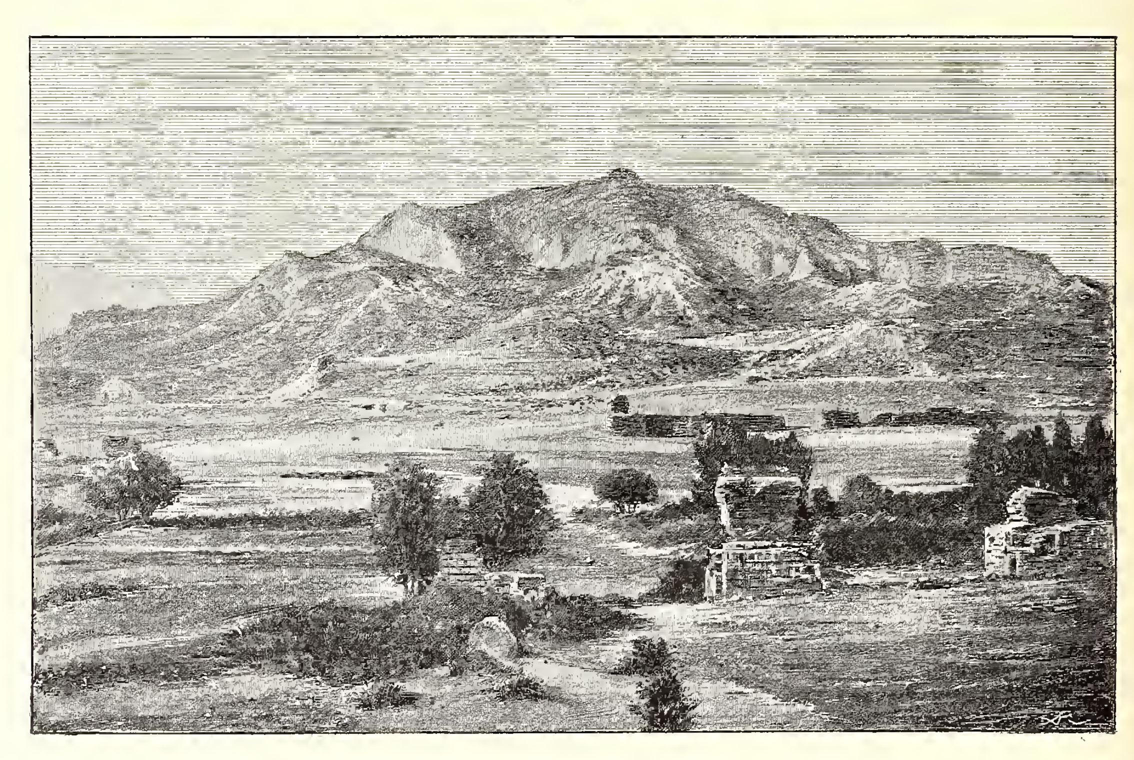
302. — Monnaie de Sardes.
ΚΑΙΣΑΡ.ΣΕΒΑΣ░Ο░.Buste de Tibère, à droite.— ℞. ΣΑΡΔΙΑΝΩΝ ΟΠΙΝΑΣ. ΑΚΙΑΜΟΣ dans une couronne.

la fertile vallée qu'arrose l'Hermos, à environ vingt stades et demi de ce fleuve, Arrien, *Anab.*, I, 17; au pied du mont Tmolos, qui forme la chaîne principale de la Lydie. Strabon, XIII, IV, 15. C'est sur un éperon de cette montagne que se dressait l'acropole, sa citadelle, d'un accès très difficile, entourée d'un triple rempart et presque imprenable aux temps reculés. Le fameux Pactole, simple petit ruisseau qui se jette dans l'Hermos à environ 10 kil. de là, traversait son agora. Hérodote, V, 101. — L'importance dont elle jouit d'assez bonne heure et qu'elle conserva durant plusieurs siècles, provenait soit de sa puissance stratégique, dont elle donna des preuves très grandes, soit de ce qu'elle était bâtie sur une voie de communication de premier ordre, qui conduisait de l'intérieur de l'Asie Mineure aux côtes de la Méditerranée, soit enfin de son commerce considérable. L'ancien royaume de Lydie était très avancé sous le rapport des arts industriels, et Sardes était le centre de manufactures nombreuses. Son industrie principale consistait dans la fabrication et la teinture des étoffes de laine, surtout des tapis. Les Grecs du VI[e] siècle avant notre ère allaient aussi lui demander une partie de l'or que lui fournissait le Pactole.

2° *Histoire de Sardes.* — Cette ville remontait à une haute antiquité. Tout porte à croire, en effet, qu'elle ne diffère pas de l'ancienne cité de Hyda, que mentionnait déjà Homère, *Il.*, II, 864, et XX, 385, et qu'il place précisément au pied du mont Tmolos. Voir Strabon, XIII, IV, 5; Pline, *H. N.*, V, 29; Étienne de Byzance, édit. Dindorf, 2 in-12, Leipzig, 1825, t. I, p. 440, et t. II, p. 395. Les rois de Lydie y établirent leur résidence; c'est sous le plus illustre et le dernier d'entre eux, Crésus, qu'elle atteignit le comble de la prospérité. Cf. Hérodote, V, 25; Pausanias, III, IX, 3. Lorsque ce prince eut été battu par Cyrus à Thymbrée (548 avant J.-C.), elle servit de séjour aux satrapes persans placés à la tête du royaume conquis. Elle fut prise et détruite à deux reprises : d'abord par les Cimmériens, dans la première moitié du VII[e] siècle avant notre ère (vers 635); puis, en 498 avant J.-C., par les Ioniens assistés des Athéniens. Strabon, *loc. cit.* Xerxès passa dans les murs de Sardes l'hiver qui précéda sa campagne contre la Grèce (en 480). Lorsque Alexandre le Grand envahit l'Asie, la ville se rendit à lui sans résistance, après la bataille du Granique (334); il récompensa les habitants, en leur rendant leur autonomie et leurs anciennes institutions. Après la mort du conquérant, Sardes passa sous la domination d'Antigone jusqu'en 301, époque à laquelle elle tomba au pouvoir de Séleucus. Antiochus le Grand s'en empara en 218; mais il dut l'abandonner aux Romains, après avoir été défait par eux à Magnésie (190 avant J.-C.). Cf. Polybe, IV, 48; V, 57. Elle fut alors incorporée au royaume de Pergame. Un terrible tremblement de terre la ravagea sous le règne de Tibère (17 avant J.-C.); mais ce prince la fit immédiatement reconstruire. Cf. Tacite, *Ann.*, II, 47. Sa résurrection fut si prompte, que, d'après Strabon, XIII, IV, 8, elle ne le céda bientôt à aucune des cités d'alentour sous le rapport de la splendeur. Mais, avec les empereurs byzantins, elle perdit peu à peu de son importance, tout en demeurant encore prospère pendant une certaine période. Les Turcs parvinrent à s'en

emparer dès le XIe siécle. Tamerlan la prit à son tour en 1402, et la détruisit de fond en comble. Elle ne s'est jamais relevée de cette catastrophe (fig. 303). Le vaste emplacement de l'ancienne capitale lydienne n'a aujourd'hui de vie que grâce au misérable village de *Sart,* composé seulement de quelques huttes bâties au milieu des ruines. Et celles-ci sont peu considérables, car « les terres éboulées des collines ou portées par les eaux courantes ont recouvert une grande partie de la ville antique. » E. Reclus, *L'Asie antérieure,* in-4°, Paris, 1884, p. 606-607. Celles des ruines qui sont restées visibles n'offrent qu'un intérêt très restreint. Elles datent surtout de la période romaine. Sur les bords du Pactole, se dressent deux colonnes solitaires, qui appartenaient vraisemblablement au temple de Cybèle (fig. 304). On voit aussi les restes d'un théâtre. — A une certaine distance de Sart, au nord de l'Hermos, près du lac Gygée, on voit de nombreux monticules coniques, dont quelques-uns ont des proportions gigantesques; ils représentent l'ancienne nécropole de Sardes. Hérodote la mentionne déjà, I, 93. Cf. Strabon, XIII, IV, 4.

3° *Sardes et le Nouveau Testament.* — A l'époque du paganisme, la religion particulière de la capitale de la Lydie roulait autour du culte de Cybèle, dont le caractère présentait beaucoup de ressemblance avec celui de la Diane d'Éphèse. Voir DIANE, t. II, col. 1405-1406. Mais le christianisme pénétra de bonne heure dans Sardes, où nous trouvons, dès la fin du Ier siècle, une Église importante, l'une des sept de la province d'Asie auxquelles saint Jean écrivit une lettre spéciale au début de l'Apocalypse, III, 1-6. Nous ignorons dans quelles circonstances cette Église avait été fondée. La lettre de l'apôtre nous apprend que son ange, c'est-à-dire son évêque, cachait un triste état moral sous de belles apparences : « Tu passes pour vivant et tu es mort. » Cet état était malheureusement aussi celui de la chrétienté qu'il dirigeait, comme l'indiquent les mots « Affermis ce qui reste et qui est près de mourir. » L'évêque et l'Église sont menacés d'un châtiment soudain, s'ils ne reprennent bientôt leur ferveur première. Il y avait néanmoins à Sardes quelques chrétiens dignes de ce nom, auxquels une belle récompense est promise. — Dans la suite, l'Église de Sardes eut à sa tête plusieurs évêques illustres, entre autres saint Méliton, qui fut au IIe siècle l'une des plus grandes lumières de l'Asie, et qui est spécialement célèbre par le canon des saintes Écritures qui porte son nom. Eusèbe, *H. E.,* IV, 13, 26, t. XX, col. 337, 392-397. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., t. I, p. 89, n. 3; R. Cornely, *Introd. in libros sacros,* Paris, 1885, t. I, p. 76. Plus tard encore, les habitants de Sardes résistèrent énergiquement aux tentatives faites par Julien l'Apostat pour rétablir parmi eux le culte des idoles.



303. — Ruines de l'acropole de Sardes. D'après une photographie de M. Henri Cambournac.

4° *Bibliographie.* — Arundell, *Discoveries in Asia Minor,* 2 in-8°, Londres, 1834, t. I, p. 26-28; P. de Tchihatchef, *Asie Mineure,* Paris, 1852-1869, 8 in-8°, t. I, p. 232-242; G. H. von Schubert, *Reise in das Morgenland,* 3 vol. in-8°, t. I, Erlangen, 1840, p. 347-350; Fellow, *Journal written during an excursion in Asia Minor,* Londres, 1839, p. 289-295; Ch. Texier, *Asie Mineure, description géographique, historique et archéologique,* in-8°, Paris, 1862, p. 252-259; Mgr Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse,* in-4°, Paris, 1896, p. 218-230; B. V. Head, *Catalogue of the Greek Coins of Lydia,* in-8°, Londres, 1901, p. 236-277; W. M. Ramsay, *The Letters to the seven Churches of Asia,* in-8°, Londres, 1904, p. 354-368.

L. FILLION.

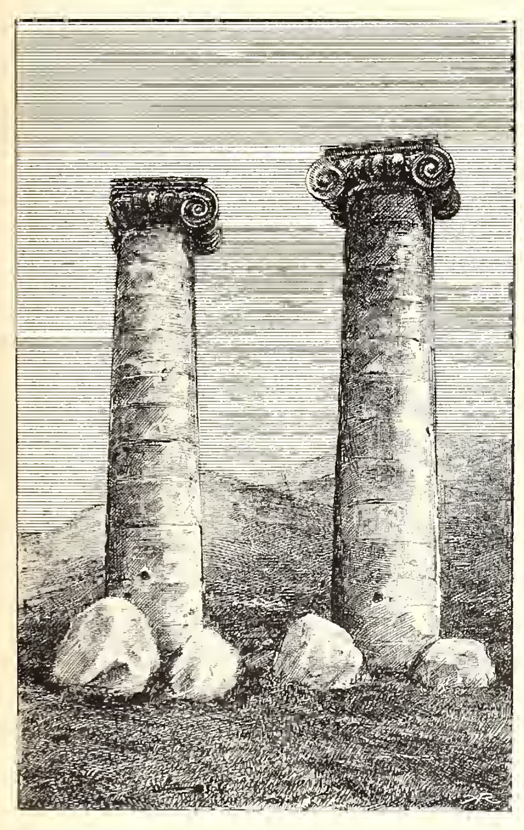
SARDOINE. Ce mot est souvent pris dans le sens de pierre de Sardes, qui n'est autre que la cornaline rouge. Voir CORNALINE, t. II, col. 1007. Le mot sardoine, qui paraît emprunté du latin sardonyx, désigne aussi une variété d'onyx, veinée de deux couleurs. La pierre sardonyx choisie pour la 11e pierre du rational était rouge et blanche. Elle portait probablement le nom de

Joseph dont la descendance forma les deux tribus d'Éphraïm et de Manassé. Voir ONYX, t. IV, col. 1823.

SARÉA (hébreu : *Ṣor'âh;* Septante : Ῥάα), nom de Saraa dans la Vulgate, Jos., XV, 33. Voir SARAA, col. 1476.

SARÉAS (hébreu : *Ṣerâyâh;* Septante : Σαραίας), fils de Thanehumeth, ainsi appelé par la Vulgate, Jer., XL, 8. Voir SARAÏAS 7, col. 1477.

SARÉBIA, SARÉBIAS, orthographe du nom de Sarabia, lévite, dans II Esd., IX, 14; XII, 8. Voir SARABIA, col. 1476.



304. — Les deux colonnes du temple de Cybèle.
D'après une photographie de M. Henri Cambournac.

SARED, nom d'un Israélite et d'une ville dans la Vulgate.

1. **SARED** (hébreu : *Sérèd;* Septante : Σέρεδ), fils aîné de Zabulon, petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 14; Num., XXVI, 26. Dans le premier passage, la Vulgate écrit son nom *Sèred,* comme les Septante, et à leur exemple, elle écrit Sared dans le second.

2. **SARED,** orthographe du nom de Sarid, dans la Vulgate. Jos., XIX, 12. Voir SARID.

SARÉDA (hébreu : *Haṣṣerêdâh,* avec l'article; Septante : ἡ Σαρειρα; *Alexandrinus :* ἡ Σαριδα), patrie du premier roi d'Israël Jéroboam. III Reg., XI, 26. Elle n'est nommée que dans ce seul passage. Les Septante, à la suite du ŷ 20 de III Reg., XII, ont de plus que le texte hébreu, tel que nous le possédons, et que la Vulgate, un long passage où il est dit que Saréda avait été bâtie pour Salomon par Jéroboam et que ce dernier y revint après son retour d'Égypte. La version grecque substitue aussi le nom de Σαρίρα à celui de Thersa. III Reg., XIV, 17. On ignore sur quoi peut être fondée cette variante. Le texte sacré, outre Saréda, nomme aussi Sarédatha, II Par., IV, 17, et Sarthan, et divers interprètes croient que ces deux localités sont identiques à Saréda. Voir Gesenius, *Thesaurus,* p. 1185. Cette identification est impossible, si l'on admet le témoignage des Septante qui, dans leurs additions, placent Saréda dans la montagne d'Éphraïm, tandis que Sarédatha et Sarthan étaient dans la vallée du Jourdain, mais l'autorité des additions grecques est sujette à contestation.

SARÉDATHA (hébreu : *Ṣerêdâtâh;* Septante : Σαρηδαθά), localité de la vallée du Jourdain, près de laquelle Salomon fit fondre les colonnes et les objets en métal destinés au Temple. II Par., IV, 17. Dans le passage parallèle, III Reg., VII, 45, nous lisons Sarthan au lieu de Sarédatha : comme dans les deux livres, le texte du verset est semblable, à l'exception de cette variante, il paraît assez probable que l'une des deux formes est altérée. Voir SARTHAN. Plusieurs commentateurs admettent que Sarédatha et Saréda sont une seule et même ville. Voir SARÉDA.

SARÉDITES (hébreu : *has-Sardî;* Septante : ὁ Σαρεδί), descendants de Sared ou Séred, de la tribu de Zabulon. Num., XXVI, 26.

SAREPHTA, SAREPTA (hébreu : *Ṣarfaṭ;* Septante : Σάρεπτα), ville de Phénicie, aujourd'hui *Sarafend,* sur un promontoire au bord de la Méditerranée, au sud de Sidon. On y voit encore des ruines qui semblent indiquer que la ville antique fut importante. — D'après quelques-uns, Sarepta est le *Misrefôṭ Maïm* de Josué, XI, 8; XIII, 6 (Vulgate : *Aquæ Maserephot*) mais cela est très douteux (voir MASÉRÉPHOTH, t. IV, col. 831), quoique la racine du nom soit la même. — Sarepta était soumise à Sidon au temps d'Achab. III Reg., XVII, 9. Pendant la grande famine qui fut le châtiment d'Israël l'idolâtre, le prophète Élie demeura dans cette ville; il multiplia miraculeusement la provision de farine et d'huile de la veuve qui lui donnait l'hospitalité, III Reg., XVII, 8-24, et lui ressuscita son fils, mort pendant son séjour dans sa maison. Notre-Seigneur, dans la synagogue de Nazareth, rappela la charité de cette veuve. Luc., IV, 26. — Sarepta est nommée parmi les villes qui furent prises par Sennachérib lorsqu'il attaqua la Phénicie en 701 avant J.-C., dans sa troisième campagne. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 200, 288; Id., *Keilinschriftliche Bibliothek, Die Prisma Inschrift,* col. II, lig. 39; t. II, col. 90. On lit aussi le nom de Sarepta, après celui de Béryte et de Sidon, dans le voyage d'un Égyptien au XIVe siècle avant J.-C., p. 20, lig. 8, dans Chabas, *Voyage d'un Égyptien,* in-4°, Chalon, 1866, p. 161, 163. — Abdias, dans sa prophétie, ŷ. 20, mentionne Sarepta comme la frontière septentrionale du pays de Chanaan.

SARÈS (hébreu : *Šârèš,* à la pause; Septante : Σοῦρος; *Alexandrinus :* Σόρος), fils de Machir et de Maacha, de la tribu de Manassé, père d'Ulam et de Récem. I Par., VII, 16.

SARGON (hébreu : סַרְגוֹן, *Sargôn;* Septante : Ἀρνά; Canon de Ptolémée : Ἀρκέανος; assyrien : [cunéiforme], idéographiquement ŠAR-GINA, phonétiquement *Šar-ukin,* c'est-à-dire « (que le dieu...)

affermisse le roi » ou « roi affermi », et selon A. H. Sayce, dans Hastings, *Dictionary of the Bible,* t. IV, p. 406, « le puissant »; nommé aussi dans les textes *Sar-ukin-arku,* Sargon le récent, par opposition à Sargon l'ancien, roi d'Assyrie (fig. 305), qui succéda à Salmanasar IV et régna de 722 à 705. Il ne se rattache à ce dernier monarque ni dans ses inscriptions, ni dans et à la prise de possession du trône babylonien par Sargon lui-même; enfin plusieurs contrats servent encore à documenter ce règne. Malgré ces textes multiples, et malgré ses hauts faits, Sargon demeura totalement inconnu des historiens classiques; comme souverain de Babylone son nom paraît dans le Canon de Ptolémée, mais défiguré sous la forme Arkéanos; seule la Bible nous a



305. — Le roi Sargon entre deux de ses grands officiers Bas-relief. Musée du Louvre.

les généalogies de ses successeurs : il inaugura donc une dynastie nouvelle qui porta à son apogée la puissance assyrienne et ouvrit l'ère des lointaines conquêtes, mettant ainsi Israël et Juda aux prises avec l'Assyrie. Son règne nous est connu par un grand nombre d'inscriptions généralement assez développées, et reproduites avec variantes dans la décoration des salles du palais de Khorsabad, *Dur-Šar-ukin,* puis sur des cylindres d'argile et sur une stèle élevée dans l'île de Chypre à Larnaka. Les listes des *limu* ou Éponymes assyriens nous ont conservé la chronologie exacte de son règne; le texte dit Chronique babylonienne nous donne le résumé de ses relations avec Babylone, lesquelles aboutirent à l'expulsion du souverain national

conservé le souvenir de son règne et, dans le texte hébreu et la Vulgate, la forme véritable de son nom. Is., XX, 1. — Quand ce prince monta sur le trône, l'armée assyrienne était occupée à la conquête du royaume d'Israël et depuis deux ans déjà tenait Samarie assiégée : les textes de ses Annales (A) et de son Inscription triomphale (B) qui se complètent ou se superposent par endroits, nous apprennent comment cette campagne fut terminée en quelques mois. « (A) Au commencement de mon règne... j'assiégeai et je pris Samarie : 27 290 de ses habitants j'ai pris comme butin, 50 chars d'au milieu d'eux j'emportai; aux autres je maintins leurs biens (?); mon lieutenant sur eux j'établis, le tribut du roi précédent je leur imposai; (B) à la place

de ceux qui y étaient auparavant je fis habiter les hommes des pays que ma main avait conquis; à ceux-là je (n')imposai de tribut (que) comme aux Assyriens. »

Un peu plus loin dans les Annales, après le récit des campagnes de Babylonie et d'Arabie, nous lisons encore : « (De Mérodach-baladan qui tint) contre la volonté des dieux la royauté de Babylone, sept (? mille) hommes avec leurs biens, je transportai et les fis habiter (dans le pays des) Hatti (c'est-à-dire la Syrie). — Ceux de Tamud, d'Ibadid, de Marsimani, de Hayapa, ces Arabes éloignés, habitants du désert, que ni savant ni envoyé ne connaissait, qui n'avaient jamais payé tribut aux rois mes pères, sous la protection du dieu Ašur mon maître je subjuguai, leurs restes je transportai et fis habiter dans la ville de Samarie. »

Ces textes ont leur contre-partie dans l'histoire des *Rois* : « Et le roi d'Assur monta contre Samarie qu'il assiégea pendant trois ans. La neuvième année d'Osée le roi d'Assur prit Samarie (au chapitre XVIII, 10 : Et *ils* la prirent ou *on* la prit) et il emmena Israël captif en Assur. Il les fit habiter à Chalach et sur le Chabor, fleuve de Gozan et dans les villes des Mèdes... Le roi d'Assur fit venir des gens de Babylone, de Cutha, d'Avva, de Hamath et de Sépharvaïm (cités babyloniennes, sauf Hamath, qui était au pays des Ḫatti, c'est-à-dire en Syrie) et les fit habiter dans les villes de Samarie à la place des enfants d'Israël. » II (IV) Reg., XVII, 5, 6, 24.

Il faut remarquer le parallélisme exact de ces récits quant aux faits : en ce qui concerne leur attribution, la variante du chapitre XVIII du récit des *Rois* semble indiquer que le prince qui commença le siège de Samarie ne le termina pas, mais que même en son absence ou après sa disparition, la ville fut prise cependant par les Assyriens. Nous savons qu'en effet l'assiégeant fut Salmanasar IV et que le destructeur fut son successeur Sargon, opérant soit pour le compte de Salmanasar, soit pour son compte personnel, dans les quelques mois qui précèdent la première année officielle de son règne, *ina riš šarrutiya,* suivant le comput habituel des annalistes assyriens. Voir SALMANASAR IV.

La conquête du royaume d'Israël était une menace nouvelle pour les royaumes environnants : sur les conseils d'Isaïe qui avait prédit à Achaz le sort de Samarie, Juda semblait vouloir se tenir à l'écart et rester vassal fidèle de l'empire assyrien; mais au sud-ouest l'Égypte, au nord l'*Urarthu* (Arménie), au sud-est le pays d'Élam, avaient tout à craindre de leur puissant voisin, et tout intérêt à lui susciter des difficultés sans cesse renaissantes; au midi Babylone, récemment conquise, supportait impatiemment la domination ninivite. C'est elle qui entra la première en lutte : à l'instigation et avec l'appui des rois d'Élam, Ḫumbanigas et plus tard Sutruk-naḫunta, elle secoua le joug et mit sur le trône un prince chaldéen, Mérodach-Baladan (721). La lutte fut longue et incertaine : les succès que Sargon s'attribue dans ses inscriptions ne furent pas, d'après la Chronique babylonienne, sans mélange de revers : en tout cas Mérodach-Baladan se maintint douze ans sur le trône, malgré le pillage de quelques villes et la transplantation de leurs habitants au pays des Ḫatti ; ces détails des Annales sont en parfait accord du reste avec le récit de II (IV) Reg., XVII, 24 : « Le roi d'Assur fit venir des gens de Babylone, de Cutha, d'Avva, de Sépharvaïm et les établit dans Samarie à la place des enfants d'Israël. » Il fit de même pour quelques tribus arabes qu'il eut l'occasion de soumettre entre la frontière babylonienne et la Palestine. Pour en finir avec Babylone, Sargon en 710 et 709 entreprit une nouvelle campagne où il réussit à isoler Mérodach-Baladan de l'Élam, le chassa de sa capitale, le poursuivit jusqu'à Dur-Yakin dans la Basse-Chaldée, l'y assiégea et le laissa échapper, tandis qu'il allait se faire couronner lui-même roi de Babylone. Le fugitif devait reparaître plus tard, sous Sennachérib, ressaisir sa couronne, et exciter en Syrie de nouvelles révoltes contre l'empire assyrien : c'est dans ce but qu'il envoya une ambassade à Ézéchias. Voir MÉRODACH-BALADAN, t. IV, col. 1001. — A l'autre extémité du royaume, sous Bocchoris le Saïte, d'après M. Maspero, ou sous Šabaq l'Éthiopien, d'après la plupart des historiens, l'Égypte, selon sa politique traditionnelle et pour se mettre elle-même à l'abri contre toute agression assyrienne, soudoyait une coalition des rois de Syrie, dont le chef avoué était Yaubid, roi d'Hamath, avec les princes de Damas et d'Arpad, les Tyriens, les Phéniciens, les Philistins et Hanon de Gaza comme auxiliaires principaux : Juda, toujours porté à se laisser entraîner par la politique égyptienne, fut cependant maintenu dans la soumission par Ézéchias et Isaïe. Sargon accourut aussitôt, et par deux victoires consécutives à Ḳarḳar et à Raphïa (720) anéantit les forces des conjurés : Yaubid d'Hamath fut écorché vif, Hanon de Gaza fait prisonnier, 20 000 captifs furent transplantés en masse, et cantonnés au moins partiellement en Samarie, comme nous l'apprenons par le IIe (IVe) livre des Rois. Quant à l'Égyptien *Sab'i-i* ou *Sib-'i* qui porte dans les textes assyriens le titre de *turtannu,* « général », ou *šilṭannu,* « prince », et non celui de *pir-'u,* pharaon, roi d'Égypte, il réussit à prendre la fuite sans être autrement inquiété : mais Sargon se vante d'avoir alors reçu *madattu ša pir'u šar Mutsuri,* « le tribut de pharaon, roi d'Égypte ». L'énergie déployée par Sargon dans cette campagne assura la pacification de la Syrie durant sept années consécutives : mais en 711 la conquête inopinée de l'Égypte par l'Éthiopien Sabacon fit espérer de trouver dans ce prince égyptien un libérateur : et de nouveau Édom, Moab, la Phénicie et la Philistie s'agitèrent. Sargon ne leur laissa guère le temps de s'organiser : son *turtannu* ou général en chef (voir Is., XX, 1), se précipita sur les conjurés, Azot et les villes révoltées furent prises et saccagées, la population déportée en masse et remplacée par les « habitants des pays du soleil levant. » — Le nord de l'empire n'était guère plus tranquille : l'Arménie (*Urarthu*) y formait le centre de la résistance : les rois Ursa et Argistis II d'Urarthu, l'Ararat biblique, Ulussun de de Van (*Minni*) et quelques princes voisins, de 719 à 713, obligèrent Sargon à entreprendre dans ces régions d'accès difficile plusieurs campagnes où il déploya toute son énergie et toute sa rigueur sans résultats bien appréciables : elles lui permirent du moins de soumettre au passage quelques États environnants qui n'avaient pas eu la prudence de se tenir à l'écart de ces querelles, comme la Comagène (708) et le territoire de Gargamis (717); la Médie fut également parcourue et munie de garnisons assyriennes (715-712); les habitants furent aussi déportés en masse, et installés à Hamath à la place de ceux qu'on avait déportés en Samarie : les Mèdes furent remplacés par des Israélites de Samarie, comme nous l'apprenons par le livre des Rois.

Entre temps, Sargon fut grand constructeur, sans doute pour utiliser ses prisonniers de guerre. Il fit élever à 10 kilomètres au nord de Ninive une ville nouvelle du nom de *Dur-Šar-ukin,* au village moderne de Khorsabad, *Šargoun* des géographes arabes : Botta et V. Place ont exploré les ruines du palais qu'il s'y bâtit, en ont reproduit les plans et les bas-reliefs, et copié les nombreuses inscriptions. Une partie des bas-reliefs du palais de Khorsabad sont conservés aujourd'hui au Musée du Louvre.

Malgré ses conquêtes, Sargon fit une triste fin : Sutruk-naḫunta, roi d'Élam, reprit en 706 les provinces qu'on lui avait enlevées quatre ans plus tôt, et s'empara même de quelques villes assyriennes de la frontière ; l'année suivante (705), Sargon mourait, peut-être assas-

siné, dans son palais de *Dur-Sar-ukin,* laissant la couronne à son fils Sennachérib.

Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 543-595; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform Inscriptions and the Old Testament,* 1885-1888, t. I, p. 263-277; t. II, p. 82-99; G. Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient,* t. III, *Les Empires,* p. 221-273; J. Menant, *Annales des rois d'Assyrie,* 1874, p. 155-209; F. Peiser, dans Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 34-80; 276-279; J. Oppert, dans *Records of the past,* t. VII, Ire série, p. 21-56, *Retranslation of the Annals of Sargon;* t. IX, p. 1-20, *Great Inscription in the Palace of Khorsabad;* H. Winckler, *Die Keilinschrifttexte Sargon's,* 1889, p. 100; H. Rawlinson, *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. I, pl. 36; pl. 6; t. II, pl. 69; t. III, pl. 11; pl. 3; Botta, *Le monument de Ninive,* t. III, *Inscriptions,* pl. 70, 154.

E. Pannier.

SARIA (hébreu : *Se'aryâh;* Septante : Σαραΐα), le quatrième des six fils d'Asel, descendant du roi Saül, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 38; IX, 44.

SARID (hébreu : *Śârîd;* Septante : Ἐσεδεκγωλά, Jos., XIX, 10; Σεδδούκ, ℣. 12; Vulgate : *Sared,* ℣. 10; *Sarid,* ℣. 12), ville frontière de Zabulon, située à l'ouest de Céséleth-Thabor. Conder, s'appuyant sur la leçon grecque Σαδδούκ, l'identifie avec les ruines de *Tell Šadûd,* dans la partie septentrionale de la plaine d'Esdrelon, à l'ouest d'*Iksâl,* identifié avec Céséleth-Thabor. On y trouve au sud de beaux puits. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. II, p. 49, 70.

SARION (hébreu : *Śiryôn;* Septante : Σανιώρ), nom donné par les Sidoniens au mont Hermon. Deut., III, 9. Au Ps. XXIX (Vulgate, XXVIII), 6, au lieu de la traduction de la Vulgate : « Le bien-aimé sera comme un petit de licorne, » le texte hébreu porte : « (La voix de Jéhovah, c'est-à-dire le tonnerre fera bondir) le Liban et le Sirion comme les petits des buffles. » Dans ce passage, l'hébreu porte *Śiryôn,* au lieu de *Śiryôn,* et les Septante avec la Vulgate l'ont traduit comme un nom commun « bien-aimé ». Voir Hermon, t. III, col. 633.

SARKIS SCHENORHALI (Serge le Gracieux), docteur de l'Église arménienne au XIIe siècle, né vers 1090-1095 et mort en 1166 environ. Il a laissé un double *Commentaire des sept Épîtres catholiques* dont le premier, rédigé en 1156, est fort étendu et porte pour titre : *Գիրք Մեկնութեանն եօթն թղթոցն կաթուղիկեայց*; dix ans plus tard il en achevait l'abrégé, intitulé : *Մեկնութիւն եօթանց թղթոց կաթուղիկեայց.* — Ces commentaires comprennent en tout 43 homélies, suivies chacune d'une exhortation : les onze premières sont consacrées à l'interprétation de l'Épître de saint Jacques, les dix-huit suivantes à celle de saint Pierre, les onze autres aux trois Épîtres de saint Jean et enfin les trois dernières à celle de saint Jude. A la fin, il y a un discours sur les « Motifs des sept Épîtres catholiques par les quatre saints Apôtres ». L'auteur suit en général dans son travail les explications de saint Grégoire le théologien, de Cyrille d'Alexandrie, de Basile de Césarée, d'Éphrem et surtout de Jean Chrysostome, auquel il emprunte parfois des exhortations entières presque mot à mot. Le premier de ces commentaires a été publié à Constantinople en 1744 et le second en 1826-1828.

J. Miskgian.

SARMENT. Voir Vigne.

SAROHEN (hébreu : *Šarûḥén*), ville de la tribu de Siméon. Jos., XIX, 6. Elle est appelée ailleurs *Saarim.* I Par., IV, 31. Voir Saarim, col. 1285.

SARON (hébreu : *Šârôn;* Septante : Σαρών), nom d'une ville et d'une plaine de la Palestine occidentale et d'une ville ou d'une contrée à l'est du Jourdain.

1. SARON (hébreu : *Laššârôn;* Septante : *Vaticanus :* Ἀρώκ; *Alexandrinus :* omis), cité chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué. Jos., XII, 18. Son existence est mise en doute pour des raisons de critique textuelle. Le *Codex Vaticanus* des Septante porte, au ℣. 18 : βασιλέα Ὀφὲκ τῆς Ἀρώκ; le mot Ἀρώκ semble bien une corruption de Σαρών. La version grecque suppose donc en hébreu la lecture : מֶלֶךְ אֲפֵק לַשָּׁרוֹן [אֶחָד], *mélék 'Afêq laš-Šârôn* [*'éḥâd*], « le roi d'Aphec en Saron, [un]. » Elle supprime ainsi *'éḥâd* après *'Ăfêq* et *mélék* avant *laš-Šârôn,* ne voyant ici qu'une seule ville qui aurait appartenu « à [la plaine ou au district de] Saron. » Le *Codex Alexandrinus* omet même τῆς Ἀρώκ. Il est donc possible que le texte massorétique actuel soit fautif. Ce qui rend cette opinion plus probable encore, c'est l'expression singulière *mélék laš-Šârôn,* « le roi à Saron », à moins qu'on ne doive prendre *Laššârôn* pour le nom propre de la ville, hypothèse tout à fait douteuse. Si l'on accepte la leçon des Septante, l'Aphec dont il est question ici aurait donc été dans la plaine de Saron. Voir Saron 2. Quelques-uns veulent le placer dans la région située entre le mont Thabor et le lac de Tibériade appelée *Saronas,* d'après Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 154. 296. Mais il est plus probable que la vieille cité chananéenne appartenait au midi, et non au nord du pays, bien que son emplacement soit tout à fait incertain. Voir Aphec 1, t. I, col. 726. Si l'on prend Saron pour une ville spéciale, on pourra penser à *Sarona,* qui se trouve près de Jaffa, ou à *Sarona,* située à l'ouest et vers la pointe méridionale du lac de Tibériade, qui rappelle la région mentionnée par Eusèbe et S. Jérôme. Cette dernière se retrouve sous le même nom dans la liste de Thothmès III, d'après G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III, qu'on peut rapporter à la Galilée,* extrait des *Transactions of the Victoria Institute, or philosophical Society of Great Britain,* 1886, p. 5. Mais Saron, comme Aphec, devait plutôt faire partie du midi de Chanaan. Dans l'embarras du texte et faute de renseignements, de points de comparaison, nous sommes ici dans la plus complète incertitude.

A. Legendre.

2. SARON (hébreu : *haš-Šârôn,* avec l'article; Septante : *Vaticanus :* Ἀσειδών; *Alexandrinus :* Σαρών, I Par., XXVII, 29; τὸ πεδίον, Cant., II, 1; ὁ Σαρών, Is., XXXIII, 9; *Vat. :* omis; *Alex. :* ὁ Σαρών, Is., XXXV, 2; ὁ δρυμός, Is., LXV, 10; ὁ Σαρών, Act., IX, 35), plaine de la Palestine, s'étendant de Jaffa au Carmel. I Par., XXVII, 29; Cant., II, 1; Is., XXXIII, 9; XXXV, 2; LXV, 10; Act., IX, 35.

Le mot *Šârôn* vient probablement de *yâšar,* « être droit », comme *mîšôr,* qui a la même signification de « plaine, plateau ». Il est toujours accompagné de l'article; d'où il suit qu'il désigne une région déterminée, bien connue des Israélites, comme « l'Arabah », *hâ-'Ărâbâh,* Deut., II, 8; III, 17, etc., « la Séphélah », *haš-Šefêlâh,* Deut., I, 7; Jos., XI, 2, etc., bien que les documents topographiques ne la présentent pas avec celles-ci parmi les divisions du pays. Les Septante traduisent ce mot tantôt par un nom propre, ὁ Σαρών, I Par., XXVII, 29; Is., XXXIII, 9, XXXV, 2; tantôt par un nom commun : τὸ πεδίον, « la plaine », Cant., II, 1; ὁ δρυμός, « la forêt ». Is., LXV, 10. Cette dernière expression est singulière.

On la rapproche du même terme employé par Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 3 (οἱ δρυμοί); *Bell. jud.*, I, XIII, 2, pour désigner un territoire voisin du Carmel. Strabon, XVI, p. 758, signale aussi « un grand bois », δρυμὸς μέγας τις, entre le Carmel et Jaffa. Il est certain d'ailleurs que la plaine de Saron possédait autrefois des forêts. On en trouve encore une vers Qaisariyéh, composée de chênes clairsemés, *Quercus cerris* et *Quercus crinita*; c'est le reste de celle qui, à l'époque des croisades, est appelée forêt d'Arsouf, parce qu'elle se prolongeait, vers le sud, jusque dans les environs de cette ville. Cf. V. Guérin, *La Samarie*, t. II, p. 388.

La plaine de Saron est surtout connue dans l'Écriture pour sa beauté et sa fertilité. Isaïe, XXXV, 2, associe « la magnificence du Carmel et de Saron » à « la gloire du Liban. » Pour représenter, au contraire, le pays dans le deuil et la tristesse, il dit que « le Liban est confus, languissant; Saron est semblable au désert, Basan et le Carmel perdent leur feuillage. » Is., XXXIII, 9. Pour montrer comment le pays redeviendra un jour agricole, c'est-à-dire pacifique et heureux, il annonce que « Saron deviendra une prairie pour les moutons. » Is. LXV, 10. L'Épouse du Cantique des Cantiques, II, 1, se compare au narcisse (*ḥăbaṣṣélet*) de Saron. Sous David, les troupeaux que l'on faisait paître en Saron étaient confiés à l'administration de Sétraï le Saronite. I Par., XXVII, 29. — Les Talmuds célèbrent aussi la richesse de Saron. Ils prétendent que les veaux destinés aux sacrifices provenaient, pour la plupart, de cette plaine. On y cultivait la vigne, et l'on en prenait le vin mêlé d'un tiers d'eau. Mais le pays fournissant peu de pierres de construction, on se servait, pour bâtir les maisons, de briques peu solides, qui ne résistaient pas suffisamment aux intempéries des saisons, aux vents de la mer, ni aux longues pluies de l'hiver. Les reconstructions étaient donc un fait général et très connu. Le jour de *Kippour*, dans sa prière pour le peuple, le grand-prêtre ajoutait un paragraphe spécial pour les habitants de Saron, et disait : « Dieu veuille que les habitants de Saron ne soient pas ensevelis dans leurs maisons. » Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 48-49. — Le miracle opéré par saint Pierre à Lydda fut bientôt connu dans la plaine de Saron, et y produisit d'heureux résultats. Act., IX, 35.

La plaine de Saron, large de 13 kilomètres à Qaisariyéh, en a une vingtaine autour de Jaffa. Parsemée de mamelons, elle remonte doucement vers la montagne jusqu'à une altitude de 60 mètres. Marécageuse par endroits, elle est en général bien cultivée. Elle est coupée par différents fleuves qui déversent dans la Méditerranée les eaux descendues des montagnes samaritaines : le *nahr ez-Zerqa*, le *nahr el Akhdar* ou *el Mefdjir*, le *nahr Iskanderûnéh*, le *nahr el Fâléq* et le *nahr el Audjéh*. Voir PALESTINE, aux sections : *plaines et vallées, fleuves et rivières, fertilité, flore*, etc., col. 1987, 1991, 2031, 2036. Elle avait une grande importance au point de vue des routes militaires et commerciales. Voir ROUTES, col. 1230. A. LEGENDRE.

3. **SARON** (hébreu : *Šârôn*; Septante : *Vaticanus* : Γεριάμ; *Alexandrinus* : Σαρών), ville ou contrée située à l'est du Jourdain. I Par., V, 16. Il s'agit dans ce passage des Paralipomènes de familles de la tribu de Gad qui « habitèrent en Galaad, en Basan et dans ses bourgs et dans tous les faubourgs, ou les pâturages (hébreu : *migrešê*) de Saron. » Il est à remarquer que *Šârôn* n'a pas ici l'article, comme il l'a régulièrement lorsqu'il désigne la plaine de Saron. En dehors de cette raison, il est facile de comprendre qu'il est question d'une contrée voisine de Galaad et de Basan, et non de la plaine maritime. Mais le mot désigne-t-il une ville avec ses faubourgs, ou une contrée avec ses pâturages? On ne sait. En tout cas, la ville est inconnue. On pense plutôt que *Šârôn* serait l'équivalent de *Mîšôr*, qui indique le haut plateau moabite, et a la même racine. Voir MISOR 1, t. IV, col. 1132. La stèle de Mésa parle, ligne 13, « des gens de Saron », mais cet endroit appartenait sans doute au cœur même du pays de Moab. Voir MÉSA 3, t. IV, col. 1014. A. LEGENDRE.

4. **SARON, SARONA** (grec : τὸν Σαρωνᾶν). « Tous ceux qui habitaient *Lyddæ et Saronæ*, lisons-nous dans la Vulgate, ayant vu la guérison miraculeuse du paralytique Énée par saint Pierre, se convertirent. » Act., X, 35. Lydda étant une ville, plusieurs interprètes en ont conclu que Saron ou Sarona l'était aussi, mais il n'y a guère lieu de douter que le nom propre, τὸν Σαρωνᾶν, qui est précédé de l'article, ne désigne la plaine de ce nom. Voir SARON 2.

SARONITE (hébreu : *haš-Šârônî;* Septante : ὁ Σαρωνίτης), habitant de la plaine de Saron. Sétraï, qui fut chargé par David de faire paître ses troupeaux dans la plaine de Saron, en était originaire. I Par., XXVII, 29.

SARSACHIM (hébreu : *Śarsekîm;* Septante : Ναβουσάχαρ), un des généraux de Nabuchodonosor qui s'emparèrent de Jérusalem. Jer., XXXIX, 3. Il paraît avoir porté le titre de Rabsaris. L'orthographe de son nom est altérée et l'on n'a pu jusqu'à présent en rétablir la forme primitive. Cf. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 416.

SARTHAN (hébreu : *Ṣârṭân;* omis dans les Septante), localité mentionnée dans Jos., III, 16, pour déterminer la position de la ville d'Adom où commencèrent à s'arrêter les eaux du Jourdain, lors du passage de ce fleuve par les Israélites. Le site est incertain. Voir ADOM, t. I, col. 221. — Dans III Reg., IV, 12, nous lisons que « Bethsan est près de Sarthana, au-dessous de Jezraël. » Un certain nombre de commentateurs croient que Sarthana n'est pas différent de Sarthan. Salomon fit fondre les objets en métal destinés au Temple entre Socholh et Sarthan. III Reg., VII, 46. Ce Sarthan est le même que celui de Jos., III, 16, d'après un grand nombre de commentateurs, quoique d'autres le contestent. Le second livre des Paralipomènes, IV, 17, appelle le Sarthan de III Reg., VII, 46, Sarédatha. Voir SARÉDATHA, col. 1486.

SARTHANA (hébreu : *Ṣarṭanâh* ; Septante : Σεσαθάν), localité nommée III Reg., IV, 12, pour marquer le site de Bethsan. Sa situation précise est inconnue. Comme son nom ne diffère de celui de Sarthan que par la terminaison, beaucoup de commentateurs croient que ce ne sont que deux formes diverses désignant le même lieu. Voir SARTHAN, col. 1494.

SARUG (hébreu : *Śerûg;* Septante : Σερούχ; dans Luc., III, 35, Σαρούχ), un des patriarches postdiluviens, fils de Reu, père de Nachor et grand-père d'Abraham. A l'âge de 30 ans (130 dans les Septante), il engendra Nachor et vécut 230 ans (330 dans les Septante, qui augmentent de cent ans l'âge des patriarches postdiluviens depuis Sem jusqu'à Tharé). Gen., XI, 20-23. On peut conclure de Josué, XXIV, 2, 14, que Sarug fut idolâtre. S. Épiphane, *De hær.*, I, 6, t. XLI, col. 188. Voir Calmet, *Dissertation sur l'origine de l'idolâtrie*, en tête du livre de la *Sagesse*, p. 304. Plusieurs commentateurs allemands veulent que Sarug ait été primitivement le nom géographique d'un district situé dans le voisinage de Haran. H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch*, 1903, p. 612.

SARVA (hébreu : *Serû'âh;* Septante : III Reg., xi, 26. *Alexandrinus :* Σαρουά; omis dans *Vaticanus,* xii 24. *Vaticanus* et *Alexandrinus :* Σαρεισά), mère de Jéroboam, premier roi d'Israël. Les Septante, dans leur addition à xii, 24, qualifient Sarva de πόρνη, « courtisane » ; mais xi, 26, dans tous les textes elle est appelée « veuve ».

SARVIA (hébreu : *Ṣerûyâh;* dans II Sam., xiv, 1 : *Ṣeruyyâh;* Septante : Σαρουΐα), sœur de David et mère des trois généraux de leur oncle, Abisaï, Joab et Asaël. Elle est souvent nommée à ce titre, I Reg. (Sam.), xxvi, 6; II Reg. (Sam.), ii, 13, 18; iii, 39; viii, 16; xvi, 9, 10; xviii, 2; xix, 21, 22; xxi, 17; xxiii, 18, 37; III Reg., i, 7; ii, 5, 22; I Par., ii, 16; xi, 6, 39; xviii, 12, 15; xxvi, 28; xxvii, 24. Une autre de ses sœurs, Abigaïl, est nommée comme elle dans la généalogie de la famille de David, I Par., ii, 16, et aussi II Reg. (Sam.), xvii, 25. Dans ce dernier passage, Abigaïl est appelée « fille de Naas », en même temps que « sœur d'Abigaïl ». Quelle que soit l'explication que l'on donne de cette difficulté, voir Abigaïl 2, t. i, col. 49, sur laquelle on a fait toute sorte d'hypothèses, il n'est dit nulle part que Sarvia fût aussi fille de Naas. On note aussi comme une singularité que le nom de son mari ne se lit nulle part dans l'Écriture, contrairement à l'usage de joindre au nom des fils celui du père. La proche parenté de Sarvia avec David peut expliquer pourquoi le nom de la mère est joint à celui des fils, afin de rappeler ainsi leurs liens de famille et de rendre compte de la condescendance et de la patience que leur oncle témoigna à Abisaï et à Joab, quoiqu'il eût souvent lieu de se plaindre de leur conduite. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, i, 53, appelle le mari de Sarvia Σουρί.

SASSABASAR (hébreu : *Šêšbaṣṣar;* Septante : Σασαβασάρ), nom chaldéen de Zorobabel. I Esd., i, 8, 11; v, 14, 16. On a donné diverses explications de ce nom, dont les manuscrits grecs offrent des leçons très différentes. On a proposé, entre autres, deux lectures principales : *Šamašbil* (ou *bal*)-*uṣur,* « Samas (le dieu Soleil), protège le maître ou le fils », et *Sin-bal-uṣur,* « Sin (le Dieu Lune), protège le fils ». La plupart des commentateurs ont jusqu'à nos jours identifié Sassabassar avec Zorobabel, comme semble l'avoir fait Josèphe, *Ant. jud.,* XI, i, 3. Les doubles noms des principaux Hébreux captifs à Babylone sont un fait constaté par le livre de Daniel, i, 7; cf. Daniel, t. ii, col. 1248; par le quatrième livre des Rois, xxiii, 34; xxiv, 17, et par les monuments assyriens, qui nous montrent les étrangers recevant un nom assyrien sur les bords de l'Euphrate, sans qu'ils perdissent leur nom national auprès de leurs compatriotes. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. iv, p. 277. L'identification de Sassabasar avec Zorobabel résulte d'ailleurs du livre d'Esdras lui-même. La reconstruction du temple de Jérusalem est attribuée I Esd., iii, 8, à Zorobabel et v, 16, à Sassabasar. On objecte aujourd'hui, il est vrai, que les noms de Daniel et de ses compagnons sont des noms hébreux indigènes qui sont changés en noms babyloniens, tandis que Zorobabel doit être un nom étranger comme Sassabasar, mais cela n'est pas prouvé. On s'appuie surtout sur le fait qu'il n'est jamais dit expressément que Sassabasar et Zorobabel sont une seule et même personne; cet argument n'est pas convaincant, puisqu'on attribue les mêmes actes à Zorobabel et à Sassabasar. Cf. I Esd., v, 2; v, 14-16. Quelques-uns sont allés jusqu'à soutenir que Sassabasar n'était point juif, ce qui est en contradiction avec la politique de Cyrus qui, rendant la liberté aux captifs, voulut mettre à leur tête un de leurs anciens chefs, « un prince de Juda. » I Esd., i, 8. Voir Zorobabel.

SATAN (hébreu : *śâtân;* Septante : διάβολος, σατάν, σατανᾶς; Vulgate : *adversarius, Satan, Satanas*), l'adversaire de l'homme. — 1° *Nom commun.* — Le mot hébreu vient du verbe *śâtan,* « être ennemi ». Il s'emploie parfois dans le simple sens d'adversaire. L'ange du Seigneur apparaît à Balaam sur le chemin *lešâtân lô,* « en adversaire devant lui », διαβαλεῖν αὐτόν, *contra Balaam.* Num., xxii, 22. Les Philistins craignent que David, réfugié auprès d'Achis, ne devienne pour eux un *śâtân,* ἐπίβουλος, *adversarius.* I Reg., xxix, 4. A ceux qui lui conseillent de mettre à mort Séméï, David reproche d'être pour lui *lešâtân,* εἰς ἐπίβουλον, *in satan,* « en ennemis ». II Reg., xix, 22. Salomon constate qu'il n'existe plus autour de lui d'adversaire, *śâtân,* ἐπίβουλος, *satan.* III Reg., v, 4. Cependant, à la fin de son règne, il voit s'élever contre lui plus d'un *śâtân,* σατάν, *adversarius.* III Reg., xi, 14, 23, 25. Le Psalmiste souhaite que l'ennemi, *śâtân,* διάβολος, *diabolus,* se tienne à la droite du méchant pour l'accuser. Ps. cix (cviii), 6. A Pierre, qui veut le détourner de penser à sa passion, le Sauveur dit dans le même sens : « Retire-toi de moi, satan, » c'est-à-dire adversaire, mauvais conseiller. Matth., xvi, 23; Marc., viii, 23.

2° *Nom propre.* — Le mot *śâtân* désigne particulièrement le diable, l'adversaire par excellence du genre humain. — 1. Dans l'Ancien Testament, on attribue à Satan, διάβολος, *Satan,* l'inspiration qu'eut David de faire le dénombrement d'Israël. I Par., xxi, 1. Dans Job, i, 6-ii, 6, il apparaît comme l'instigateur de tous les maux qui, avec la permission de Dieu, fondent sur le juste. Zacharie, iii, 1, 2, le représente devant l'ange de Jéhovah, à la droite du grand-prêtre Jésus, en qualité d'accusateur. — 2. Dans le Nouveau Testament, il est toujours appelé Σατανᾶς, *Satanas.* Saint Jean l'identifie avec le diable et l'antique serpent. Apoc., xii, 9; xx, 2. Voir Démon, t. ii, col. 1366; Diable, col. 1400. Satan est le tentateur. Matth., iv, 10; Marc., i, 13; Act., v, 3; I Cor., vii, 5. Il enlève le bon grain, c'est-à-dire la vérité semée dans les âmes. Marc., iv, 15. Il est l'auteur de certains maux physiques. Luc., xiii, 16. Il circonvient les âmes pour les faire tomber dans le mal, II Cor., ii, 11; se transfigure en ange de lumière pour les tromper, II Cor., xi, 14; excite les passions mauvaises, II Cor., xii, 7; cherche à persécuter les prédicateurs de l'Évangile, Luc., xxii, 31; les empêche de remplir leur mission, I Thes., ii, 18, et exerce partout une action néfaste. II Thes., ii, 9. Jésus-Christ l'a vu tombant du ciel. Luc., x, 18. Il exerce sa puissance sur la terre, Act., xxvi, 18, et se garde bien d'agir contre ses propres intérêts en chassant les démons. Matth., xii, 26; Marc., iii, 23, 26; Luc., xi, 18. Il s'est emparé de Judas pour lui faire commettre son forfait. Luc., xxiii, 3; Joa., xiii, 27. Il a ses adeptes, qui forment la synagogue de Satan et propagent sa domination en certains lieux. Apoc., ii, 9, 13; iii, 9. Il a ses doctrines mensongères qu'il fait appeler les « profondeurs de Satan ». Apoc., ii, 24. On livre à son pouvoir les pécheurs scandaleux. I Cor., v, 5; I Tim., i, 20. Certaines âmes se convertissent d'elles-mêmes à lui. I Tim., v, 15. Mais Dieu l'écrasera sous les pieds des fidèles chrétiens. Rom., xvi, 20. A la fin des temps, Satan sera momentanément relâché de sa prison pour séduire les nations. Apoc., xx, 7.

H. Lesêtre.

SATISFACTION, compensation ordinairement exigée de Dieu, à la suite du péché, même après qu'il a été pardonné. — Quand le péché a lésé le prochain en quelque manière, il est naturel et nécessaire que le dommage soit compensé. Voir Restitution, col. 1062. Mais il y a aussi lieu à satisfaction envers Dieu.

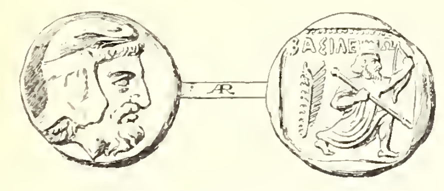
1° *Dans l'Ancien Testament,* Dieu exige plusieurs fois cette satisfaction. Il l'impose à Adam et Ève et à tous leurs descendants, même après leur repentir et

leur pardon. Gen., III, 14-19. Aaron et Moïse sont privés d'entrer dans la Terre Promise, à cause de leur manque de foi à Meriba. Num., XX, 12, 24; Deut., XXXII, 50, 51. Job, XLII, 6, se condamne et fait pénitence, à cause des paroles inconsidérées qu'il a prononcées. Les sacrifices pour le péché et pour le délit sont de véritables satisfactions offertes à Dieu, l'homme s'imposant ou subissant une peine et une privation pour compenser le plaisir illicite qu'il s'est permis en désobéissant à Dieu. Voir SACRIFICE, col. 1319. David, pardonné de son péché, verra cependant mourir son fils, parce qu'il a fait mépriser Jéhovah par ses ennemis. II Reg., XII, 13, 14. A la suite du dénombrement, David se repent encore, mais il lui faut subir un fléau qui l'atteindra ainsi que son peuple. II Reg., XXIV, 10-14. Les fléaux particuliers ou généraux que Dieu envoie frappent à la fois ceux qui se repentent et ceux qui s'obstinent dans le mal. Pour les premiers, ils ont le caractère de satisfactions. Il en a été ainsi de la captivité, à laquelle ont été soumis même des Israélites pieux ou repentants. La pénitence volontaire constitue une satisfaction dont Dieu se contente souvent. Joel., II, 12-17. Voir PÉNITENCE, col. 39. Enfin, les sacrifices pour les morts supposent que ceux-ci doivent encore des satisfactions à Dieu dans l'autre vie. II Mach., XII, 43-46. Voir PURGATOIRE, col. 874.

2° *Dans le Nouveau Testament,* Notre-Seigneur dit que le coupable ne sortira pas de prison avant d'avoir payé jusqu'à la dernière obole, c'est-à-dire avant d'avoir donné toute satisfaction à son débiteur. Matth., V, 26; XVIII, 30, 34. Lui-même a souffert et est mort afin de nous racheter, c'est-à-dire afin de fournir à Dieu, en notre nom, les satisfactions que nous étions incapables de lui offrir. Voir RÉDEMPTION, col. 1007. Néanmoins les satisfactions surabondantes du Christ ne dispensent pas le chrétien d'apporter les siennes. « Ce qui manque aux souffrances du Christ en ma propre chair, je l'achève pour son corps, qui est l'Église », dit saint Paul. Col., I, 24. Le chrétien unit ainsi ses satisfactions personnelles à celles du Christ, non que ces dernières soient insuffisantes, mais parce que le chrétien se les applique surtout en y prenant part, pour que le corps mystique du Christ, qui est l'Église, soit associé en tout au corps naturel que le Christ a pris dans l'incarnation. Or le corps mystique de l'Église ne se compose que de l'ensemble des chrétiens, dont chacun, par conséquent, comme membre de ce corps, doit partager le sort du corps tout entier. I Cor., XII, 30. Voir MORTIFICATION, t. IV, col. 1313.

H. LESÊTRE.

SATRAPE (hébreu, au pluriel : *'ăḥašdarpenîm ;* chaldéen dans Daniel : *'ăḥăsdarpenîn ;* grec classique, ἐξατρά-



306. — Satrape perse Tissapherne.

Tête du satrape Tissapherne, coiffé de la tiare perse. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ. Le roi Artaxercès II Mnémon, en archer mélophore, à demi agenouillé, à droite ; derrière, une galère avec un rang de rameurs. Le tout dans un carré creux.

πης et σατράπης), gouverneur d'une province dans l'ancienne Perse (fig. 306). — 1° *Étymologie.* L'hébreu est la reproduction, avec l'*aleph* prosthétique, du perse *khšatrapâvan,* par abréviation *khšatrâpa,* formé des deux mots *khšatra,* « royaume, empire », et *pâ,* « protéger ». Satrape est donc l'équivalent de « protecteur de l'empire ». Les dérivations qu'on donnait autrefois et qui rattachaient, par exemple, le mot satrape au sanscrit *asatrapê,* « guerrier de l'armée », etc., sont fausses. Voir Gesenius, *Thesaurus,* t. I, p. 73-74; A. F. Pott, *Etymologische Forschungen,* in-8°, Lemgo, 1859, p. 68; F. von Lagarde, *Armenische Studien,* in-4°, Gœttingue, 1877, n. 1667, 1856; F. Spiegel, *Die altpersische Keilinschriften,* in-8°, Leipzig, 2e édit., 1881, XXII, 26, p. 215; K. Marti, *Grammatik der bibl. aram. Sprache,* in-8°, Berlin, 1896, note de Andreas dans le glossaire, au mot *'Aḥašdarpan;* G. Rawlinson, *The History of Herodotus,* 4 in-8°, 2e édit., Londres, 1862, t. II, p. 481. On trouve ce nom sur plusieurs anciennes inscriptions en langue perse ou mède, notamment dans celle de Béhistoun. Cf. J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* in-8°, Paris, 1879, p. 136, 178. — 2° *Les satrapes et la Bible.* Il est question des satrapes dans plusieurs passages de l'Ancien Testament : Esd., VIII, 36; Esth., III, 12; VIII, 9; IX, 3; Dan., III, 2, 3, 27 (Vulgate, 94); VI, 1, 2, 3, 4, 7. Mais le mot hébreu *'aḥašdarpan* n'est pas toujours traduit de la même manière dans nos anciennes versions officielles. Les Septante le traduisent par διοικήται dans Esdras; par στρατηγοί et ἄρχοντες τῶν σατραπῶν dans Esther; par σατράπαι, ὕπατοι et τοπάρχαι dans Daniel. La Vulgate a le plus souvent *satrapæ; principes* pour Esth., VIII, 9; *duces* pour Esth., IX, 3. — 3° *Institution et nombre.* Les satrapes furent institués par Darius Ier, fils d'Hystaspe (521-486 av. J.-C.), lorsque, après son installation sur le trône de Perse, il divisa son vaste empire en provinces ou satrapies, qui correspondaient à un ou à plusieurs des royaumes conquis. A la tête de chacune de ces provinces il établit un satrape comme gouverneur. Hérodote, III, 89. Sous les Achéménides, à l'époque la plus florissante de la Perse, il y avait vingt satrapies seulement, et il ne paraît pas que ce chiffre ait jamais été beaucoup dépassé. Hérodote, III, 89; J. Oppert, *loc. cit.,* p. 112-114. Si donc il est parlé de 120 satrapes au livre de Daniel, ce ne peut être que dans un sens large. « Dans ce chapitre (VI) les 120 satrapes ne sont évidemment pas des satrapes dans le sens strict de l'expression... C'est ainsi que le titre *marzban,* qui, sous la dynastie sassanienne, correspondait à l'ancien mot *satrape,* est parfois employé par les écrivains arabes postérieurs, pour désigner les officiers persans en général. » A. Bevan, *A short Commentary on the Book of Daniel,* in-8°, Cambridge, 1892, p. 109. Il faut expliquer de même II Esd., I, 1; VIII, 9 et IX, 30, où il est question des 127 provinces de l'empire perse; il s'agit là de districts d'un ordre inférieur. Voir aussi Esth., VIII, 9. — 4° *Les pouvoirs* dont les satrapes étaient investis furent considérables dès l'origine. En réalité, ils exerçaient les fonctions de vice-rois, au nom du monarque, qui s'était réservé la juridiction suprême. Cependant, tout en jouissant d'une large autonomie, ils n'étaient chargés que de l'administration civile et politique; ils ne possédèrent pas d'abord l'autorité militaire, qui était confiée à un fonctionnaire spécial, lequel dépendait aussi directement du « grand roi ». Hérodote, III, 89. Les satrapes étaient chargés de l'exécution des ordres royaux, du recouvrement des impôts, de l'entretien des routes, de divers travaux agricoles, etc. A côté d'eux, il y avait un scribe ou chancelier, également indépendant. Des inspecteurs officiels, qui se rendaient chaque année dans les provinces, et qu'on appelait « les yeux et les oreilles du roi », leur faisaient rendre compte de leur administration. Les moindres négligences étaient sévèrement punies. Hérodote, I, 114; Xénophon, *Cyrop.,* VIII, VI, 17. Pour leurs communications directes avec le roi, ils employaient des messagers spéciaux, nommés ἄγγαροι, qui portaient les dépêches de station en station, montés sur des coursiers rapides. Hérodote, VIII, 98; Xénophon, *Cyrop.,* VIII, VI, 17. Ils étaient choisis parmi les descendants des anciennes

familles nobles de la Perse, et tenaient une cour princière, à la façon du roi. Hérodote, I, 192. A l'époque de la décadence de l'empire, leurs pouvoirs s'accrurent, et ils possédèrent souvent, d'une manière simultanée, l'autorité civile et militaire; ils abusèrent alors fréquemment de leur puissance presque royale, pour opprimer leurs administrés. En fait, ils étaient devenus semblables à des princes indépendants ou à des rois vassaux. Alexandre le Grand, après sa conquête de la Perse, maintint le système des satrapies, avec quelques modifications. Au-dessous des satrapes, il y avait le *péḥâh*, placé à la tête d'un district moins considérable. C'est ainsi que Zorobabel et Néhémie furent *paḥôt* (gouverneurs)de la Judée sous les satrapes persans de Syrie. Cf. I Esd., IV, 3, 6; II Esd., II, 9. Après la conquête de Babylone par Cyrus, la jalousie des satrapes fit jeter Daniel dans la fosse aux lions, mais ceux qui l'avaient dénoncé y furent jetés à leur tour, le prophète ayant été miraculeusement sauvé. Dan., VI, 1-24. — Sous Xerxès, Aman fit envoyer aux satrapes des lettres pour la proscription des Juifs. Esth., III, 12. Ils en reçurent ensuite en sens contraire. Esth., VIII, 9; IX, 3. Quand Esdras retourna en Judée, il remit aux satrapes et aux *paḥôṭ* qui gouvernaient à l'ouest de l'Euphrate des édits royaux favorables aux Juifs. I Esd., VIII, 36. — Les Septante et la Vulgate ont employé plusieurs fois improprement σατράπαι, *satrapæ,* pour traduire *seranîm,* le nom des chefs philistins. Voir PHILISTINS, col. 290. — *Satrapa,* dans IV Reg., XVIII, 24, traduit l'hébreu *paḥat* (Septante : τοπάρχης), de même que II Par., IX, 14 (Septante : σατράπαι). — Voir L. Dubeux, *La Perse*, in-8°, Paris, 1841, p. 97-98; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Test.*, 3e édit., revue



307. — Cynocéphale. Figurine de terre verte émaillée provenant de Coptos. D'après Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, t. I, p. 145.

par Zimmern et Winckler, in-8°, Berlin, 1903, p. 116-117, 188; A. Buchholz, *Quæstiones de Persarum satrapis satrapiisque*, in-8°, Leipzig, 1894.

L. FILLION.

SATUM, mot par lequel la Vulgate traduit ordinairement le nom de mesure hébreu *ṣe'âh*. Voir MESURE, IV, 30, t. IV, col. 1013; SE'ÂH.

SATYRE, mot par lequel certains traducteurs rendent le mot hébreu *śe'îrim,* qui signifie « velus ». Saint Jérôme, *Comm. in Is.*, XIII, 21, t. XXIV, col. 159, l'explique ainsi : *(Seirim) vel incubones vel satyros vel sylvestres quosdam homines, quos nonnulli fatuos ficarios vocant, aut dæmonum genera intelligunt.* — 1° Les *śe'îrim* désignent dans le Lévitique, XVII, 7, de fausses divinités ou des animaux divinisés (Septante : οἱ ματαίοι; Vulgate : *dæmonia*) auxquels les Israélites avaient rendu un culte en Égypte. Plusieurs croient qu'il s'agit de boucs; d'autres, de cynocéphales (fig. 307), qu'on voit souvent représentés sur les monuments égyptiens. Voir SINGE. Il est aussi question de ces mêmes *śe'îrim* (Septante : οἱ ματαίοι; Vulgate : *dæmonia*) dans II Par., XI, 15. Jéroboam Ier, roi d'Israël, qui s'était réfugié en Égypte pendant les dernières années du règne de Salomon, établit dans son nouveau royaume des prêtres des hauts-lieux, des *śe'îrim* et des veaux (bœuf Apis). — Isaïe parle des *śe'îrim* dans deux passages, XIII, 21; XXXIV, 14 (Septante : δαιμόνια; Vulgate : *pilosi, pilosus*); il peut désigner par ce mot « les boucs ». Voir BOUC, t. I, col. 1871.

SAÜL, nom d'un Iduméen, de trois Israélites et premier nom de saint Paul.

1. SAÜL (hébreu : *Šâ'ûl;* Septante : Σαούλ), roi d'Édom. Gen., XXXVI, 37; I Par., XLVII, 49. Il avait succédé à Semla et résidait à Rohoboth. Voir ROHOBOTH, col. 1113.

3. SAÜL (hébreu : *Šâ'ûl;* Septante : Σαούλ), le premier roi d'Israël (1095-1055).

I. SON ÉLECTION. — 1° *Sa jeunesse.* — Saül était fils de Cis, de la tribu de Benjamin. Voir CIS, t. II, col. 680. La Sainte Écriture signale sa beauté singulière et sa taille, par laquelle il dépassait de la tête les autres Israélites. I Reg., IX, 2; X, 24. Un seul incident de sa jeunesse est raconté. Les ânesses de son père s'étaient égarées; Cis envoya Saül pour les chercher en compagnie d'un serviteur. Le jeune homme les chercha en vain dans la montage d'Éphraïm et dans les régions de Salisa et de Salim. Il ne les trouva pas non plus en Benjamin, au pays de Suph. Il eut alors l'idée de retourner vers son père, qui pouvait être en peine de lui, lorsque, sur le conseil de son serviteur, il se décida à aller consulter, dans le voisinage, un homme de Dieu très considéré. Tout l'avoir des deux chercheurs consistait en un quart de sicle d'argent, qu'ils résolurent d'offrir au voyant. A la montée de la ville, des jeunes filles les informèrent que le voyant était là, mais se disposait à se rendre au haut-lieu pour bénir un sacrifice qui devait être suivi d'un festin. Or Jéhovah avait fait connaître au voyant, Samuel, la visite qu'il recevrait et le choix qu'il avait fait du jeune homme qui se présenterait : il devait être ce roi que le peuple avait récemment réclamé. Ayant reconnu Saül, Samuel le convia à manger avec lui ce jour-là, pour le laisser partir le lendemain. Il ajouta d'ailleurs que les ânesses qu'il cherchait depuis trois jours étaient retrouvées.

2° *Son onction.* — Chemin faisant, Samuel dit à Saül que tout ce qu'il y avait de plus précieux en Israël était pour lui et pour la maison de son père, ce à quoi le jeune homme répondit en faisant remarquer la petitesse de sa famille et de sa tribu. Au festin, auquel trente hommes prenaient part, Samuel fit donner les premières places à Saül et à son serviteur, et ordonna de servir au jeune homme une part de choix qu'il avait réservée. De retour dans la ville, Samuel s'entretint avec Saül sur le toit de la maison, et, le lendemain matin, il le reconduisit hors de la ville. Le priant alors de faire aller le serviteur en avant, Samuel prit une fiole d'huile et la versa sur la tête de Saül en lui disant : « Jéhovah t'oint pour chef sur son héritage. »

Cet acte pouvait à bon droit étonner Saül. Pour lui montrer qu'il agissait en connaissance de cause, Samuel lui révéla certains incidents qui allaient lui arriver : deux hommes le rencontreraient près du Tombeau de Rachel (voir col. 925) et lui annonceraient que ses ânesses étaient retrouvées; près du chêne de Thabor, trois hommes munis de provisions lui offriraient deux pains; à Gabaa, il verrait une troupe de prophètes et. saisi de l'esprit de Dieu, il se mettrait à prophétiser avec eux. Enfin, il aurait ensuite à se rendre à Galgala et à y attendre Samuel durant sept jours avant d'offrir les sacrifices. Les signes indiqués par Samuel se réalisèrent exactement. Quand Saül fut de retour chez lui, son oncle lui demanda ce qui lui était arrivé avec le prophète. Saül répondit simplement qu'il lui avait donné des nouvelles de ses ânesses, mais il ne dit rien de l'onction reçue. I Reg., IX, 20-X, 16.

3° *Son élection.* — Il fallait que le choix du nouveau roi, arrêté par Dieu, fût notifié au peuple. Samuel convoqua les tribus à Masphath et tira au sort pour le désigner. Voir SORT. La désignation porta successivement sur la tribu de Benjamin, la famille de Métri et Saül, fils de Cis. Saül s'était dissimulé parmi les bagages du campement. Sur l'indication de Jéhovah, on l'en tira. Samuel fit remarquer au peuple les avantages de sa personne et tous s'écrièrent : « Vive le roi! » Quand le droit de la royauté eut été lu par Samuel, Saül s'en retourna dans sa maison, à Gabaa, accompagné d'une troupe d'hommes marquants dont Dieu avait incliné le cœur vers le nouveau roi. Il y eut cependant des opposants qui dirent : « Est-ce celui-là qui nous sauvera? » Pour témoigner de leur mépris, ils s'abstinrent d'offrir des présents à Saül. Celui-ci eut la sagesse de fermer les yeux sur cet incident. I Reg., X, 18-27.

II. LA PREMIÈRE FAUTE. — 1° *La victoire sur les Ammonites.* — L'historien sacré se préoccupe surtout de mettre en relief les causes qui ont motivé la réprobation de Saül. Il ne donne que des détails assez brefs sur ses guerres. Il indiquait l'âge du roi et la durée de son règne; mais les chiffres ont péri. I Reg., XIII, 1. On sait par saint Paul que Saül régna quarante ans. Act., XIII, 21. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIV, 8, divise ce total en deux parties, dix-huit ans du vivant de Samuel, et vingt-deux après la mort du prophète. Comme, dès le début du règne, le fils de Saül, Jonathas, est déjà à la tête de mille hommes, ce qui suppose un âge de dix-huit à vingt ans, on conjecture que Saül avait de trente-cinq à quarante ans quand il fut élu roi, ce qui le ferait vivre jusqu'à près de quatre-vingts ans. — Il semble que, dans les premiers temps qui suivirent son élection, Saül traita la royauté plutôt comme une fonction que comme une dignité. Il était retourné à ses champs et labourait, quand on apporta à Gabaa la nouvelle des insolentes provocations de Naas l'Ammonite, campé devant Jabès en Galaad. Les habitants de Jabès avaient demandé à Naas sept jours de répit, promettant de se rendre s'ils n'étaient secourus. Informé de la situation, Saül prit aussitôt deux de ses bœufs, les mit en pièces et en envoya les morceaux dans tout Israël, en disant : « Ainsi seront traités les bœufs de quiconque ne marchera pas à la suite de Saül et de Samuel. » Les hommes vinrent en foule à Bézec, sur la rive droite du Jourdain. Voir BÉZEC, t. I, col. 1774. Il y aurait eu 300000 hommes d'Israël et 30000 de Juda. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, V, 3, en compte 700000 et 70000. Les chiffres bibliques paraissent déjà fort élevés, étant donné surtout le peu de temps dont on disposait pour la convocation et le rassemblement. On sait d'ailleurs avec quelle facilité les nombres pouvaient être altérés par les copistes. Les messagers de Jabès furent chargés d'annoncer le secours pour le lendemain. Saül passa le Jourdain avec ses troupes, et les disposant en trois corps, il pénétra dans le camp des Ammonites dès la veille du matin, continua la lutte jusqu'à la chaleur du jour, et dispersa tous ceux des ennemis qui échappèrent à la mort. Voir NAAS, t. IV, col. 1429. — Cette victoire, qui justifiait si brillamment le choix du nouveau roi, fut le signal d'une réaction violente contre ceux qui lui avaient manqué de respect au jour de son élection. Saül voulut qu'aucune rigueur ne fût exercée contre eux, et, sous la conduite de Samuel, tous se rendirent à Galgala pour acclamer à nouveau la royauté de Saül, désormais acceptée de tous, y offrir des sacrifices d'actions de grâces et se livrer à de grandes réjouissances. I Reg., XI, 1-15.

2° *Le sacrifice de Galgala.* — Assuré que Saül remplirait dignement sa charge de défenseur du pays, Samuel abdiqua publiquement sa judicature. I Reg., XII, 1-25. Dès lors, Saül s'occupa d'organiser les forces militaires qui lui étaient nécessaires. Il choisit 30000 hommes d'Israël, parmi lesquels 2000 demeurèrent avec lui à Machmas et sur la montagne de Béthel, et 1000 furent sous les ordres de son fils Jonathas à Gabaa. Il renvoya les autres chez eux. Il est probable que les 30000 hommes devaient fournir, par dixièmes successifs, l'effectif de 3000 combattants toujours prêts à marcher. — Jonathas ne tarda pas à se signaler en battant un poste de Philistins en résidence à Gabée. Comprenant que les Philistins ne demanderaient qu'à se venger, Saül signala le fait à son peuple. Bientôt après, les ennemis étaient sur pied avec 1000 chars (et non 30000), 6000 cavaliers et d'innombrables soldats, et ils vinrent camper à Machmas. Parmi les Hébreux, beaucoup se cachèrent, d'autres passèrent le Jourdain, le reste tremblait derrière Saül à Galgala, sur le bord du fleuve, à une vingtaine de kilomètres de Machmas. Conformément à l'ordre précédemment reçu, Saül attendit Samuel pendant sept jours pour l'offrande des sacrifices qui devaient appeler le secours de Jéhovah. Le septième jour, voyant que Samuel n'arrivait pas et que le peuple se dispersait de plus en plus, Saül fit procéder à l'offrande des sacrifices. A peine avait-on terminé que Samuel parut. Le roi chercha à s'excuser sur la nécessité imposée par les circonstances; mais le prophète lui fit savoir que, pour avoir transgressé l'ordre de Jéhovah, son règne serait éphémère et ne serait pas affermi pour toujours, c'est-à-dire pour sa descendance. I Reg., XIII, 2-14. La faute commise par Saül était évidemment grave pour mériter une telle sanction. Consista-t-elle en ce qu'il prit sur lui d'offrir les sacrifices comme s'il était prêtre? Josèphe, *Ant. jud.*, VI, VI, 2, semble le penser. Mais le texte sacré peut s'entendre en ce sens que le roi commanda d'offrir les sacrifices, et d'ailleurs Samuel ne lui reproche pas une ingérence dans les fonctions sacerdotales, mais seulement une décision prématurément prise avant son arrivée. Saül s'est rendu coupable en oubliant que son pouvoir royal restait subordonné au pouvoir théocratique représenté par le prophète de Jéhovah, et en manquant de la confiance nécessaire en Dieu qui connaissait mieux que lui l'urgence du péril et se réservait de l'écarter à son heure. De plus, même en s'abstenant d'offrir en personne les sacrifices, le roi s'était permis une intervention abusive dans les choses religieuses, et la volonté manifeste de Dieu était qu'en Israël, à l'encontre de ce qui se passait chez les autres peuples, le pouvoir sacerdotal demeurât absolument distinct du pouvoir royal. Ces vérités devaient être fortement inculquées dès l'origine de la royauté en Israël.

3° *La guerre contre les Philistins.* — Saül, abandonné par Samuel qui s'était retiré à Gabaa, ne trouva plus avec lui que 600 hommes. Il se posta avec eux à Gabée, à quatre kilomètres au sud-ouest de Machmas. De leur côté, les Philistins envoyèrent trois troupes en différentes directions pour ravager le pays. La situation

des Israélites paraissait d'autant plus lamentable que les Philistins étaient leurs fournisseurs d'armes. Il fallait descendre chez eux, même pour faire aiguiser les instruments de culture. Les Philistins avaient accaparé le monopole de l'industrie métallurgique; ils tenaient ainsi à leur discrétion leurs imprévoyants voisins qui, en cas d'hostilités, en étaient réduits à se passer d'armes et d'outils. Les hommes de Saül n'avaient donc ni lances ni épées; seuls, le roi et Jonathas en possédaient. En voyant les Israélites postés à Gabée, les Philistins occupèrent une position en avant de Machmas, en haut de la vallée qui séparait les deux armées. Jonathas mit à profit cette circonstance pour tenter un coup d'audace, avec la confiance que Jéhovah saurait bien lui venir en aide. Seul avec son écuyer, il gravit les rochers, arriva au premier poste des Philistins et leur tua une vingtaine d'hommes. La panique se mit aussitôt dans le camp ennemi et fut encore augmentée par un tremblement de terre. Témoins du mouvement qui agitait le camp philistin, les Israélites s'approchèrent et reconnurent que, dans la confusion provoquée par la panique, les ennemis s'entretuaient. Aussitôt, des Israélites précédemment cachés ou en fuite surgirent de toutes parts et poursuivirent les Philistins jusqu'à Béthaven, à trois ou quatre kilomètres au nord de Machmas. Saül fit alors jurer à tout le peuple que personne ne prendrait rien avant que la déroute des ennemis fût achevée. Jonathas, qui n'avait pas eu connaissance du serment prescrit par son père, mangea un peu de miel en passant par la forêt. La poursuite se continua jusqu'à Aïalon, à vingt-cinq kilomètres à l'ouest de Machmas. Le soir, le peuple se jeta sur le butin et, exténué par la faim, mangea des animaux avec le sang. C'était une faute contre la Loi. Lev., III, 17. Par son serment inconsidéré, Saül avait donné occasion à cette transgression. Pour l'expier, il fit dresser une pierre, sur laquelle il donna l'ordre d'égorger les animaux avant de s'en nourrir, et il éleva un autel à Jéhovah. Vers le milieu de la nuit, le roi voulait reprendre la poursuite, quand le grand-prêtre l'avertit d'avoir d'abord à consulter Dieu. Comme aucune réponse ne fut obtenue, on crut qu'une faute cachée motivait le silence de Jéhovah et l'on jeta le sort pour savoir quel était le coupable. Jonathas fut désigné. Il avoua qu'il avait mangé un peu de miel le jour précédent, et Saül voulut le faire mourir. Le peuple s'y opposa énergiquement et Jonathas eut la vie sauve. La poursuite s'arrêta là. Les Philistins survivants regagnèrent leur pays et Saül s'en retourna à Gabaa. Jéhovah avait visiblement secouru les Israélites dans leur situation désespérée; à combien plus forte raison l'eût-il fait si le roi s'en était tenu fidèlement aux prescriptions de Samuel! Saül fit encore d'autres guerres contre les ennemis d'alentour, Moab, Ammon, Édom, les rois de Soba et, de nouveau, les Philistins. Mais l'historien sacré se contente de les mentionner. I Reg., XIII, 15-XIV, 47. Voir JONATHAS, t. III, col. 1616.

III. LA DEUXIÈME FAUTE. — 1° *La guerre contre les Amalécites.* — Sur l'ordre de Samuel, Saül partit en guerre contre les Amalécites, qui jadis avaient montré tant d'hostilité contre les Hébreux après leur sortie d'Égypte. Exod., XVII, 8-16. Il lui était enjoint de tout exterminer, parce que tout ce peuple avait été voué à l'anathème par Jéhovah. Exod., XVII, 14. Le roi partit avec 200 000 hommes de pied et 10 000 de Juda. Il avertit d'abord les Cinéens d'avoir à se retirer du milieu des Amalécites, et il battit ces derniers depuis Hévila jusqu'au désert de Sur, près de la frontière égyptienne. Voir HÉVILA, t. III, col. 688, et la carte, t. I, col. 429. Seulement il épargna le roi, Agag, et ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux. Après la victoire, il se rendit à Carmel de Juda, voir CARMEL 1, t. II, col. 290, où il s'éleva un monument, une « main » voir MAIN, t. IV, col. 585, et descendit à Galgala. Samuel parut alors de nouveau et reprocha à Saül sa transgression. Le roi prétendit qu'il avait gardé les troupeaux pour offrir des sacrifices à Jéhovah; mais il s'attira cette réponse : « Jéhovah prend-il autant de plaisir aux holocaustes et aux sacrifices qu'à l'obéissance à sa voix? Mieux vaut l'obéissance que le sacrifice et la soumission que la graisse des béliers. Car la rébellion est aussi coupable que la divination, et la résistance autant que l'idolâtrie et les théraphim. Puisque tu as rejeté la parole de Jéhovah, il te rejette aussi pour que tu ne sois plus roi. » I Reg., XV, 22, 23. Ainsi, après avoir mérité la réprobation pour sa descendance, Saül la faisait remonter jusqu'à lui-même. Il reconnut sa faute et voulut implorer son pardon, mais ce fut en vain. Tout ce qu'il obtint, c'est que le prophète, pour lui faire honneur devant les Israélites, consentît à demeurer quelque temps avec lui, pour qu'ensemble ils adorassent Jéhovah. Quant à Agag, Samuel le fit comparaître et tailler en morceaux. Puis il partit pour Rama, pendant que Saül s'en retournait à Gabaa. I Reg., XV, 1-35.

2° *Les conséquences.* — « Jusqu'à quand pleureras-tu sur Saül, que j'ai rejeté, afin qu'il ne règne plus sur Israël? » dit le Seigneur à Samuel, affligé de la réprobation de celui sur lequel il avait compté. Pour obéir à Dieu, Samuel oignit le jeune David comme roi d'Israël. I Reg., XVI, 1-13. Si l'on s'en rapporte à l'indication de Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIV, 8, Saül n'avait pas encore atteint la moitié de son règne à cette époque. Pendant plus de vingt ans, il était donc destiné à traîner une vie maudite et misérable. « L'Esprit de Jéhovah se retira de lui et un mauvais esprit, venu de Jéhovah, le troublait. » Une noire mélancolie, mêlée d'accès de fureur, s'empara de lui. Cf. W. Ebstein, *Die Medizin im A. T.*, Stuttgart, 1901, p. 115. Pour calmer la surexcitation nerveuse du roi, on chercha quelqu'un qui pût lui jouer de la harpe. Le jeune David fut choisi. Quand les accès du roi commençaient, celui-ci jouait de son instrument, Saül s'en trouvait bien et se calmait. I Reg., XVI, 14-23.

IV. LA POURSUITE DE DAVID. — 1° *Le combat contre Goliath.* — Une nouvelle attaque des Philistins obligea Saül à rentrer en lutte avec eux. Le géant Goliath vint alors défier insolemment les Israélites, et personne n'osait se mesurer avec lui. Voir GOLIATH, t. III, col. 268. Saül promit sa fille à celui qui combattrait le philistin, avec exemption de toute charge pour sa famille. David s'offrit à affronter la lutte et il vint à bout du terrible ennemi, ce qui détermina la fuite des Philistins, le massacre d'un grand nombre d'entre eux et la poursuite des autres jusqu'à Accaron. I Reg., XVII, 1-54. Au retour, on fit une ovation à David. Les femmes chantaient en dansant :

Saül a tué ses mille,
Et David ses dix mille.

Le roi se montra fort irrité de la préférence ainsi marquée au jeune héros. « Il ne lui manque plus que la royauté! » disait-il avec amertume, sans se douter que David avait déjà reçu l'onction royale; et, à partir de ce jour, il le vit de mauvais œil. I Reg., XVIII, 6-9. — Entre les deux passages I Reg., XVII, 54, et XVIII, 6, ont été intercalés deux courts morceaux. Dans le premier, Saül et Abner, son cousin et le chef de son armée, ne connaissent pas David et demandent qui il est. I Reg., XVII, 55-58. Ce fragment a sa place dans le récit de la présentation de David, quand il vint pour la première fois jouer de la harpe devant Saül. Le second épisode raconte la liaison de Jonathas et de David, qui n'eut lieu qu'après la victoire remportée sur Goliath. I Reg., XVIII, 1-5. Ces deux morceaux manquent

dans le *Codex Vaticanus*. Ils ont été sans doute insérés à une place qui ne convenait pas.

2° *Les attentats.* — Le lendemain de la victoire sur les Philistins, Saül fut saisi d'un accès, et, pendant que David lui jouait de la harpe, il chercha à le percer de sa lance. David esquiva le coup par deux fois. Alors Saül prit peur; il l'éloigna de lui, le mit à la tête de mille hommes et l'envoya guerroyer contre divers ennemis. David réussissait partout, le peuple l'aimait, et Jonathas en vint à le chérir « comme son âme » et à lui en donner la preuve. N'ayant pu réussir à le faire périr, Saül l'engagea contre les Philistins, dans l'espoir qu'il y trouverait la mort. Au lieu de lui donner pour épouse sa fille aînée, Mérob, il avait accordé celle-ci à un autre. David était aimé de Michol, autre fille du roi. Saül la lui promit, s'il lui rapportait en dot les dépouilles de mille Philistins. David le fit heureusement et Saül fut obligé d'exécuter sa promesse. Mais ceci ne l'empêcha pas de renouveler ses attentats. Il chercha encore à percer David de sa lance. Puis il envoya des gens dans sa maison pour le tuer. Grâce à une ruse de Michol, David échappa et se réfugia auprès de Samuel. Saül se rendit en personne à Rama, et là, l'Esprit de Dieu le saisit, de sorte que, pendant un jour et une nuit, il fut incapable d'agir par lui-même, ce qui permit à David de se mettre à l'abri. I Reg., XVIII, 10-XIX, 24. De retour chez lui, Saül s'irrita de l'absence de David et voulut percer de sa lance Jonathas lui-même, à cause de son amitié pour le persécuté et des excuses qu'il faisait valoir en sa faveur. I Reg., XX, 24-34. Peu après, ayant appris que David se trouvait dans le pays de Juda, Saül reprocha à ses compatriotes de Benjamin de laisser son fils soulever son serviteur contre lui. David chercha un refuge auprès du grand-prêtre Achimélech, à Nobé. Doëg l'Iduméen le dit au roi qui, faisant venir Achimélech et les prêtres de Nobé, mit à mort le grand-prêtre et quatre-vingt-cinq prêtres. Doëg fut l'exécuteur, car les officiers royaux se refusèrent à porter la main sur les ministres du Seigneur. De plus, tout ce qui se trouvait dans Nobé, hommes et animaux, fut passé au fil de l'épée. I Reg., XX, 24-XXII, 23. La folie de Saül devenait de plus en plus furieuse.

3° *La campagne contre David.* — David ayant pris la ville de Ceïla aux Philistins, Saül partit en guerre pour l'y assiéger. David quitta la ville, afin de ne pas l'exposer à la vengeance du roi, et se retira au désert de Ziph. Les Ziphiens le dénoncèrent à son persécuteur qui chercha à s'emparer de lui; mais le fugitif passa dans le désert de Maon, où Saül le serrait de près, quand une incursion des Philistins l'obligea à se tourner ailleurs. Au retour de l'expédition, Saül se remit à sa poursuite à travers les rochers d'Engaddi, à la tête de trois mille hommes. Obligé d'entrer dans une caverne, il fut magnanimement épargné par David, qui se trouvait au fond avec ses hommes. Il rentra alors en lui-même, reconnut l'innocence de celui auquel il en voulait tant, et, se rendant compte qu'un jour David serait roi, il le conjura d'épargner sa postérité. La promesse en fut faite, Saül retourna chez lui et David alla en lieu sûr. I Reg., XXIII, 1-XXIV, 23. Samuel mourut sur ces entrefaites. — La paix ne pouvait être définitive de la part de Saül. Contre tout droit, il donna sa fille Michol, déjà femme de David, à Phalti. I Reg., XXVII, 43, 44. Sur une nouvelle dénonciation des Ziphiens, Saül revint avec trois mille hommes pour s'emparer de sa victime. David s'approcha de son camp, y pénétra la nuit avec un seul compagnon, trouva Saül endormi dans le parc des chars au milieu des siens, et se contenta d'emporter la lance et la cruche d'eau qui étaient à son chevet. Saül fut encore obligé de rendre justice à la générosité et à l'innocence de David, et il retourna dans sa maison. I Reg., XXVI, 1-25. Il est évident que tous ces événements ont dû s'espacer notablement dans le cours du règne de Saül, dont ils occupent une grande partie. Saül devait avoir d'assez longues périodes de lucidité, durant lesquelles il s'occupait de guerres ou d'administration, dans des conditions passées sous silence par l'écrivain sacré. Voir DAVID, t. II, col. 1311-1314. Cf. Meignan, *David*, Paris, 1889, p. 6-27.

V. LA FIN DE SAÜL. — 1° *L'évocation d'Endor.* — Pour tenter un effort plus décisif contre Israël, les Philistins réunirent toutes leurs forces en une seule armée. Saül vint camper à Gelboé avec l'armée israélite. Mais, à la vue du camp des Philistins, le cœur lui manqua. Il consulta en vain Jéhovah : ni songes, ni Urim, ni prophètes ne lui donnèrent de réponse. Il se déguisa alors pour aller trouver à Endor une évocatrice des morts et la pria de lui faire apparaître Samuel. L'apparition se produisit. Voir ÉVOCATION DES MORTS, t. II, col. 2129. Condamné par le prophète, Saül partit la nuit même pour retourner à son camp. Il n'ignorait pas combien sa démarche était criminelle, puisque lui-même il avait sévi contre les devins et les nécromanciens. I Reg., XXVIII, 9.

2° *La dernière bataille.* — Les Philistins attaquèrent les Israélites et en tuèrent un grand nombre à Gelboé. Ils s'acharnèrent spécialement à la poursuite de Saül et de ses fils. Jonathas et ses deux frères périrent. Le roi, serré de près par les archers, commanda à son écuyer de prendre son épée et de l'en percer. Celui-ci n'osa; Saül se saisit alors de l'épée et se jeta dessus. D'après un récit inséré plus loin, un Amalécite prétendit avoir donné la mort à Saül sur sa demande. II Reg., I, 2-10. Il se vantait de ce qu'il n'avait pas fait, dans l'espoir, qui fut trompé, de gagner la faveur de David. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, XIV, 7, combine ensemble les deux récits. Tous les Israélites s'enfuirent, ce qui permit aux Philistins d'occuper le territoire et les villes qu'ils abandonnaient. Le lendemain de la bataille, les Philistins trouvèrent le roi et ses trois fils parmi les morts. Ils coupèrent la tête de Saül, prirent ses armes pour les déposer dans le temple d'Astarté et suspendirent son cadavre aux murs de Bethsan. Les habitants de Jabès en Galaad, reconnaissants de ce que Saül avait fait jadis pour leur délivrance, vinrent prendre son corps et celui de ses fils, les rapportèrent dans leur ville, les y brûlèrent, enterrèrent les restes et jeûnèrent pendant sept jours. I Reg., XXXI, 1-13; I Par., X, 1-14.

3° *Après la mort de Saül.* — David avait toujours eu de grands égards pour son persécuteur, parce qu'il était « l'oint du Seigneur ». Trois jours après le désastre, il mit à mort l'Amalécite qui venait se vanter d'avoir donné à Saül, sur sa demande, le coup fatal. Puis il célébra un grand deuil et composa le « chant de l'Arc », élégie funèbre sur la mort de Saül et de Jonathas, son ami si cher et si dévoué. II Reg., I, 1-27. Il envoya ensuite féliciter les habitants de Jabès de leur acte d'humanité. II Reg., II, 5-7. La maison de Saül, soutenue par Abner, ne laissa pas que de lui causer encore de graves difficultés. Pendant qu'il régnait sur Juda, Isboseth, autre fils de Saül, régna sur le reste d'Israël durant deux ans. C'était comme un essai du schisme définitif qui divisa le pays en deux après la mort de Salomon. Abner, mécontenté par Isboseth, travailla ensuite à ramener tous les Israélites à la cause de David. Isboseth tomba bientôt après sous le fer de deux assassins, et tous se rallièrent au roi de Juda. II Reg., II, 8-IV, 12. David se montra plein de bienveillance pour le fils de Jonathas, Miphiboseth. II Reg., IX, 1-12. Mais, par la suite, il fut obligé de céder aux instances des Gabaonites, qui se plaignaient du grand mal que leur avait fait Saül, au mépris de la foi jurée. Jos., IX, 15. Sauvegardant Miphiboseth, il leur livra, comme ils le réclamaient, deux fils que Saül avait eus

de Respha, et cinq fils que Mérob, fille de Saül, avait eus d'Hadriel. Les Gabaonites les pendirent sur la montagne. David fit recueillir leurs restes, et, y joignant ceux de Saül et de Jonathas qu'il prit à Jabès, il les inhuma à Séla de Benjamin, dans la sépulture de Cis. II Reg., XXI, 1-14.

4° *Le caractère de Saül.* — Si rien n'avait naturellement préparé Saül à l'exercice du pouvoir royal, il faut convenir que le choix dont il fut l'objet de la part de Dieu supposait en lui les qualités nécessaires à sa fonction. En fait, il se montra, dès le début, intelligent, énergique, homme de décision et maître de lui-même. Il aurait pu continuer à l'être, s'il avait su comprendre les conditions spéciales dans lesquelles il avait à régner.

Au lieu de prendre exemple sur les rois voisins qui ne connaissaient d'autre loi que celle de leur caprice et de leurs passions, et qui, en conséquence, prétendaient tout régir, dans le domaine religieux comme dans les affaires profanes, il aurait dû se rappeler que Dieu commandait toujours en Israël et que le pouvoir royal était nécessairement subordonné, au moins en certains cas, au pouvoir théocratique représenté par les prophètes autorisés. Pour expliquer les excès du premier roi d'Israël, saint Jérôme, *In Ose.*, II, 8, t. XXV, col. 883, dit que « Saül ne fut pas fait roi par la volonté de Dieu, mais par l'erreur du peuple, et comme il n'avait pas de fond de piété, dès le début de son règne, il fut dévoré par l'impiété. » Saül a été désigné directement par Dieu, et cette désignation ne pouvait certainement tomber que sur un homme capable de bien régner. Saül est donc seul responsable de ses égarements, de ses cruautés et de sa ruine. Après avoir manqué gravement vis-à-vis de Dieu, il se fit sans raison le persécuteur de David. Cf. S. Augustin, *Epist. XLIII,* 8, 23, t. XXXIII, col. 171; *Serm. CCLXXIX,* 5, t. XXXVIII, col. 1278. Sa maladie pourrait l'excuser, si elle n'avait été la conséquence ou le châtiment de ses fautes, comme l'insinue le texte sacré. Elle rendit malheureuse la seconde partie de son règne et le conduisit à un véritable désespoir, qui lui fit abandonner les principes les plus sacrés pour aller consulter une nécromancienne. S'il avait écouté Samuel, il eût pu être un prince digne de sa mission, comme son fils Jonathas, plein de cœur et de droiture, promettait de l'être, si sa famille n'avait été réprouvée de Dieu. L'auteur de l'Ecclésiastique, XLVI, 13-20, ne mentionne pas nommément Saül. Il ne fait allusion à ce roi qu'en parlant de Samuel.

H. LESÊTRE.

4. **SAÜL** (hébreu : *Šâ'ûl;* Septante : Σαούλ), ancêtre de Samuel, de la tribu de Lévi et de la famille de Caath. I Par., VI, 24 (hébreu, 9). Il est appelé probablement Johel au ℣. 36 (hébreu, 21). Voir JOHEL 2, t. III, col. 1593.

5. **SAUL** (grec : Σαῦλος), premier nom de l'apôtre saint Paul. Act., VII, 57, 59; VIII, 3; IX, 1, 4, 8, 11, 17, 22, 24; XI, 25, 30; XII, 25; XIII, 1, 2, 7, 9; XXII, 7, 13; XXVI, 14. Son changement de nom apparaît pour la première fois Act., XIII, 9. Étymologiquement c'est le même nom que celui du roi Saül. Voir PAUL, t. IV, col. 2189.

SAULE (hébreu : *ṣafṣafâh;* Septante : ἐπιϐλεπόμενον; Vulgate : *in superficie;* Hébreu : *'ărabîm;* Septante : ἰτέα, Lev., XXIII, 40; Ps. CXXXVI, 2; Is., XXLIV, 3, 4; κλῶνες, Job, XL, 17 (hébreu, 22); Ἄραϐας, Is., XV, 7; Vulgate : *salices*), arbre croissant d'ordinaire au bord des eaux.

I. DESCRIPTION. — Ainsi qu'il a été dit en parlant des peupliers, avec lesquels ils forment une famille très naturelle, les saules s'en distinguent surtout par le moindre nombre de leurs étamines, et par la forme rétrécie du limbe des feuilles. Ce sont des arbrisseaux, parfois même de vrais arbres, qui abondent principalement au bord des eaux. On peut les ranger en deux



308. — *Salix Babylonica.*

séries, les saules précoces dont les chatons floraux, presque sessiles, croissent avant les feuilles, et les saules tardifs où le développement est simultané sur



309. — *Salix Safsaf.*

de courts ramuscules. Parmi ces derniers le plus remarquable est le *Salix Babylonica* (fig. 308), à longs rameaux pendants, appelé pour cela vulgairement le saule-pleureur, et qui, malgré son nom, n'est vraisemblablement que naturalisé dans l'Asie occidentale, sa patrie étant, il semble, le Japon. L'espèce spontanée en Mésopotamie et nommée par Boissier *S. acmophylla*,

a des étamines plus nombreuses, 4 ou 5 dans chaque fleur, au lieu de 2. On en compte jusqu'à 8 dans le *S. safsaf* (fig. 309) des bords du Nil. Le *S. alba* est aussi un bel arbre de la même série, à feuillage argenté. Le *S. fragilis* lui ressemble beaucoup, mais ses feuilles sont plus franchement vertes, glabrescentes à l'état adulte, avec une pointe oblique et allongée. — Les saules précoces comprennent, outre la série des marsaules à rameaux tortueux et feuillages ternes, les *S. viminalis* à longs rejets flexibles, qui sont coupés tous les ans sous le nom d'osiers pour l'usage de la vannerie. Il faut y joindre le *S. purpurea* qui semble n'avoir qu'une étamine par fleur, les filets étant soudés au-dessous des antères, et qui se distingue en outre à des feuilles dont plusieurs sont opposées. F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Ṣafṣafâh*, ne se rencontre qu'une fois dans la Bible. Ézéchiel, xvii, 5. Dans cette prophétie symbolique, le prophète, sous l'image d'un aigle qui s'abat sur le Liban et enlève la cime d'un cèdre, représente le roi de Babylone, Nabuchodonosor, fondant sur la maison de David et enlevant Joachin pour l'emmener captif. « Puis il prit du plant du pays et le plaça dans un sol fertile; il le mit près d'une eau abondante et le planta *ṣafṣafâh*. Ce rejeton ayant poussé devint un cep de vigne..., etc. » Les Septante et la Vulgate n'ont pas vu dans *ṣafṣafâh* un nom de plante : la version grecque traduit ἐπιβλεπόμενον, c'est-à-dire, « il le (ce plant) plaça de manière à être vu »; la version latine rend le mot hébreu par *in superficie*, « il le mit sur la surface ». Éclairés surtout par le rapprochement du mot arabe صفصاف, *ṣafṣaf*, « saule », les rabbins ont été unanimes à traduire le mot hébreu en ce sens. O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 107. Le Talmud, Tr. *Succah*, iii, 3, indique même la différence du saule appelé *ṣafṣaf* et du saule appelé *'ărabâh*. Aussi paraît-il plus probable de traduire ainsi : « et il le planta comme un saule, » ou « il le planta dans une saulaie. » J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraïca*, in-8°, Gœttingue, 1792, t. ii, p. 213, accepte ce sens et cherche à expliquer la pensée du prophète en disant : le plant est placé près des eaux abondantes dans une saulaie, ou bien le plant de vigne est mis au pied d'un saule pour lui servir d'appui et pour que ses branches se marient aux siennes; ou bien encore le plant désigné est appuyé le long d'une perche ou échalas en bois de saule. Et il regarde l'espèce *ṣafṣafâh* comme un saule plus grand et plus beau que le saule ordinaire désigné par *'ărabim*.

2° *'Ărabim*, qui ne se présente qu'au pluriel, se rencontre cinq fois dans la Bible. Dans le Lévitique, xxiii, 40, pour la fête des tabernacles, on prescrit aux Israélites le premier jour de la solennité de prendre « du fruit de beaux arbres, des branches de palmier, des rameaux d'arbres touffus et des *'arebê* de torrent. » Job, xl, 22, dans sa description de Behémoth ou l'hippopotame dit que : « Les lotus le couvrent de leur ombre, les *'arebê* du torrent l'environnent. » Aux *'ărabim* de Babylone les Juifs captifs suspendent leurs harpes. Ps. cxxxvii, 2. « La prospérité d'Israël, dit Isaïe, xliv, 3, 4, croîtra comme les *'ărabim* le long des eaux courantes. » Dans le pays de Moab est mentionné « le torrent des *'ărabim* ». Is., xv, 7. On voit par ces textes que les *'ărabim* sont des arbres croissant au bord des eaux. Ces arbres ont été identifiés sur le saule par les Septante, la Vulgate, les targums, les versions syriaques et arabes, la Mischna et les anciens rabbins. *'Arabâh* ou *'ărabim* rappelle un des noms arabes du saule, غرب, *gharab*. O. Celsius, *Hierobotanicon*, t. i, p. 304-308. Ce n'est pas le *Populus alba*, peuplier blanc, ou le *Populus euphratica*, comme quelques exégètes l'ont pensé; le peuplier se dit *haur* en arabe et non *gharab* : et les versions ont nettement désigné le saule. I. Low, *Aramäische Pflanzennamen*, in-8°, Leipzig, 1881, p. 300.

Le saule était connu dans la vallée du Nil. Job, xl, 22. L'arbre [hiéroglyphes], *ter* ou *tori*, fréquemment mentionné sur les bords du Nil, est le saule. Les feuilles du *Salix safsaf*, « pliées en deux, cousues ensemble et ornées de pétales de fleurs, servaient à faire des guirlandes dont on décorait les momies, » on en a trouvé dans plusieurs tombes. V. Loret, *Flore pharaonique* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 43; Fr. Woenig, *Die Pflanzen im Alten Aegypten*, in-12, Leipzig, 1886, p. 340. — On rencontre en Palestine plusieurs espèces de saules, le *Salix safsaf* et le *Salix fragilis*, le *Salix alba*, que les Arabes désignent par le même nom, *Ṣafṣaf*. Le *Salix babylonica*, saule-pleureur, se trouve fréquemment près des fontaines ou des piscines. H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-12, Londres, 1889, 8e édit., p. 415. E. Levesque.

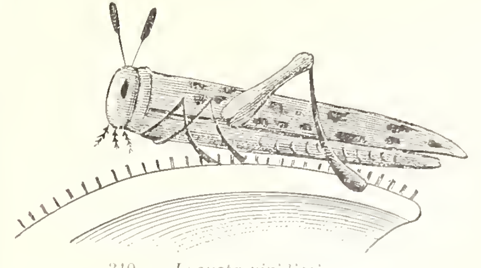
SAULES [TORRENT DES] (hébreu : *Naḥal hâ-'Arâbim*; Septante : ἡ φάραγξ Ἄραβας; Vulgate : *torrens salicum*), torrent du pays de Moab, mentionné par Isaïe, xv, 7. L'identification en est incertaine. D'après plusieurs commentateurs, c'est l'*ouadi Safsaf*, dont le nom a la même signification, « saule ». L'*ouadi Safsaf* est le nom d'une des parties principales du ravin qui descend de Kérak au nord d'*el-Lišan*. — On croit assez généralement que le *naḥal hâ-'Ărâbâh*, ouadi de l'Arabah ou « du saule » mentionné par Amos, vi, 14, et qui paraît indiquer la frontière méridionale du royaume d'Israël quelques années avant ce prophète, est le même que celui dont parle Isaïe. Son nom devait lui venir des saules qui croissaient sur ses rives (Septante : ὁ χείμαῤῥος τῶν δυσμῶν; Vulgate : *torrens deserti*). — A l'ouadi *Safsaf*, plusieurs préfèrent l'ouadi *el-Ḥasa*, qui débouche dans le *Ghôr es-Safiéh* au sud-est de la mer Morte. Voir t. iv, col. 1151, et la carte de Moab, fig. 300, t. iv, col. 1145.

SAÜLITES (*haš-Šâ'ûli*; Septante : ὁ Σαουλί), descendants de Saül, fils de Siméon et petit-fils de Jacob. Num., xxvi, 13.

SAURA (grec : Σαυαράν), père de l'Éléazar qui tua un éléphant et mourut écrasé par la chute de sa victime. I Mach., vi, 43. Voir Éléazar 8, t. ii, col. 1651.

SAUTERELLE, nom par lequel on désigne, dans le langage populaire, toute une classe d'insectes orthoptères. Voir Insectes, t. iii, col. 885.

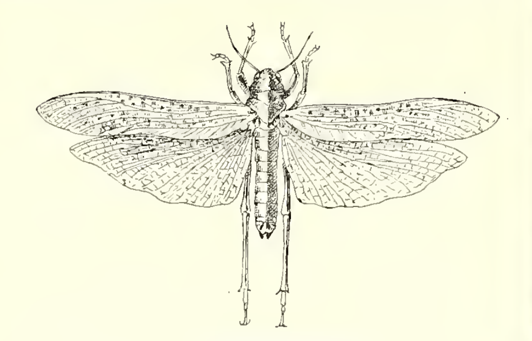
I. Histoire naturelle. — 1° *Conformation*. — L'ordre des orthoptères se divise en coureurs et en sauteurs;



310. — *Locusta viridissima*.

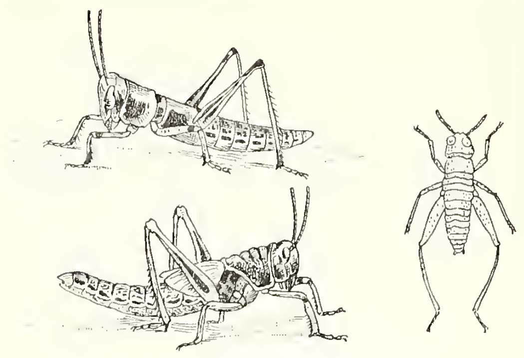
les sauteurs comprennent trois familles : les locustiens, dont le type est la sauterelle, les acridiens, dont le type est le criquet, et les grylliens, dont le type est le grillon. La sauterelle proprement dite, *locusta viridissima* (fig. 310), plus commune dans nos contrées, a de

longues antennes ; une gaine, appelée oviscapte et prolongeant l'abdomen, sert à la femelle à déposer ses œufs dans une sorte de tube foré dans la terre; le mâle fait entendre un chant composé d'une série de sons aigus et criards que l'insecte produit en frottant l'une contre l'autre ses deux élytres, munies chacune d'un appareil spécial. Les sauterelles ravageuses appartiennent à la famille des acridiens. Le type des acridiens, le criquet pélerin, *acridium peregrinum* (fig. 311),



311. — *Acridium peregrinum.*

a les antennes courtes et rigides. La gaine abdominale est remplacée par quelques pièces rudimentaires, cornées et crochues. Au moment de la ponte, la femelle appuie sur le sol l'extrémité de cet abdomen, y creuse une cavité en quelques instants, si la terre est ameublie, et y dépose ses œufs; les Arabes disent qu'elle les « plante ». Les œufs de l'*acridium peregrinum* sont au nombre de 80 à 90; chez d'autres espèces, ils sont moins nombreux. Pondus un à un, ils sont réunis en paquet et agglutinés par un liquide spécial qui, avec le temps, devient comme de l'écume sèche et forme autour des œufs un revêtement protecteur. Ainsi déposés en avril, ou mai, les œufs subissent une incubation plus ou moins longue, de 20 à 25 jours pour l'*acridium peregrinum*, de 30 à 40 pour d'autres espèces et même de neuf mois pour certaines. A partir de son éclosion, l'acridien passe par plusieurs stades (fig. 312),



312. — Stades de croissance de la sauterelle.

séparés par cinq mues, avant d'atteindre son développement parfait et de pouvoir se servir utilement de ses ailes. L'appareil sonore de l'acridien ne réside pas exclusivement à la base des élytres, comme chez le locustien. Les cuisses des pattes postérieures de l'acridien ont une petite côte saillante garnie d'aspérités que l'insecte, en se tenant sur les quatre pattes antérieures, frotte rapidement le long d'une forte nervure longitudinale des élytres. Ce frottement produit une stridulation qui a fait donner à l'animal, par onomatopée, le nom d'ἀκρίς, « criquet ».

2° *Alimentation.* — « Comme tous les vertébrés herbivores, les acridiens sont admirablement organisés pour transformer les tissus végétaux en tissus animaux; malheureusement, pour approprier les substances nécessaires à leur accroissement et à leur entretien, ils s'attaquent aux plantes les plus utiles à l'homme. Les graminées constituent la nourriture de prédilection des acridiens; dans les conditions naturelles, celles qui vivent à l'état sauvage auraient seules à souffrir de leur voracité; mais l'homme leur offrant d'immenses espaces couverts de plantes savoureuses, blé, seigle, orge, avoine, ils sont trop heureux de faire la moisson pour leur propre compte et ils ne se font pas faute de manger leur blé en vert. La faim toutefois est un grand maître, et lorsqu'ils sont privés de leurs aliments favoris, ils attaquent tous les végétaux cultivés, quels qu'ils soient : bourgeons, feuilles, grappes de la vigne, pousses, feuilles, tiges des arbres, tombent sous leurs mandibules. Pressés par la famine, ils ne dédaignent même pas les plantes qu'ils respectent ordinairement; lauriers roses, lentisques, palmiers-nains, sont rongés faute de mieux. Mourant de faim, ils s'attaquent aux écorces et l'on en a vu, captifs, dévorer des voiles de bateaux, abrités sous des hangars, déchiqueter des rideaux, du linge, des habits, et ronger du papier. Malheur à celui qui périt, son cadavre est immédiatement dévoré par ses compagnons. » Kunckel d'Herculaïs, *Les sauterelles, les acridiens et leurs invasions,* au Congrès d'Oran, 1888, Paris, p. 15.

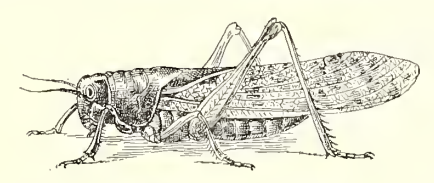
3° *Translation.* — Les acridiens sont surtout des sauteurs, qui se servent de leurs ailes pour accroître la longueur de leur saut. En général, ils « sont attachés au sol dont ils ne s'éloignent que pour y revenir un instant après; mais, sous des influences qui nous échappent, certains d'entre eux deviennent tout à coup des insectes bons voiliers et sont susceptibles de s'élever dans les airs et de parcourir des espaces considérables. Tout concourt chez ces êtres à favoriser le vol : ils ont des muscles puissants qui mettent en jeu des élytres et des ailes qui ont une grande surface et sont admirablement adaptés pour la locomotion aérienne. L'élytre a la consistance du parchemin desséché; la portion antérieure de l'aile est épaisse et rigide : élytre et aile réunissent ainsi les conditions essentielles pour fendre l'air. Les muscles sont baignés de sang en mouvement perpétuel, qui trouve à sa portée de l'air constamment renouvelé; de nombreuses ampoules tiennent de l'air en réserve pour assurer un approvisionnement constant. » Kunckel d'Herculaïs, *Les sauterelles,* p. 13. Les acridiens émigrent quand ils cessent de trouver à leur lieu d'origine la subsistance nécessaire. On a observé que ces insectes ont un habitat fixe et permanent, où se rencontrent les conditions les plus favorables à leur pullulation. De là s'élancent périodiquement des essaims d'invasion, là reviennent les essaims composés des survivants. Cf. A. Dastre, *Les sauterelles,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er août 1901, p. 696-707. Les acridiens sont à la merci du vent qui les transporte d'un endroit à l'autre, souvent à des distances considérables. Quand des vols successifs s'abattent sur une même contrée, ils couvrent des espaces immenses, de 40 à 50 hectares jusqu'à 1 000, 2 000 et plus, ce qui, dans le dernier cas, représente de 2 à 6 milliards d'êtres affamés.

4° *Ravages.* — De tous temps et dans presque toutes les contrées, les criquets ont exercé d'énormes ravages. Les monuments anciens, les écrivains de l'antiquité et d'autres de toutes les époques en font mention. Leurs méfaits ne se bornent pas toujours à détruire toute végétation. En 1749, l'armée de Charles XII, vaincue à Pultawa, battait en retraite en Bessarabie, lorsque tout d'un coup, au milieu d'un défilé, une grêle vivante de criquets fondit sur elle, jeta le désarroi parmi les hommes et les chevaux et changea la retraite en déroute.

En 1901, à Lézignan (Aude), les sauterelles ont immobilisé un train dont les roues, empâtées dans une bouillie vivante, patinaient sur place. Il ne se passe guère d'années sans que l'on ait à enregistrer quelque invasion désastreuse, dans un pays ou dans un autre. Voici la description d'une invasion de criquets dans une ferme du Sahel, en Algérie : « Tout à coup, à la porte-fenêtre fermée pour nous garantir de la chaleur du jardin en fournaise, de grands cris retentirent : Les criquets ! les criquets ! Mon hôte devint tout pâle comme un homme à qui on annonce un désastre, et nous sortîmes précipitamment. Pendant dix minutes, ce fut dans l'habitation, si calme tout à l'heure, un bruit de pas précipités, de voix indistinctes, perdues dans l'agitation d'un réveil. De l'ombre des vestibules où ils s'étaient endormis, les serviteurs s'élancèrent dehors en faisant résonner avec des bâtons, des fourches, des fléaux, tous les ustensiles de métal qui leur tombaient sous la main, des chaudrons de cuivre, des bassines, des casseroles. Les bergers soufflaient dans leurs trompes de pâturage. D'autres avaient des conques marines, des cors de chasse. Cela faisait un vacarme effrayant, discordant, que dominaient d'une note suraiguë les you ! you ! you ! des femmes arabes accourues d'un douar voisin. Souvent, paraît-il, il suffit d'un grand bruit, d'un frémissement sonore de l'air, pour éloigner les sauterelles, les empêcher de descendre. Mais où étaient-elles donc, ces terribles bêtes ? Dans le ciel vibrant de chaleur, je ne voyais rien qu'un nuage venant à l'horizon, cuivré, compact, comme un nuage de grêle, avec le bruit d'un vent d'orage dans les mille rameaux d'une forêt. C'étaient les sauterelles. Soutenues entre elles par leurs ailes sèches étendues, elles volaient en masse, et malgré nos cris, nos efforts, le nuage s'avançait toujours, projetant dans la plaine une ombre immense. Bientôt il arriva au-dessus de nos têtes : sur les bords on vit pendant une seconde un effrangement, une déchirure. Comme les premiers grains d'une giboulée, quelques-unes se détachèrent, distinctes, roussâtres; ensuite toute la nuée creva, et cette grêle d'insectes tomba drue et bruyante. A perte de vue, les champs étaient couverts de criquets, de criquets énormes, gros comme le doigt. Alors le massacre commença. Hideux murmure d'écrasement, de paille broyée. Avec les herses, les pioches, les charrues, on remuait ce sol mouvant, et plus on tuait, plus il y en avait. Elles grouillaient par couches, leurs hautes pattes enchevêtrées; celles du dessus faisaient des bonds de détresse, sautant au nez des chevaux attelés pour cet étrange labour.

« Les chiens de la ferme, ceux du douar, lancés à travers champs, se ruaient sur elles, les broyaient avec fureur. A ce moment, deux compagnies de turcos, clairons en tête, arrivèrent au secours des malheureux colons, et la tuerie changea d'aspect. Au lieu d'écraser les sauterelles, les soldats les flambaient en répandant de longues tracées de poudre. Fatigué de tuer, écœuré par l'odeur infecte, je rentrai. A l'intérieur de la ferme, il y en avait presque autant que dehors. Elles étaient entrées par les ouvertures des portes, des fenêtres, la baie des cheminées. Au bord des boiseries, dans les rideaux déjà tout mangés, elles se traînaient, tombaient, volaient, grimpaient aux murs blancs avec une ombre gigantesque qui doublait leur laideur. Et toujours cette odeur épouvantable. A dîner il fallut se passer d'eau. Les citernes, les bassins, les puits, les viviers, tout était infecté... Le lendemain, quand j'ouvris ma fenêtre comme la veille, les sauterelles étaient parties; mais quelle ruine elles avaient laissée derrière elles ! Plus une fleur, plus un brin d'herbe : tout était noir, rougi, calciné. Les bananiers, les abricotiers, les pêchers, les mandariniers, se reconnaissaient seulement à l'allure de leurs branches dépouillées, sans le charme, le flottant de la feuille qui est la vie de l'arbre. On nettoyait les pièces d'eau, les citernes. Partout des laboureurs creusaient la terre pour tuer les œufs laissés par les insectes. Chaque motte était retournée, brisée soigneusement. Et le cœur se serrait de voir les mille racines blanches, pleines de sève, qui apparaissaient dans ces écroulements de terre fertile. » A. Daudet, *Lettres de mon moulin*, XXI, Paris, 1884, p. 333-335. Si l'on ne réussit pas à éloigner les sauterelles, quand elles sont repues, elles souillent tout ce qui reste d'une bave qui corrode et brûle la végétation. Elles causent encore plus de mal après leur mort; leurs cadavres entassés répandent l'infection et engendrent des maladies contagieuses qui font périr les hommes après les récoltes. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 338.

5° *Ennemis*. — Les criquets ont des ennemis qui mettent obstacle à leur multiplication excessive. Une chasse active leur est faite par des oiseaux de la famille des étourneaux, le martin rose, *pastor roseus*, qui a la faculté d'absorber les sauterelles presque sans limites, à cause de la rapidité extraordinaire de sa digestion, et vit en troupes nombreuses, cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 215, le martin triste, *acridotheres tristis*, l'oiseau des sauterelles, *glareola melanoptera*, etc.



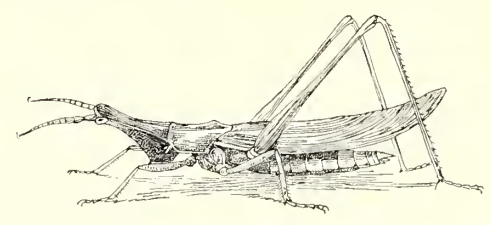
313. — *Œdipoda migratoria*.

Certaines mouches, l'*anthomya angustifrons*, l'épicaute rayée, *epicauta vittata*, détruisent une grande quantité d'œufs d'acridiens. Enfin, des champignons parasites, spécialement l'*entomophtora Grilli*, envahissent l'organisme des criquets, s'y développent, paralysent les organes et amènent la mort de l'insecte. Tous ces ennemis n'arrivent pas à arrêter la multiplication des acridiens. Aujourd'hui, l'on a recours à divers moyens mécaniques pour détruire sur place les œufs ou les insectes encore incapables de voler. Mais, pas plus qu'autrefois, l'on ne peut empêcher les criquets nés dans les déserts, de fondre tout d'un coup sur les régions cultivées par les hommes.

II. Les sauterelles dans la Bible. — 1° *Leurs noms divers*. — Les Hébreux connaissaient diverses variétés de sauterelles; ils ont plusieurs mots pour désigner soit les espèces différentes, soit la même espèce à ses différentes périodes de développement. 1. *'Arbèh*, de *râbâh*, « être nombreux », ἀκρίς πολλή, *locusta*, la sauterelle considérée au point de vue de la multitude des individus, telle qu'on la constata à la huitième plaie d'Égypte. Exod., X, 4. Il s'agit ici d'acridiens migrateurs tels que l'*acridium peregrinum* et l'*œdipoda migratoria* (fig. 313). On a constaté que ces insectes viennent en Égypte de l'est, et en Syrie du sud et du sud-est; par conséquent ils se multiplient dans les déserts de l'Arabie. — 2. *Gêb, gôb* ou *gôbay*, ἀκρίς, *bruchus, locusta*, sans rien qui indique une espèce particulière. Is., XXXIII, 4; Am., VII, 1; Nah., III, 17. — 3. *Gâzâm*, de *gâzam*, « couper », κάμπη, *eruca*, « chenille », probablement la sauterelle encore à l'état de larve, comme l'indique la place qu'elle occupe dans l'énumération de Joel, I, 4; II, 25; Am., IV, 9. — 4. *Ḥâgâb*, ἀκρίς, *locusta*, sauterelle comestible et sauteuse. Lev., XI, 22; Num., XIII, 33; Is., XL, 22; Eccle., XII, 5. — 5. *Ḥasîl*, « dévorante », βροῦχος, *bruchus*, Deut., XXVIII, 38; III Reg., VIII, 37; Ps. LXXVIII, 46; Is., XXXIII, 4; Jo., I, 4. — 6. *Ḥargôl*, ὀφιομάχης,

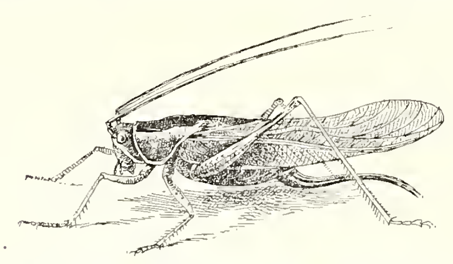
ophiomachus, sauterelle comestible, Lev., XI, 22, peut-être le *truxalis* (fig. 314). Les versions en font un insecte qui « combat les serpents ». Le *truxalis* est herbivore, comme les autres sauterelles. — 7. *Yélèq,* βροῦχος, *bruchus,* la sauterelle qui peut s'envoler. Nah., III, 16; Jer., LI, 27; Ps. CV, 34; Jo., I, 4; II, 25. — 8. *Sál'âm,* ἀττάκης, *attacus,* sauterelle comestible, Lev., XI, 22, probablement du genre *truxalis,* très commun en Palestine. — 9. *Ṣelâṣal,* « bourdonnant », le même que l'assyrien *ṣarṣaru,* sauterelle ravageuse. Deut., XXVIII, 42. Les versions l'identifient avec la nielle ou rouille du blé, ἐρισύβη, *rubigo.*

2° *La huitième plaie d'Égypte.* — Moïse annonça



314. — *Truxalis.*

la plaie des sauterelles (fig. 315) au pharaon en ces termes : « Elles couvriront la face de la terre et l'on ne pourra plus voir la terre; elles dévoreront le reste qui a échappé, ce que vous a laissé la grêle, et tous les arbres qui croissent dans vos champs; elles rempliront tes maisons, les maisons de tous tes serviteurs et celles de tous les Égyptiens. » Exod., X, 5, 6. Ces sauterelles vinrent en effet, amenées par le vent d'est, et bientôt il ne resta plus trace de verdure ni dans les champs ni sur les arbres. Ps. LXXVIII (LXXVII), 46; CV (CIV), 34; Sap., XVI, 9. Ensuite un violent vent d'ouest les rejeta dans la mer Rouge. Les invasions de sauterelles ne sont ni très fréquentes ni très désastreuses en Égypte. Cependant elles n'y sont pas étrangères.



315. — La sauterelle sur les monuments égyptiens.
D'après Wilkinson, *The Manners and Customs of the ancient Egyptians,* t. II, p. 113, fig. 369, n. 21.

Les anciens monuments prévoient que « les sauterelles aient organisé le pillage, » et les voyageurs ont souvent signalé leur apparition dans la vallée du Nil. Cf. Vigouroux, *La Bible,* t. II, p. 339, 340. Les insectes, portés par les vents, passent aisément les mers. Cf. Tite Live, XLII, 10. « Vingt-quatre heures d'un vent violent venant d'est sont plus que suffisantes pour faire lever les sauterelles des déserts qui s'étendent derrière les montagnes de Djedda et les pousser pardessus l'étroite mer Rouge. Ce vent les jette dans les plaines de l'Égypte, et surtout dans celles de la Basse Égypte et dans les environs de Memphis. » L. de Laborde, *Comment. géogr. de l'Exode,* Paris, 1841, p. 44. Le caractère surnaturel de l'invasion ressort de ce fait qu'elle se produisit et disparut sur l'ordre de Moïse, parlant au nom de Jéhovah; il faut ajouter que le désastre dépassa de beaucoup les limites ordinaires. Exod., X, 12-19. Le pharaon demanda à être débarrassé de « cette mort », *ham-mâvéṭ hazzéh,* c'est-à-dire de cette infection pestilentielle qu'apportent avec elles les sauterelles, surtout quand elles meurent sur place. Exod., X, 17. On peut juger de l'effet produit au dehors et dans les maisons mêmes par la description citée plus haut d'une invasion dans le Sahel, et par ces remarques de Pline, *H. N.,* XI, 35 : « Devenues grandes, elles volent avec un tel bruit d'ailes qu'on les prendrait pour des oiseaux; elles voilent le soleil, pendant que les populations regardent avec inquiétude, craignant



316. — Sauterelles et grenades offertes en tribut au roi d'Assyrie. Bas-relief de Koyoundjik.
D'après Layard, *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon,* 1853, p. 339.

qu'elles ne recouvrent leurs terres. Elles le peuvent en effet, et comme si c'était peu pour elles de franchir les mers, elles traversent d'immenses espaces, les couvrant d'une nuée fatale aux moissons, brûlant tout ce qu'elles touchent et rongeant de leur morsure tout ce qu'elles rencontrent, même les portes des maisons. » Les Arabes appellent les sauterelles *danahsah,* « qui cachent le soleil ».

3° *Les sauterelles comestibles.* — La Loi permet de manger quatre espèces de sauterelles, *'arbéh, ḥâgâb, ḥargôl* et *sál'âm.* Lev., XI, 22. On ne peut dire si cette énumération est exclusive ou si elle comprend les autres sauterelles désignées par des noms différents. Il est probable qu'on ne les mangeait que quand elles avaient atteint leur plein développement. La nourriture de saint Jean-Baptiste au désert se composait de sauterelles et de miel sauvage. Matth., III, 4; Marc., I, 6. Plusieurs

peuples anciens faisaient entrer les sauterelles dans leur alimentation. Cf. Hérodote, IV, 172; Diodore de Sicile, III, 29; Strabon, XVI, 772; Pline, *H. N.*, VI, 35. Saint Jérôme, *Adv. Jovin.*, II, 7, t. XXIII, col. 295, l'atteste pour les Orientaux et les Lybiens. Il est à croire qu'on mangeait aussi des sauterelles chez les Assyriens. Sur une des parois du palais de Sennachérib, à Koyoundjik, on voit représentés des porteurs de différents mets, sans doute destinés à la table royale, et entre autres des serviteurs qui tiennent en mains des brochettes de sauterelles (fig. 316). Sur les invasions de sauterelles en Chaldée, voir Olivier, *Voyage dans l'Empire othoman*, Paris, 1802-1807, t. II, p. 424-425; t. III, p. 441. En Grèce, on vendait des sauterelles au marché, cf. Aristophane, *Acharn.*, 1116, et on les employait en médecine. Cf. Dioscoride, II, 57. En Orient, on les trouve encore sur les marchés et on les mange de différentes manières. On les sèche au soleil, on les réduit en poudre qu'on mélange avec du lait, qu'on pétrit avec de la farine et dont on fait une pâte avec addition de beurre et de sel. D'autres fois, après leur avoir enlevé les pattes, les ailes et la tête, on les fait bouillir ou rôtir; leur goût rappelle alors celui de l'écrevisse. Cf. Pierotti, *La Palestine actuelle et la Palestine ancienne*, Paris, 1865, p. 75. En tous cas, c'est un aliment simple, sain, facile à recueillir et à préparer, à la portée des pauvres et de ceux qui, comme le précurseur, vivent au désert, et d'ailleurs agréable aux Orientaux. Lady Blunt, *Pèlerinage au Nedjed, berceau de la race arabe*, dans le *Tour du monde*, 1882, 1er sem., p. 62-63, raconte à ce sujet ce qui suit : « Les sauterelles sont devenues une partie de notre ordinaire de tous les jours... Après en avoir goûté sous plusieurs formes, nous en vînmes à conclure qu'elles étaient meilleures bouillies. On rejette leurs longues jambes, on les tient par les ailes et on les trempe dans du sel avant de les manger. Quant à la saveur de l'insecte, c'est une saveur végétale plutôt que celle de la viande ou du poisson; elle ne diffère pas trop de celle du blé vert qu'on mange en Angleterre. Pour nous, elle remplacerait les végétaux qui nous font défaut... Le matin est le moment favorable pour faire la chasse aux sauterelles; elles sont alors engourdies par le froid et leurs ailes mouillées par la rosée, ce qui les empêche de fuir. On les rencontre à cette heure-là groupées par centaines dans les buissons du désert. Il n'y a que la peine de les ramasser et de les mettre dans un sac ou dans une corbeille. Plus tard, le soleil sèche leurs ailes; elles sont plus difficiles à prendre, car elles ont assez d'intelligence pour se dérober aux poursuites. Leur vol est assez semblable à celui des mouches de mai; elles prennent le vent et savent se diriger comme le poisson... Elles dévorent tous les végétaux, et tous les animaux les dévorent à leur tour, alouettes du désert, outardes, corbeaux, faucons, buses... Les chameaux les mangent avec leur nourriture ordinaire, les levriers les happent au passage tout le long de la journée et en mangent autant qu'ils peuvent en attraper. Les nomades aussi en donnent souvent à leurs chevaux... Cette année un grand nombre de tribus n'ont eu à manger que des sauterelles et du lait de chameau, de sorte que si les sauterelles sont la perte du désert, elles compensent cet inconvénient en servant de nourriture à tous ses habitants. »

4° *Les sauterelles en Palestine.* — Les sauterelles sont indiquées à l'avance comme l'un des fléaux qui doit ravager les récoltes des Israélites infidèles. Deut., XXVIII, 38, 42. On priait au Temple pour que ce fléau fût écarté du pays. III Reg., VIII, 37; II Par., VI, 28; VII, 13. L'auteur des Proverbes, XXX, 27, observe que les sauterelles n'ont pas de roi et sortent par bandes. Amos, IV, 9, signale une invasion de sauterelles en Israël : jardins, vignes, figuiers, oliviers, tout a été dévoré et cependant les coupables ne se sont pas repentis. Le même prophète annonce une autre invasion pour le temps où le regain commence à pousser après la coupe du roi; les sauterelles achèveront de dévorer l'herbe de la terre. Am., VII, 1. Mais c'est le prophète Joël qui décrit avec le plus de détails les ravages des sauterelles :

Ce qu'a laissé le *gâzâm* a été dévoré par l'*arbéh*,
Ce qu'a laissé l'*arbéh* a été dévoré par le *yéléq*,
Ce qu'a laissé le *yéléq* a été dévoré par le *ḥasil*.

« Car un peuple est venu fondre sur mon pays, peuple puissant et innombrable; ses dents sont des dents de lion et il a des mâchoires de lionne. Il a dévasté ma vigne et il a mis en morceaux mon figuier; il les a dépouillés de leur écorce et les a abattus; les rameaux sont devenus tout blancs... Les champs sont ravagés, le sol est dans le deuil, car le blé est détruit, le vin nouveau est à sec, l'huile languit. Les laboureurs sont confus, les vignerons se lamentent, à cause du froment et de l'orge; car la moisson des champs est anéantie. La vigne est desséchée et les figuiers languissent; grenadier, palmier, tous les arbres des champs sont desséchés. » Joël., I, 4-12. Le Seigneur cependant doit écarter le fléau.

Celui qui vient du septentrion, je l'éloignerai de vous
Et je le chasserai vers une terre aride et déserte,
L'avant-garde vers la mer orientale,
L'arrière-garde vers la mer occidentale;
Il s'en élèvera une infection...
Je vous compenserai les années dévorées par l'*arbéh*,
Le *yéléq*, le *ḥasil*, et le *gâzâm*,
Ma grande armée que j'avais envoyée sur vous.
Jo., II, 20-25.

Cf. Van Hoonacker, *Caractère littéraire des deux premiers chapitres de Joel*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 358-364. On remarquera que, sur les quatre espèces de sauterelles nommées par Joël, il n'y en a qu'une, l'*arbéh*, qui figure dans l'énumération du Lévitique, XI, 22. Le prophète suppose l'invasion des sauterelles venue par le nord du pays; elles vont être chassées au désert, vers le sud; mais l'invasion était si étendue que ses deux extrémités atteindront la mer Morte, à l'Orient, et la Méditerranée, à l'Occident, et que les sauterelles y périront. « Même de nos temps, dit saint Jérôme, *In Joel.*, II, t. XXV, col. 970, nous avons vu des troupes de sauterelles couvrir la terre de Judée... Puis, comme les rivages des deux mers étaient remplis de monceaux de sauterelles mortes, que les eaux avaient rejetées, leur pourriture et leur puanteur devinrent nuisibles au point d'infecter l'air et d'engendrer la peste pour les animaux et pour les hommes. » Le même Père, col. 955, constate que toute l'industrie humaine était incapable de résister au nombre et à la force des sauterelles. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 306-318.

5° *Les sauterelles dans les comparaisons.* — Les sauterelles sont de petite taille. Les explorateurs envoyés par Moïse en Chanaan reviennent en disant qu'auprès des habitants du pays, de la race des géants, eux-mêmes n'étaient que des sauterelles. Num., XIII, 33. Isaïe, XL, 22, dit que devant Dieu les habitants de la terre sont comme des sauterelles. — Les sauterelles forment des multitudes innombrables. On leur compare les nombreux guerriers des Madianites, Jud., VI, 5; VII, 12, des Assyriens, Judith, II, 11, et des Chaldéens. Jer., XLVI, 23; Nah., III, 15. — A un moment donné, les sauterelles s'envolent; ainsi disparaîtront les défenseurs de Ninive :

La sauterelle ouvre ses ailes et s'envole :
Tes gardes sont comme la sauterelle
Et tes chefs comme un amas de jeunes sauterelles;
Elles se posent sur les haies en un jour froid;
Dès que le soleil paraît, elles fuient,
Et l'on ne connaît plus leur séjour : où sont-elles? Nah., III, 16-17.

Le froid de la nuit engourdit les sauterelles; elles cherchent un abri dans les buissons, puis, réchauffées par les rayons du soleil, prennent leur vol et disparaissent. Cf. S. Jérôme, *In Naum*, III, t. XXV, col. 1268, 1269. « Les bandes d'acridiens voyagent ainsi, tout le jour, à la surface du sol, dévorant la végétation qu'ils rencontrent. Ils s'arrêtent le soir, pour reprendre leur course au matin, dès que les rayons du soleil ont recommencé à réchauffer la terre. » Dastre, *Les sauterelles*, p. 705. Le malheureux est « emporté comme la sauterelle » que le vent pourchasse d'un lieu à un autre. Ps. CIX (CVIII), 23. — La sauterelle ravage tout; ainsi sera ravagé tout ce que possède Assur :

Votre butin sera ramassé comme ramasse la sauterelle,
On se précipitera dessus comme un essaim de sauterelles.
Is., XXXIII, 4.

— Dans l'Ecclésiaste, XII, 5, la sauterelle qui devient pesante, qui s'engraisse et ne peut plus beaucoup se mouvoir, figure le vieillard qui s'alourdit avec le temps. — Le cheval bondit comme la sauterelle. Job, XXXIX, 20. Jéhovah doit remplir Babylone d'ennemis comme de sauterelles et lancer contre elle les chevaux comme des sauterelles hérissées. Jer., LI, 14, 27. Saint Jean voit sortir du puits de l'abîme des sauterelles qui ressemblent à des chevaux. Apoc., IX, 3, 7. Le prophète Joël, décrivant les ennemis sous la figure de sauterelles envahissantes, en fait cette autre peinture qui résume tous les traits précédents :

Le pays est comme un jardin d'Éden devant lui,
Et derrière lui c'est un désert affreux.
Rien ne lui échappe; on les prendrait pour des chevaux
Et ils courent comme des cavaliers.
On entend comme un bruit de chars
Quand ils bondissent sur le sommet des montagnes,
C'est comme le bruit de la flamme qui dévore le chaume;
C'est comme un peuple robuste rangé en bataille...
Ils escaladent la muraille comme des hommes de guerre,
Ils marchent chacun devant soi, sans s'écarter de la route.
Ils ne se poussent point les uns les autres,
Chacun suit son chemin,
Ils se précipitent au travers des traits
Et ne rompent point leurs rangs.
Ils se répandent dans la ville,
S'élancent sur les murs, entrent dans les maisons,
Pénètrent par les fenêtres, comme le voleur. Jo., II, 3-9.

La comparaison de la sauterelle avec le cheval est doublement justifiée, par la vive allure des deux animaux et par la similitude que présentent leurs têtes. Saint Jérôme, *In Joel.*, II, t. XXX, col. 964, dit à propos de cette description : « Nous avons vu cela récemment dans cette province. Quand arrivent les bataillons de sauterelles, occupant l'atmosphère entre le ciel et la terre, elles volent dans un tel ordre, par la volonté de Dieu qui leur commande, que, pareilles à ces petites pierres dont les artisans font des pavages, elles se tiennent à leur place sans s'écarter de l'épaisseur d'un ongle, pour ainsi dire... Rien n'est impraticable aux sauterelles : champs, guérets, arbres, villes, maisons, chambres retirées, elles pénètrent partout. »

6° *Béhémoth et les sauterelles.* — On sait que les anciens commentateurs n'ont pas pu identifier le *behêmôṭ* de Job, XL, 10-19. Voir BÉHÉMOTH, t. I, col. 1551. Bochart, *Hierozoicon*, Leipzig, 1793, t. II, p. 754, fut le premier, au XVII[e] siècle, à y reconnaître l'hippopotame et son identification a été adoptée depuis lors par les interprètes de Job. Les commentateurs égyptiens, qui connaissaient les hippopotames, n'avaient pas eu l'idée de ce rapprochement. Cf. Origène, *Cont. Cels.*, t. XII, col. 1048; S. Athanase, *Fragm. in Job*, t. XXVII, col. 1348; Olympiodore, t. XCIII, col. 424. Les commentateurs syriens, Jacques d'Édesse, au VII[e] siècle, Jacques Bar Salibi, au XI[e], et Bar-Hébræus, au XII[e], ont identifié à tort *behêmôṭ* et la sauterelle. Voir E. Nau, « *Behemoth* » *ou* « *la sauterelle* » *dans la tradition syriaque* dans la *Revue sémitique*, Paris, 1903, p. 73-74.

H. LESÊTRE.

1. SAUVEUR (grec : Σωτήρ), celui qui sauve. Le nom de Jésus signifie « sauveur ». Voir JÉSUS, t. III, col. 1424. Le Nouveau Testament l'appelle souvent σωτήρ. Le latin classique n'avait pas de terme correspondant. *Hoc quantum est?* dit Cicéron, *In Verr.*, II, 63. *Ita magnum ut latino uno verbo exprimi non possit. Is est nimirum* σωτήρ, *qui salutem dedit.* Les premiers chrétiens traduisirent le mot par *Salvator*. Les Grecs l'appliquaient aux dieux, aux rois, aux grands hommes qui avaient été les bienfaiteurs de leur patrie. Les Apôtres l'appliquèrent à Dieu, Luc., I, 47, etc., et spécialement à Notre-Seigneur, l'auteur de notre salut par la rédemption. Luc., II, 11; Joa., IV, 42; Act., V, 31; XIII, 23; II Tim., I, 10; Tit., I, 4; II, 13; III, 6; I Joa., IV, 14; II Pet., I, 11; II, 20; III, 2; IV; Phil., III, 20; Eph., III, 23. Voir RÉDEMPTION, col. 1007.

2. SAUVEUR DU MONDE, titre donné par le pharaon à Joseph, fils de Jacob, en Égypte, *Ṣafenaṭ pa'enêaḥ*. Gen., XLI, 45. Voir JOSEPH 1, t. III, col. 1868. La Vulgate a traduit *Salvator mundi*. Le titre égyptien signifie littéralement « celui qui approvisionne (soutient) la vie ».

SAVÉ [VALLÉE DE] (hébreu : *'ēmeq Šâvêh;* Septante : τὴν κοιλάδα τοῦ Σαβύ), partie supérieure de la vallée orientale de Salem ou Jérusalem, appelée aussi « vallée du roi ». Gen., XIV, 17. Voir SALEM 1, col. 1371. On retrouve ce dernier nom de « vallée du roi » dans II Sam. (Reg.), XVIII, 18, où il est raconté qu'Absalom s'y fit élever un *yad* (Vulgate : *titulus*). D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, X, 3, ce *yad* était à deux stades de Jérusalem. Le tombeau connu aujourd'hui sous le nom de tombeau d'Absalom, voir t. I, col. 98, n'est pas authentique. Voir MAIN D'ABSALOM, t. IV, col. 585.

SAVÉ CARIATHAÏM (hébreu : *Šâvêh Kiryâṭaïm;* Septante : ἐν Σαυὴ τῇ πόλει), localité où Chodorlahomor battit les Émim. Gen., XIV, 5. D'après plusieurs, ces mots désignent une plaine qui tirait son nom de la ville de Cariathaïm, dans le pays de Moab. Jer., XLVIII, 1, 2, 3; Ezech., XXV, 9. On l'identifie avec *el-Kareiyat*, entre Dibon et Madaba. Voir CARIATHAÏM 1, t. II, col. 270, 271.

SAVEUR (hébreu : *ta'am;* Septante : γεῦμα; Vulgate : *sapor*), impression produite sur le palais par les substances que l'on mange ou que l'on boit. — Le jus d'une herbe insipide n'a pas de saveur. Job, VI, 6. — La manne avait la saveur d'un gâteau à l'huile. Num., XI, 8. Elle était appropriée à tous les goûts, γεῦσις, soit qu'elle eût des saveurs différentes selon les goûts de chacun, soit plutôt parce que sa saveur tenait lieu de toutes celles qu'on aurait pu souhaiter. Sap., XVI, 20. — Moab a gardé sa saveur, comme un vin resté sur sa lie, c'est-à-dire il n'a pas émigré de son pays primitif et a toujours conservé son caractère originel. Jer., XLVIII, 11.

H. LESÊTRE.

1. SCANDALE (hébreu : *mikšôl, nègêf;* Septante : σκάνδαλον, Vulgate : *offendiculum, scandalum*), obstacle pouvant causer la chute de quelqu'un.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° Au sens physique, la loi défend de mettre devant l'aveugle le scandale, la petite pierre qui le ferait tomber. Lev., XIX, 14. De là vient qu'au sens moral on appelle « pierre de scandale » tout acte propre à faire tomber le prochain dans le mal. Voir PIERRE, col. 418. — Les fils de Béan plaçaient sur le chemin des obstacles et des embûches

pour faire tomber les Juifs. I Mach., v, 4. — 2° Au sens moral, Jéhovah est pour les deux maisons d'Israël une pierre d'achoppement, πρόσκομμα, *lapis offensionis,* et un rocher de scandale, πτῶμα, *scandalum,* Is., VIII, 14, c'est-à-dire que les événements qu'il permet deviennent pour les Israélites, par leur faute, une occasion de chute. Il veut que, pour le retour, on enlève les obstacles, σκῶλα, *offendicula,* du chemin de son peuple. Is., LVII, 14. Jérémie, VI, 21, dit aussi que Dieu met devant son peuple une pierre d'achoppement, ἀσθένεια, *ruina.* Dieu, pour éprouver le juste, met devant lui le scandale, βάσανος, *offendiculum.* Ezech., III, 20. Les idoles sont un scandale, κόλασις, *scandalum.* Ezech., XIV, 3, 7. Il en est de même de l'iniquité, κόλασις, *ruina,* Ezech., XVIII, 30, et des lévites infidèles à leur devoir. Ezech., XLIV, 12. Les prêtres prévaricateurs ont fait trébucher les Israélites contre la Loi. Mal., II, 8. Mais il n'y a point de scandale pour ceux qui aiment la Loi. Ps. CXIX (CXVIII), 165. — 3° Les versions appellent encore « scandale » la parole calomniatrice, *dŏfî,* Ps. L (XLIX), 20, et surtout le *môqêš,* ou piége qui fait tomber dans le mal. Voir PIÈGE, col. 356. Les Égyptiens donnaient ce nom à Moïse, à cause des plaies qu'il déchaînait contre eux. Exod., X, 7. Les Chananéens devaient être une occasion de chute pour les Israélites. Exod., XXIII, 33. Saül donna Michol à David, afin qu'elle devînt l'occasion de sa ruine par les Philistins. I Reg., XVIII, 21. Les idoles sont un piége scandaleux pour les Israélites. Ps. CVI (CV), 36. On souhaite que les persécuteurs trouvent une cause de ruine à leur table même. Ps. LXIX (LXVIII), 23.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — Il y a différentes sortes de scandales, selon la cause qui les produit. 1° Certains scandales sont inspirés par la malice de leurs auteurs. Notre-Seigneur maudit ceux qui scandalisent les petits, en les éloignant de Dieu et en les portant au mal. Matth., XVIII, 6; Marc., IX, 41; Luc., XVII, 2. Les scandales du monde sont nécessaires, en ce sens qu'il est impossible qu'ils n'arrivent pas. Notre-Seigneur maudit le monde à ce sujet. Matth., XVIII, 7; Luc., XVII, 1. A la fin du monde, les anges feront disparaître ces scandales et leurs auteurs. Matth., XIII, 41. Saint Jean signale à Pergame des corrupteurs qui renouvellent les scandales de Balaam et de Balac. Apoc., II, 14. — 2° Il y a des scandales qui peuvent être donnés sans mauvaise intention. Le Sauveur veut que si le pied, la main ou l'œil scandalisent, on les sacrifie sans hésiter. Matth., V, 29, 30; XVIII, 8, 9; Marc IX, 42-46. C'est dire qu'il faut renoncer aux choses et aux personnes auxquelles on est le plus attaché, si l'on y trouve une excitation au péché. Pour ne pas causer de scandale, Notre-Seigneur fait un miracle permettant à Pierre de payer en son nom le tribut du Temple. Matth., XVII, 26. Il prédit à ses Apôtres les persécutions, afin qu'ils ne soient pas scandalisés quand elles se déchaîneront. Joa., XVI, 1. Saint Paul recommande de se priver de certains aliments dont les frères pourraient se scandaliser, Rom., XIV, 21; I Cor., VIII, 13, car lui-même est tourmenté quand quelqu'un se scandalise. II Cor., XI, 29. Aussi défend-il au chrétien de rien faire qui scandalise son frère. Rom., XIV, 13. D'ailleurs celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a pas de scandale en lui, I Joa., II, 10, il ne donne ni ne subit le scandale. A Pierre, qui le dissuadait de songer à sa passion, Jésus dit sévèrement : « Tu m'es un scandale. » Matth., XVI, 23. Pierre ne croyait pas mal parler et, d'autre part, le Sauveur ne pouvait pas se scandaliser, mais, en cette circonstance, il importait de redresser vivement une idée fausse. — 3° Les scandales proviennent parfois de la faiblesse des témoins. Notre-Seigneur était venu au monde pour la chute et la résurrection d'un grand nombre et pour devenir un signe en butte à la contradiction. Luc., II, 34. Aussi il déclare heureux ceux qui ne seront pas scandalisés à son sujet, Matth., XI, 6; Luc., VII, 23, c'est-à-dire ceux qui ne trouveront pas dans sa conduite et dans ses humiliations des prétextes pour ne point croire en lui. Quand vient la persécution, ceux-là se scandalisent et s'éloignent, en qui la parole de Dieu n'a pas pris racine. Matth., XIII, 21; Marc., IV, 17. Cf. Matth., XXIV, 10. Le Sauveur prédit à ses Apôtres qu'ils seraient scandalisés à cause de sa passion. Matth., XXVI, 31; Marc., XIV, 17. Pierre se fit fort d'échapper au scandale, Matth., XXVI, 33; Marc., XIV, 29; mais il fut aussi faible que les autres. — 4° Enfin, il y a d'autres scandales qui n'existent que par la malice de ceux qui se scandalisent. Les gens de Nazareth se firent de Jésus une pierre de scandale. Matth., XIII, 57; Marc., VI, 3. Les pharisiens et les Juifs se scandalisaient des paroles du Sauveur. Matth., XV, 12; Joa., VI, 62. La croix devint un scandale pour les Juifs. I Cor., I, 23; Gal., V, 11. Jésus-Christ, pierre fondamentale de l'édifice du salut, est pour les incrédules une pierre de scandale. I Pet., II, 8.

H. LESÈTRE.

2. SCANDALE (MONT DU). IV Reg., XXIII, 13. Voir OFFENSE (MONT DE L'), t. IV, col. 1758.

SCARABÉE, coléoptère de la famille des lamellicornes, ayant un corps ovoïde et convexe, de courtes antennes, de grandes élytres recouvrant les ailes, et pouvant marcher sur la terre ou voler d'un endroit à un autre. — Le scarabée était célèbre chez les Égyptiens, pour une raison tout accidentelle. On adorait le soleil sous différents noms, entre autres sous celui de *Khopri,* « celui qui est ». Or le nom du scarabée, était *khopirrou.* La similitude du nom amena les Égyptiens à représenter le soleil avec la figure d'un scarabée. Tantôt l'insecte figure dans le disque même du soleil, tantôt il sert de tête au dieu Khopri monté sur sa barque. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 103, 139. — Les conditions climatériques de la Palestine sont très favorables aux scarabées. On en a décrit plus de quatre cents espèces, dont quelques-unes, comme les *buprestidæ,* sont remarquables par leur brillant éclat métallique. Quelques-uns ont pensé que le scarabée était désigné en hébreu par le mot *ḥargôl.* Lev., XI, 21. Mais ce nom est celui de la sauterelle qu'il est permis de manger, ce qui ne saurait s'appliquer au scarabée. En réalité, le scarabée n'est pas nommé dans la Bible.

H. LESÈTRE.

SCEAU (hébreu : *ḥôṭâm, ḥôṭéméṭ, ṭabbaʿaṭ;* Septante : σφραγίς, ἀποσφράγισμα, δακτύλιος; Vulgate : *annulus, signaculum;* et dans l'Apocalypse *sigillum*), objet en forme d'anneau ou de plaque, de cylindre, de rouleau, portant ou non une pierre précieuse avec ou sans inscription. A cause de la pierre gravée en creux on l'appelle encore intaille. Voir ANNEAU, t. I, fig. 152, 154, 155, 156, col. 634-635.



317. — Sceau en cornaline saphirine de Ḥananyahû, fils de 'Azaryahû. Dans une couronne ovale de grenades. Ellipsoïde bombé. Trouvé à Jérusalem par M. Clermont-Ganneau. *Journal asiatique,* 1883, t. I, p. 129.

I. MATIÈRE, FORME, EMPLOI. — Les sceaux des pays bibliques étaient en or, en argent, en bronze, en marbre, en cornaline (fig. 317), calcédoine, cristal de roche, etc., et même en bois. Ils avaient plusieurs formes, ronde, ellipsoïde bombée, scarabéoïde (fig. 318) percée ou non, ou très peu allongée, cylindrique, conoïde, octogonale, etc. L'anneau se portait à l'index de la main

droite. Jer., XXII, 24. Le pharaon le retire du sien pour le mettre à celui de Joseph. Jer., XLI, 42. Assuérus en fait autant pour Aman et pour Mardochée. Esth., III, 10, 12; VIII, 2, 10. Il se portait aussi au cou suspendu à un cordon ou à une chaîne et reposait sur le cœur ou sur le bras. Cant., VIII, 6. C'est l'objet que Thamar réclame à Juda comme gage de sa propre donation, Gen., XXXVIII, 18, 25, et elle le veut attaché à l'*armilla*, c'est-à-dire au cordon comme le portent encore les Arabes. Voir Bijou, t. I, col. 1907.



318. — Sceau de Karouzi. Hématite en forme de scarabée. D'après M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, 1868, p. 125.

II. Légende. — Chaque sceau portait une légende. Elle était gravée en une ligne ou plusieurs lignes séparées par un double trait et aprés chaque mot on mettait un point. L'alphabet employé pour les intailles hébraïques est l'alphabet archaïque dérivé du phénicien ou l'alphabet carré dérivé de l'araméen. Le cachet á double légende sur deux faces servait peut-être aux usages civils et religieux, suivant le besoin et comme le semble indiquer la nature du sujet figuré. Le fait d'avoir un sceau prouve qu'on avait peu l'habitude d'écrire. Les Orientaux illettrés sont de nos jours dans le même cas. Il y a plusieurs sortes de légendes, avec ou sans le *lamed* : 1° Celle avec le nom pur et simple, t. I, fig. 387, col. 1315. 2° Avec le nom accompagné du patronymique (voir t. III, fig. 68, col. 310) ou du nom du mari. 3° Avec le nom pur et simple ou le nom avec le patronymique (voir t. III, fig. 68, col. 310) précédé du lamed d'appartenance (voir t. III, fig. 69, col. 310). 4° Avec le nom suivi du mot hébreu *'ébéd*, serviteur (voir t. III, fig. 66, col. 310). Cette formule vise moins un individu de condition servile qu'un personnage parfois fort important. 5° Avec le nom précédé du mot « sceau », formule spécialement araméo-perse. 6° Avec le nom précédé de « á la mémoire de » suivi du nom propre : formule vraisemblablement israélite. Quelquefois elle peut être mise pour « au nom de » et c'est alors une formule de délégation. 7° Avec l'indication de la fonction par exemple, scribe (voir t. I, fig. 125, col. 518), juge. 8° Avec une formule de prière, une devise, une exclamation.

III. Gravures. — Elles représentent des caractères, des symboles, des mythes, des astres, des animaux de toutes sortes et en toutes positions, en général avec beaucoup de symétrie. Il y avait des types consacrés, adoptés dans certaines contrées et á certaines époques qui se reproduisaient continuellement. Une divinité ou une cérémonie sert de théme ordinaire en dehors d'Israël. Les Héthéens introduisent quelques éléments nouveaux; les Kassites réduisent la gravure à un seul personnage et y joignent une longue dédicace á la divinité; les Sémites développent l'art de la glyptique, chacun suivant son genre particulier. Par exemple le sceau d'Hananyahu représente la palmette phénicienne (t. III, fig. 67, col. 310), celui de Raphati (fig. 319) un lion. Le sens de ces symboles est inconnu et on ne peut assurer la vérité des explications avancées par les rabbins. Les Arabes, les Persans et les Hébreux ont imprimé leurs sceaux avec une espèce de couleur blanche, avec de la peinture ou de l'encre. Ezech., IX, 4. — Pour corroborer l'empreinte du sceau le possesseur ajoutait parfois la marque de son ongle sur les contrats assyro-babyloniens, écrits sur des briques non cuites. Voir Contrat, t. II, col. 930. — Pour divers sceaux orientaux, voir aussi t. II, fig. 182, col. 528 (Chamosiḫi); t. V, fig. 35, col. 180 (Phadaïa); fig. 152, col. 577 (empreintes d'estampilles royales).



319. — Sceau de Raphati.

IV. Usage. — Le sceau était très fréquemment employé en Orient. On en a retrouvé par centaines en Babylonie, en Assyrie, en Égypte, en Perse. — En Palestine, le sceau est le gage de la fidélité du peuple à l'alliance divine, alors il est apposé par les prêtres. II Esd., IX, 38. Beaucoup avaient le leur. Cf. Exod., XXXV, 22. On les gravait avec beaucoup de soin. Eccli., XXXVIII, 28. Hérodote, I, 195, nous dit que chaque Babylonien devait avoir son bâton et son sceau. Reste á savoir si ce sceau n'était pas un talisman dans certains cas, comme chez les Arabes et les Persans d'aujourd'hui. On voit, Exod., XXXV, 22, les hommes et peut-être les femmes offrir leurs anneaux pour exécuter l'œuvre du tabernacle. Cependant il ne paraît pas que la généralité des femmes en aient usé en Palestine avant la captivité de Babylone. Mais c'est un des ornements que Dieu enlève aux filles de Sion dans leur luxe. Is., III, 21. Comme exemple de sceau appartenant á des femmes on peut citer celui d'Abigaïl, femme de 'Asyahou (t. III, fig. 69, col. 310).

Nous en avons de presque toutes les époques. L'époque des rois d'Ur est celle qui nous fournit le plus de cachets datés. Les cylindres datés deviennent rares aprés la première dynastie babylonienne. Quelques cylindres ou intailles portent en eux-mêmes la précieuse indication de l'époque á laquelle ils furent gravés. Tels contiennent le nom d'un prince, roi ou patesi et doivent être des cylindres royaux. Leur origine peut nous être connue par les emblèmes ou les personnages dont ils sont ornés. — C'est un signe de royauté, Esth., III, 10, 12, d'investiture; Joseph, Gen., XLI, 42, Aman, Mardochée le reçoivent. Esth., VIII, 2, 8, 10. Cf. Cant., VIII, 6; I Math., VI, 15; XV, 22. — C'est une preuve de possession, Jer., XXXII, 24; dans les contrats civils on faisait ordinairement deux originaux; l'un demeurait ouvert et conservé par celui au profit duquel était le contrat; l'autre était scellé et mis en dépôt dans un lieu public comme le temple. Jérémie le remet á un de ses disciples. Jer., XXXII, 10, 14. — Si une contestation s'élevait, on l'ouvrait et la teneur de l'acte tranchait le différend. Certains contrats sont signés par un grand nombre de témoins et des plus hauts rangs. L'un d'entre eux est signé par seize personnes dont la plus importante est le roi. D'après le Talmud, *Le Talmud de Jérusalem*, traduct. Schwab, t. V, p. 295-296; t. XI, p. 197, les cachets servaient á distinguer des offrandes faites au temple et garantissaient leur identité. Le sceau, en effet, servait á sceller les documents officiels pour en confirmer l'authenticité. Esth., III, 12; Dan., VI, 17. Jézabel écrit et scelle au nom du roi. III Reg., XXI, 8. Isaïe, VIII, 17, sur l'ordre de Dieu enveloppe, attache et scelle le livre des prédictions. Daniel, XII, 4, reçoit le même ordre afin que personne ne puisse ni lire ni falsifier le contenu de la prédiction jusqu'à son accomplissement ou au temps marqué.

On ne pouvait s'opposer, en Perse, à l'exécution d'un document scellé. Les ordres de Mardochée scellés du sceau royal détruisent ceux d'Aman, venus aussi un peu avant au nom du roi. Esth., VIII, 10. Les prêtres de Bel prièrent le roi de sceller de son anneau la porte du temple de leur dieu. Dan., XIV, 10. Tout objet scellé devient inviolable : telle est la fontaine scellée, Cant., IV, 12; la fosse aux lions oú est enfermé Daniel, VI, 17. Le tombeau du Christ, Math., XVII, 66, est scellé par le sanhédrin pour empêcher l'enlèvement du corps. Des

empreintes de sceaux ont été aussi relevées sur des objets de différente nature, par exemple, sur des anses d'amphore, sur des coupes de bronze, sur un gouvernail de bronze, sur une rame autour de laquelle s'enroule un dauphin.

L'importance attachée au sceau nous est prouvée par Aggée, II, 24. Dieu, dit le prophète, gardera Zorobabel comme un sceau (*ḥôtêm*). Dans le Cantique, VIII, 6, l'époux demandant à son épouse un attachement inébranlable lui dit : « Mets-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras. » Dans Jérémie, XXII, 24, le Seigneur dit qu'il rejettera Joachim, même s'il s'attachait à lui comme un anneau s'attache au doigt.

V. SCIENCE DES SCEAUX. — Multiples sont les renseignements fournis par les sceaux. La paléographie, l'onomastique, la mythologie, la philologie, l'art de la gravure, le symbolisme, l'histoire et la géographie sont éclairés par les légendes ou leur représentation. La forme et la matière des sceaux doivent être étudiées attentivement, parce qu'elles nous donnent un critérium pour préciser leur âge ou leur origine. C'est ainsi que, d'après les sceaux assyriens, M. Menant partage l'histoire antique de l'Asie occidentale en trois périodes : la première commence 2 200 ans avant notre ère, la seconde 1 100 ans avant J.-C.; la troisième l'an 600. La plupart des noms sémitiques étant formés de noms divins nous avons par là le moyen de retrouver l'origine du possesseur, exception faite pour ceux où entrent les divinités d'une nature générale. L'analogie de détails extérieurs comme le style de la gravure servent alors de guide. Les sceaux araméens découverts dans les fondements du palais de Khorsabad ont fait retrouver les origines de l'écriture carrée. Ces sceaux remontent au VIIIe siècle avant J.-C. A cette époque les sceaux araméens ou hébraïques sont encore presque identiques aux phéniciens. Le sceau araméen ayant pour légende « A Hadraqia', fils de Horbad » est un des plus anciens monuments de l'écriture araméenne remontant au VIIe ou VIIIe siècle avant notre ère. Il est en calcédoine et appartient au British Museum (fig. 320). Un personnage debout en costume assyrien y est représenté. L'inscription prouve qu'à cette époque l'écriture phénicienne et l'écriture araméenne étaient identiques. Sur l'emplacement de l'ancienne Mageddo, le *Palästina-Verein* a trouvé un sceau datant probablement de Jéroboam II, roi d'Israël, c'est-à-dire du VIIIe siècle avant J.-C. Il a pour légende : « A Schema, serviteur de Jéroboam. »



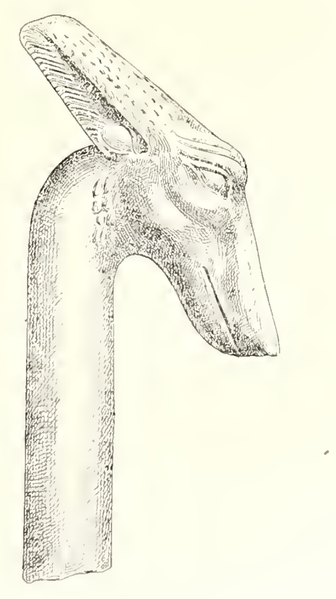
320. — Sceau de Hadraqia. D'après M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1868, p. 120.

VI. COMPARAISONS ET SYMBOLES. — Au sens symbolique le mot sceau revient fréquemment sous la forme de nom, d'adjectif ou de verbe. Job montre à Baldad les étoiles enfermées par Dieu comme sous un sceau. Job, IX, 7. Ailleurs il nous dit que Dieu a scellé ses offenses. Job, XIV, 17. Il compare, XXXVIII, 14, la formation de la terre sous la main divine à de l'argile qui reçoit l'empreinte du sceau. Au Cantique, IV, 22, l'épouse est comparée à une fontaine scellée. Un enchassement d'or embellit un sceau comme un concert embellit un festin où l'on boit du vin. Eccli., XXXII, 7-8. Les sceaux sont un butin offert au Seigneur. Num., XXXI, 50. Dans Ézéchiel, IX, 4, 6, Dieu fait marquer du Thau comme d'un signe ceux qui lui sont restés fidèles. Pour le Psalmiste, IV, 7, la lumière du visage divin s'imprimant sur nous est comparée à un sceau. Il est employé pour symboliser l'incompréhensibilité des visions. Is., XXIX, 11; Deut., XXXII, 34; Dan., IX, 4, 9; Apoc., V, 1, 5, 9; VI, 1. Dans saint Paul la circoncision est le sceau de l'alliance, Rom., IV, 11; la fondation de l'Église sur la doctrine apostolique est sûre puisqu'elle est munie du sceau de Dieu. II Tim., II, 19. Dieu nous marque par sa grâce comme d'un sceau. II Cor., I, 22; Eph., I, 13; IV, 30; I Cor., IX, 2.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — A.-J. Corbierre, *Catalogue des sceaux orientaux*, dans la *Revue de sigillographie*, 1910; Babelon, *Manuel d'archéologie orientale*, in-12, Paris, 1886; Clermont-Ganneau, *Le Journal asiatique*, an 1883 et 1885; M.-L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux du musée Guimet*, Paris, 1909; Id., *La glyptique de Sumer et d'Akkad*, Paris, 1909; de Clercq, *Catalogue de la collection de Clercq*, 2 in-f°, 1886-1890; M. de Vogüé, *Melanges d'archéologie orientale*, in-8°, Paris, 1868; de Sarzec et Heuzey, *Découvertes en Chaldée*, 1885; J. Menant, *Recherches sur la glyptique orientale*, 2 in-8°, Paris, 1883-1886, 3e série; S. Reinach, *Chroniques d'Orient*, 2 in-8°, 1896; Ward, *Cylinders and other oriental seals in the library of P. Morgan*, New-York, 1909; Levy, *Siegel und Gemmen mit aramäischen, phönizischen, althebräischen Inschriften*, in-8°, Breslau, 1867; Low, *Graphische Requisiten und Erzeugnisse bei den Juden*, Leipzig, 1870; G. A. Seyler, *Geschichte der Siegel*, in-8°, Leipzig, 1894.

CORBIERRE.

SCEPTRE (hébreu : *šêbêṭ;* Septante : σκῆπτρον, ῥάβδος; Vulgate : *sceptrum, virga*), l'un des insignes du pouvoir royal. Le sceptre était originairement un bâton de commandement, que l'on décora de différentes manières à l'usage des rois. Voir BATON, t. I, col. 1509.



321. — Sceptre égyptien. Bibliothèque nationale.

1° *Au sens propre.* — Le roi Assuérus sur son trône tient en main un sceptre d'or, qu'il incline et fait toucher à ceux qui sont l'objet de sa faveur. Esth., VIII, 4; XV, 14. Les rois aiment les trônes et les sceptres. Sap., VI, 22. — Baruch, VI, 13, parle de divinités babyloniennes tenant un sceptre en main, bien que totalement impuissantes.

2° *Au sens figuré.* — Le sceptre est pris pour la puissance même dont il est le symbole. Un sceptre est

attribué à Dieu. Ps. XLV (XLIV), 7; Esth., XIV, 11; Ezech., XX, 37. — Le sceptre symbolise la primauté de la tribu de Juda, Gen., XLIX, 10 (voir JUDA 6, t. III, col. 1770); Num., XXIV, 17; l'autorité de Joseph sur toute l'Égypte, Sap., X, 14, et les différents pouvoirs que Dieu abaissera, parce qu'ils sont ennemis de son peuple. Is., IX, 4; Ezech., XIX, 11, 14; XXX, 18; Hab., III, 14; Zach., X, 11; Eccli., XXXV, 23. Les rois d'Égypte, dont le sceptre est ainsi menacé par Dieu, aimaient à porter cet insigne de la puissance souveraine. La Bibliothèque nationale conserve un sceptre égyptien (fig. 321) en terre vernissée et très soigneusement travaillé. — Le sceptre de fer, Ps. II, 9, est le symbole d'un pouvoir exercé durement.

H. LESÊTRE.

SCEVA (Nouveau Testament : Σκευᾶς), grand-prêtre (ἀρχιερεύς) juif, dont les sept fils essayèrent d'exorciser les démons à Éphèse au nom de Jésus. Act., XIX, 14. Ce fut sans succès. Un des possédés leur répondit : « Je connais Jésus et je connais Paul, mais vous, qui êtes-vous? » et il chassa deux d'entre eux nus et blessés de la maison. Cet événement produisit une grande impression. On apporta à l'Apôtre des livres magiques, d'une valeur de 50 000 drachmes (environ 45 000 francs), et on les livra aux flammes. Act., XIX, 14-19. Voir MAGIE, t. IV, col. 567.

SCHAFIR, ville. Mich., I, 11. Voir SAPHIR 2.

SCHALLÉKETH (hébreu : *Šallékêṭ;* Septante : ἡ πύλη παστοφορίου; Vulgate : *porta quæ ducit* [*ad viam ascensionis*], une des portes du Temple de Jérusalem. I Par., XXVI, 16. Elle était placée à l'ouest de la cour extérieure, derrière l'édifice du temple proprement dit, là où est aujourd'hui *Bâb es-Silsiléh.* Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1355.

SCHANZ Paul, théologien catholique allemand, né le 4 mars 1841 à Horb dans le Wurtemberg, mort à Tubingue le 1er juin 1905. Après avoir commencé ses études classiques dans sa ville natale, il les acheva à Rottweil; puis il suivit les cours de philosophie et de théologie à l'université de Tubingue, où il conquit le grade de docteur avec un grand succès. Le 10 août 1866, il fut ordonné prêtre à Rottenbourg. Après quelques mois de vicariat à Schramberg, il fut appelé, en 1867, à l'internat théologique de Tubingue, comme répétiteur de mathématiques. En octobre 1870, il passa au gymnase supérieur de Rottweil, avec le titre de professeur de mathématiques et de sciences naturelles. Le 21 janvier 1876, il fut chargé d'enseigner l'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté catholique de l'université de Tubingue, en remplacement de son maître Aberle; enfin, au printemps de 1883, il échangea sa chaire d'Écriture sainte contre celle de dogme, où il succéda à Kuhn. Durant l'année scolaire 1899-1900, il remplit les fonctions de recteur de l'université de Tubingue. — Il a composé, sur les questions bibliques et en particulier sur les évangiles, plusieurs ouvrages remarquables, dans lesquels, tout en se conformant d'une manière très fidèle à la tradition, il adopte une méthode franchement scientifique. Nous citerons de lui : *Die Komposition des Matthäusevangeliums*, in-4°, Tubingue, 1877; *Das Alter des menschlichen Geschlechts*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1895; *Commentar über das Evangelium des heiligen Matthäus*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1879; *Commentar über das Evangelium des heil. Markus*, in-8°, Fribourg-en-Br., 1881; *Commentar über das Evangelium des heil. Lukas*, in-8°, Tubingue, 1883; *Commentar über das Evangelium des heil. Johannes*, in-8°, Tubingue, 1884-1885. Le Dr Schanz a aussi publié de nombreux articles scripturaires dans le *Literarischer Handweiser* de Munster-en-Westphalie, dans la *Literarische Rundschau* de Fribourg-en-Brisgau, dans la revue *Natur und Offenbarung*, et surtout dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue. — Voir A. Koch, *Zur Erinnerung an Paul von Schanz*, dans la *Theol. Quartalschrift*, 1906, p. 102-123; *Beilage zur (Münchener) allgemeinen Zeitung*, 15 juin 1905, et aussi *Reden gehalten am 3 Juli 1905 anlässlich der Beisetzung der sterblichen Hülle des hochw. H. Dr Paul von Schanz*, Stuttgart, in-8°, 1905.

L. FILLION.

SCHEAR JASUB (hébreu : *Šeʾâr Yâšûb;* Septante : ὁ καταλειφθεὶς Ἰασούβ; Vulgate : *qui derelictus est Jasub*), fils du prophète Isaïe, qui accompagna son père quand il alla à la rencontre du roi Achaz au champ du Foulon. Is., VII, 3. Voir CHAMP 3, t. II, col. 529. Ce nom était prophétique, comme devait l'être celui de son frère, *Maher-schalal-khasch-baz* (t. IV, col. 577); il annonçait par sa signification : « le reste reviendra ou se convertira », que Juda, après avoir été frappé et captif pour ses péchés, aurait un reste qui reviendrait à la terre de ses pères. Is., X, 20-22.

SCHEGG Pierre Jean, théologien catholique allemand, né le 6 juin 1815, dans la petite ville de Kaufbeuren en Bavière, mort à Munich, le 9 juillet 1885. Il fit ses études classiques à Kempten, puis il suivit les cours de philosophie et de théologie à Dillingen et à l'université de Munich, de 1832 à 1837. Il fut ordonné prêtre en 1838. Après avoir fait du ministère pastoral pendant quelques années, 1838-1842, il se lança dans l'enseignement exégétique et philologique, sous l'impulsion du Dr Haneberg (t. III, col. 416). En 1843, il fut nommé répétiteur pour l'exégèse biblique au lycée de Freising; il devint professeur titulaire en 1847. Il fut appelé à l'université de Wurtzbourg, en 1868, comme professeur d'exégèse pour le Nouveau Testament et de langues orientales. Quatre ans après, en 1872, on lui offrait, à la Faculté de théologie à Munich, la chaire d'Écriture sainte, devenue vacante par la mort de Reithmayr (t. V, col. 1031), et il occupa ce poste jusqu'à sa mort. Durant l'année scolaire 1881-1882, il remplit les hautes fonctions de *Rector magnificus* à l'université de Munich. — Le Dr Schegg a publié un assez grand nombre d'ouvrages sur les matières qui furent l'objet de son cours pendant ses quarante-deux ans d'enseignement. On a de lui : 1° sur l'Ancien Testament, *Die Psalmen übersetzt und erklärt für Verständniss und Betrachtung*, 3 in-8°, Munich, 1845-1847; 2e édit., 1857; *Der Prophet Isaias übersetzt und erklärt*, 2 in-8°, Munich, 1850; *Die Geschichte der letzten Propheten, ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Offenbarung*, 2 in-8°, Ratisbonne, 1853-1854; *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, 2 in-8°, Ratisbonne, 1854; *Das hohe Lied Salomons von der heiligen Liebe*, in-8°, Munich, 1885; — 2° sur le Nouveau Testament, *Evangelium nach Matthäus übersetzt und erklärt*, 3 in-8°, Munich, 1856-1858; *Evangelium nach Lukas übersetzt und erklärt*, 3 in-8°, Munich, 1861-1865; *Evangelium nach Markus übersetzt und erklärt*, 2 in-8°, Munich, 1870; *Sechs Bücher des Lebens Jesu*, 2 in-12, Fribourg-en-Brisgau, 1874-1875; *Evangelium nach Johannes übersetzt und erklärt*, 2 in-8°, Munich, 1878-1880, ouvrage publié d'après les notes de Haneberg; *Das Todesjahr des Königs Herodes und des Todes Jesu Christi*, in-8°, Munich, 1882; *Jacobus der Bruder des Herrn und sein Brief*, in-8°, Munich, 1883; — 3° sur d'autres sujets bibliques, *Gedenkbuch einer Pilgerreise nach dem heiligen Land über Aegypten und dem Libanon*, 2 in-12, Munich, 1867; *Biblische Archäologie*, ouvrage publié après sa mort par J. B. Wirthmüller, 2 in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1887. Malgré certaines longueurs et quelques opinions originales, l'auteur interprète les saints Livres d'une manière remarquable. —

Voir la notice bibliographique placée en tête de la *Biblische Archäologie*, t. I, p. V-XVII; *Allgäuer Geschichtsfreund*, t. VIII, 1895, p. 38-42; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon*, 2e édit., t. X, col. 1768-1770; H. Hurter, *Nomenclator literarius recentioris theologiæ catholicæ*, t. III, 2e édit., Inspruck, 1895, p. 1282-1283; Schanz, dans les *Histor.-politische Blätter*, t. XC, p. 794-798; Schæfer, dans le *Literarischer Handweiser*, *1885*, col. 629. L. FILLION.

SCHEMINITH (hébreu : *Šemînîṭ*). Ps. VI, 1; XII(XI), 1; I Par., XV, 21. Voir OCTAVE, t. IV, col. 1735.

SCHEÔL (hébreu : *Še'ôl*), nom donné au séjour des morts dans l'Ancien Testament. Voir ENFER, t. II, col. 1702; HADÈS, t. III, col. 394.

SCHIBBOLETH (hébreu : *šibbôlé!*). Voir SIBBOLETH.

SCHIGGAYON (hébreu : *šiggayôn*; Septante : ψαλμὸς... μετὰ ᾠδῆς; Vulgate : *Psalmus*), terme obscur dans le titre du Ps. VII. On le trouve aussi au pluriel dans Habacuc, III, 1. Comme ce mot dérive de *šâgâh*, « errer », beaucoup de modernes entendent par ce terme un poème ou chant dithyrambique, caractérisé par la variété du rythme, mais la vraie signification est douteuse. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1362; J. Fürst, *Hebräisches Wörterbuch*, t. II, 1876, p. 410.

SCHILÔH (hébreu : *Šîlôh*). Dans sa bénédiction prophétique, Jacob dit de son fils Juda :

> Le sceptre ne sera point ôté à Juda,
> Le législateur à sa race
> Jusqu'à ce que vienne *Schilôh*. Gen., XLIX, 10.

Tous les anciens exégètes, juifs et chrétiens, ont entendu le troisième vers du Messie, quoiqu'ils aient traduit le mot *Šîlôh* de façons diverses. Septante : ἕως ἐὰν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, *donec veniant quæ reposita sunt ei*; Vulgate : *donec veniat qui mittendus est*. Saint Jérôme a lu שלוח, avec un *ḥeth*, au lieu de שילה, avec un *hé*. Mais, quoique les traductions soient différentes, tous les anciens ont entendu le mot *Šîlôh* du Messie. Les Septante, comme le Targum, Aquila, Symmaque, les versions syriaque et arabe ont divisé le mot שלה en deux et l'ont lu *šê*, « qui, que », et *lôh* ou *lô*, « à lui », entendant ainsi le troisième vers : « jusqu'à ce que vienne celui *que à lui* (le sceptre). » Cette explication est confirmée, d'après beaucoup de commentateurs, par Ézéchiel, XXI, 27, qui paraphrase ainsi ce passage du Pentateuque : *'ad b'ô 'ăšer lô ham-mišpâṭ*, « jusqu'à ce que vienne celui à qui appartient le jugement. » Les exégètes modernes, qui croient à l'existence des prophéties dans l'Ancien Testament, expliquent en général le mot *Schilôh* par « Pacifique », titre qui désigne le Messie, appelé par Isaïe, IX, 6, « prince de la paix ». Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., 1906, t. I, p. 733-738. Les rationalistes soutiennent à tort qu'il faut entendre par *Schilôh* la ville de Silo où fut dressé le Tabernacle du temps de Josué, XVIII, 1.

SCHISME (grec : σχίσμα; Vulgate : *schisma, scissura*), division qui sépare les membres d'une même société.

1° *Dans l'Ancien Testament*. — 1. La première division de ce genre fut celle qui mit en lutte tout Israël contre la tribu de Benjamin et faillit amener la destruction de cette dernière. Jud., XX-XXI. — 2. Durant sept ans, David, sacré roi par Samuel, ne fut reconnu que par Juda et eut Israël contre lui. II Reg., II, 1-V, 1. — 3. Après la révolte d'Absalom, qui avait causé un schisme momentané dans le royaume, Séba en tenta un autre en disant : « Nous n'avons point de part avec David... Chacun à sa tente, Israël ! » II Reg., XX, 1, 2. Cette tentative fut bientôt réprimée par Joab. II Reg., XX, 14-22. — 4. Le schisme le plus grave et le plus durable fut celui qui suivit la mort de Salomon. Il avait pour cause lointaine les antiques prétentions d'Éphraïm à l'hégémonie de la nation. Les services éminents rendus par Joseph, père de cette tribu, le rôle joué par Josué, qui était Éphraïmite, l'arrogance de cette tribu, fière de sa puissance et de son magnifique territoire, Jud., VIII, 1-3; X, 9; XII, 1-6, la longue présence sur son sol de l'Arche et du Tabernacle, à Silo, l'influence prépondérante exercée par elle sur les autres tribus du nord, lui firent supporter avec impatience les règnes de Saül, de la tribu de Benjamin, de David et de Salomon, de la tribu de Juda. Les Éphraïmites n'attendaient donc que l'occasion favorable pour se séparer d'une monarchie dont ils étaient jaloux. — La cause prochaine est indiquée par le texte sacré : ce furent les infidélités de Salomon. III Reg., XI, 11-13. Sur l'ordre du Seigneur, le prophète Ahias fit savoir à Jéroboam, un Éphraïmite, que Dieu lui destinait dix tribus, pour n'en laisser qu'une au successeur de Salomon. III Reg., XI, 26-32. Dans le plan divin, la rupture de l'unité nationale ne devait aucunement entraîner l'abandon de la loi religieuse formulée par Moïse. Car il était promis à Jéroboam que, s'il était fidèle à cette loi, Dieu lui bâtirait une maison stable, comme il avait fait pour David. III Reg., XI, 38, 39. La fréquentation du Temple eût parfaitement pu être rendue possible par une entente entre les deux rois d'Israël et de Juda. — Quand Roboam eut manifesté sa volonté d'aggraver encore le régime paternel, l'ancien cri de révolte retentit à nouveau : « Quelle part avons-nous avec David ? Nous n'avons point d'héritage avec le fils d'Isaï ! A tes tentes, Israël ! Quant à toi, pourvois à ta maison, David ! » III Reg., XII, 16. Le schisme fut alors consommé : d'un côté le royaume de Juda, comprenant la tribu de Juda et ce qui, de la tribu de Benjamin, n'en pouvait être séparé, avec Jérusalem pour capitale; de l'autre, tout le reste des tribus, avec un roi siégeant à Samarie à partir du règne d'Amri. — Au point de vue politique, le schisme affaiblit les deux royaumes, en les mettant souvent en lutte l'un contre l'autre, parfois avec appel au concours des étrangers, et en les rendant incapables de résister efficacement aux invasions de ces derniers. Au point de vue religieux, les conséquences furent plus graves encore. Jéroboam prit tous les moyens pour empêcher ses sujets de se rendre à Jérusalem. Le culte qu'il installa en Israël, en opposition avec la loi mosaïque, céda bientôt presque complètement la place aux cultes idolâtriques. Voir JÉROBOAM, t. III, col. 1301. Le royaume schismatique d'Israël compta dix-neuf rois, appartenant à neuf dynasties différentes, et tous infidèles à Jéhovah; après 254 ans d'existence, il tomba sous les coups des Assyriens. Les rois de Juda, tous de la dynastie de David, ne furent pas non plus toujours fidèles, et leur royaume tomba sous les coups des Chaldéens, 134 ans après le premier. — 5. Après le retour de la captivité, les traces du schisme disparurent; tous les descendants des anciennes tribus ne firent plus qu'un seul peuple. Toutefois, à raison de leur origine, les Samaritains formèrent une sorte de schisme irréductible à côté des Juifs. Voir SAMARITAINS, col. 124. Les Juifs eux-mêmes se divisèrent entre eux et donnèrent naissance à deux partis opposés, qui tenaient plus ou moins du schisme par rapport au judaïsme pur, les Pharisiens et les Sadducéens. Voir PHARISIENS, t. V, col. 205; SADDUCÉENS, col. 1337.

2° *Dans le Nouveau Testament*. — 1. Saint Jean, IX, 16, appelle « schisme » la division qui régnait au sanhédrin, composé d'ailleurs de Pharisiens et de Saddu-

céens. — 2. Saint Paul recommande aux Corinthiens d'éviter les schismes. I Cor., I, 10; XII, 25. Il a appris qu'il en existe parmi eux. I Cor., XI, 18. Ceux dont il parle à l'occasion des repas eucharistiques sont des divisions plus pratiques que doctrinales. Elles consistent dans des inégalités choquantes à l'occasion de ces repas pris en commun, mais où l'on ne partage que la table et non les aliments. Saint Paul avait eu à blâmer des divisions beaucoup plus graves dans l'Église de Corinthe. L'esprit de parti s'y exerçait à un tel point que, parmi les fidèles, les uns tenaient pour Paul, ceux-ci pour Apollos, ceux-là pour Céphas. C'était un commencement de schisme, prenant pour prétexte la diversité des prédicateurs de la foi, et menant à croire à une diversité des doctrines. « Le Christ est-il divisé ? » leur écrit l'Apôtre, I Cor., I, 13, et il coupe court à toute division en rappelant que, quel que soit le prédicateur, c'est toujours le Christ seul dont il annonce le mystère. En conséquence, « que personne ne mette sa gloire dans des hommes ; car tout est à vous, et Paul, et Apollos, et Céphas,... mais vous, vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu. » I Cor., IV, 21-23. — 3. Saint Paul eut à combattre beaucoup plus longtemps et plus sévèrement les prédicateurs judaïsants qui, à l'Évangile du Christ, ajoutaient l'obligation des pratiques de la loi mosaïque. Gal., I, 11-IV, 31. Voir JUDAÏSANTS, t. III, col. 1778. — 4. Diotréphès est signalé par saint Jean comme un agent de schisme. III Joa., 9.

H. LESÊTRE.

SCHITTÎM (hébreu : *naḥal haš-Šiṭṭîm ;* Septante : ὁ χειμάῤῥος τῶν σχοίνων ; Vulgate : *torrens spinarum*), nom dans Joël, IV(III), 18, d'une vallée située probablement dans le voisinage de Jérusalem et qui devait tirer son nom des acacias (*šiṭṭim*) qu'on y trouvait. La dernière station des Israélites avant de traverser le Jourdain sous Josué porte le nom de *haš-Šiṭṭim* dans le texte hébreu. La Vulgate l'appelle *Setim*. Voir SÉTIM.

SCHLEUSNER Johannes Friedrich, lexicographe allemand, né à Leipzig, le 16 janvier 1756, mort à Wittenberg le 21 février 1831. Il devint professeur de théologie à Gœttingue en 1784 et à Wittenberg en 1795. Il s'occupa surtout du grec de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ses principaux ouvrages sont : *Lexicon græco-latinum in Novum Testamentum,* 2 in-8°, Leipzig, 1792; 1819; *Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX et reliquos interpretes græcos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti,* 5 in-8°, Leipzig, 1820-1821. Ce dernier ouvrage, qui est encore utile, a été réimprimé à Glasgow et à Londres.

SCHOFAR. Voir TROMPETTE.

SCHÔSCHAN (hébreu : שֵׁשׁ, שׁוֹשָׁן, שׁוּשָׁן, « lis »). Ce mot se trouve aux titres de quatre Psaumes : *'al-šôšannîm,* Ps. XLV (XLIV), 1 ; LXIX (LXVIII), 1 ; *'al-šôšan, 'êdûṭ,* Ps. LX (LIX), 1 ; *'al-šôšannim, 'êdût,* Ps. LXXX (LXXIX), 1. Les Septante traduisent, d'après la racine שׁנא, « changer » : ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων, Ps. XLIX, LXVIII, LXXIX, et ἀλλοιωθησομένοις, Ps. LIX ; la Vulgate : *pro iis qui commutabuntur* et *immutabuntur.* Ce mot *'êdût* n'est pas en dépendance du mot *šôšannim* qui le précède au Psaume LXXX (LXXIX) ; il doit pareillement être disjoint de *šôšan* au psaume LX (LIX). On l'a d'ailleurs interprété isolément. Voir t. II, col. 1598. Quant à *šûšan* et son pluriel *šôšannîm,* qui se présentent construits par *'al* comme les autres noms d'instruments et termes musicaux, il est difficile d'en préciser le sens. Quelques-uns se sont représenté un instrument de musique en forme de lis, d'après la signification usuelle du nom hébreu, qui désigne le lis, la tulipe, l'anémone et généralement les fleurs à calice évasé ; telles seraient des sonnettes ou clochettes, ou des cymbales hémisphériques, ou d'après un plus grand nombre, des trompettes, dont le pavillon évasé rappelle le calice de cette fleur : *Quod etiam lilia referantur ad formam instrumentorum musicorum, quæ essent formata in formam lilii repandi, quod Kimhi et post illum Cajetanus volunt, nihil obstat, potius juvat.* G. de Pineda, *De rebus Salomonis,* V, III, 5, Mayence 1616, p. 351 x. Ce mot grec κώδων désigne pareillement l'ouverture de la trompette ou du cor, Suidas *h. v.,* et la trompette elle-même ; Sophocle, *Ajax,* v, 17. Cf. κώθων, « pot », κώδεια, « tête du pavot ».

Ce mot pourrait aussi se rapprocher de *šeš,* « six », et en dériver à l'aide de *ân,* suffixe instrumental. Il correspondrait alors à *âšâr* et à *šemînît.* Mais la formation est douteuse.

La lexicographie syro-arabe fournirait d'autres rapprochements, dont on peut retenir ساسم, nom d'un bois précieux, de couleur noire, peut-être l'ébène, et qui servait, selon le Kamus, à la fabrication de meubles et d'objets divers. Le *šûšan* serait ainsi un instrument non déterminé, construit en bois. — D'un autre côté, si l'introduction en Syrie de la musique persane était démontrée, on dériverait de Suse, שׁוּשַׁן, l'instrument, le rythme ou le mode musical indiqué dans ces quatre Psaumes. — On peut retenir encore la racine שׂושׂ, d'où *šašôn,* « joie ». — Le plus grand nombre des interprètes voient dans l'expression *'al-šôšannim* ou *'al-šûšôn,* les premiers mots d'une formule rappelant un rythme et une mélodie. On applique volontiers cette explication aux titres qu'on ne peut éclaircir autrement. Jusqu'ici on n'a démontré dans ce sens que la formule *'al-taśḥêṭ.* — Ces données ne constituent que des conjectures, et le terme de *šôšan* demeure énigmatique dans sa signification musicale.

G. PARISOT.

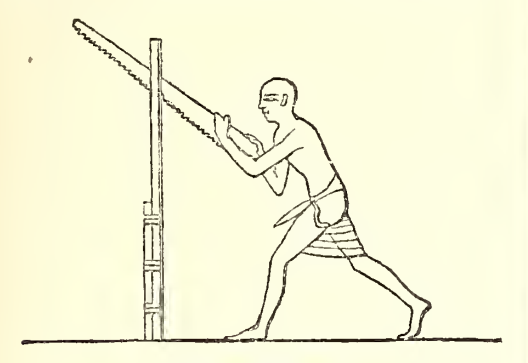
SCIE (hébreu : *megêrâh,* de *gârar,* « scier », *maśšôr,* de *śûr,* « scier » ; Septante : πρίων ; Vulgate : *serra*), outil de métal, formé d'une lame rectiligne pourvue de dents aiguës et qui, par un mouvement de va-et-vient, coupe le bois, la pierre et les substances analogues. — L'usage de la scie remonte aux plus anciens temps. A l'âge préhistorique, les hommes fabriquaient des scies avec des silex. Cf. N. Joly, *L'homme avant les métaux,* Paris, 1888, p. 104. On en a trouvé assez



322. — Scie assyrienne.
D'après Layard, *Discoveries,* p. 195.

fréquemment en Palestine. Cf. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 388. Quand ils surent travailler le métal, ils firent des scies en cuivre, en bronze et en fer (fig. 322) comme on en voit chez les Égyptiens (fig. 322) et chez les Assyriens. Cf. A. Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh,* Londres, 1853, p. 108, 134. Dans la Bible, la première mention des scies remonte à l'époque de David. Après la prise de Rabbath, le roi réduisit en servage les Ammonites, et il mit un certain nombre d'entre eux « sur les scies », c'est-à-dire les préposa aux scies, en fit des scieurs de bois ou de pierre. En traduisant par *serravit,* « il les scia », la Vulgate prête à David une cruauté dont il n'est question ni dans l'hébreu ni dans les Septante. II Reg., XII, 31 ; I Par., XX, 3. Les pierres du Temple furent soigneusement sciées à la scie. III Reg., VII, 9. — La scie ne peut rien

par elle-même; elle n'a pas à s'élever contre celui qui la meut. Is., x, 15. — Isaïe, XXVIII, 27, dit qu'on ne foule pas la nigelle avec le traîneau, *ḥarûṣ*. Les versions traduisent ce mot par σκληρότης, « dureté », et *serra*, « scie ». Ailleurs, il parle d'un chariot à deux tranchants, *ba'al pîfiyôt;* les versions en font un chariot πριστηροειδής, « semblable à une scie », *habens rostra serrantia,* « ayant des éperons en forme de scies ».



323. Scie égyptienne.
D'après Wilkinson, *Manners*, t. III, pl. LXII.

Is., XLI, 15. — L'Épître aux Hébreux, XI, 37, mentionne des serviteurs de Dieu qui ont été sciés, ἐπρίσθησαν, *secti sunt.* La tradition range le prophète Isaïe parmi les victimes de ce supplice. Voir ISAÏE, t. III, col. 944.

H. LESÊTRE.

SCIENCE (hébreu : *da'aṭ;* Septante : γνῶσις), un des dons du Saint-Esprit, qui éclaire l'homme par la grâce sur la nature de Dieu et sur nos devoirs envers lui. Is., XI, 2. — Dans son acception générale, le mot *scientia* dans la Vulgate a les différentes acceptions de ce mot, connaissance des choses par la raison, l'observation, l'expérience, etc., et il s'applique aussi à Dieu. I Sam. (I Reg.), II, 3; Jac., I, 5. Sur l'omniscience de Dieu, voir JÉHOVAH, VIII, t. III, col. 1240. — L'Écriture recommande particulièrement la science des choses saintes et de la religion. Prov., IX, 10 (cf. XXX, 3); Sap., X, 10; Ps. CXVIII (CXIX), 66; Mal., II, 7; Ose., IV, 6, etc. — Sur l'arbre de la science du bien et du mal dans le paradis terrestre, voir t. I, col. 896.

SCIO DE SAN MIGUEL Philippe, traducteur de la Bible en espagnol. Voir ESPAGNOLES (VERSIONS) DE LA BIBLE, t. II, col. 1962-1963.

SCORIE (hébreu : *sîg* [*chethîb*], *sûg;* pluriel, *sîggîm, sigîm, siggîm*), matière qui se sépare pendant la fusion des métaux que l'on purifie. Ce mot est employé métaphoriquement dans l'Écriture pour exprimer ce qui est sans valeur. Il est appliqué Ps. CXIX (CXVIII), 119, aux méchants; à Israël infidèle, Is., I, 22, 25; Ezech., XXII, 18, 19. L'argent qui n'est pas encore purifié est appelé *kèsèf sigîm*, « l'argent des scories ». Prov., XXVI, 23. Le Sage recommande de séparer les scories de l'argent. Prov., XXV, 4.

1. SCORPION (MONTÉE DU), montée qui marquait la frontière méridionale de la Palestine. Num., XXXIV, 4; Jos., XV, 3; Jud., I, 36. Voir ACRABIM, t. I, col. 151.

2. SCORPION (hébreu : *'aqrâb*, correspondant à l'assyrien *akrabu;* Septante : σκορπίος; Vulgate : *scorpio*), nom d'un animal, d'un fouet et d'une machine.

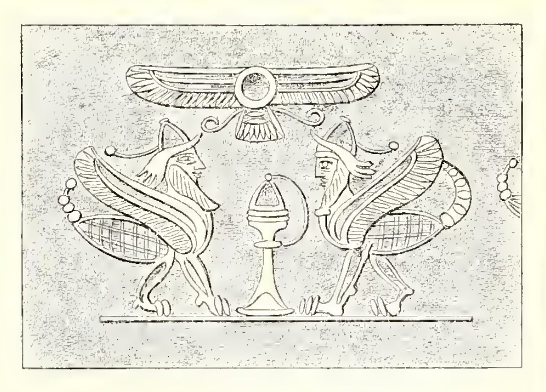
I. SCORPION, animal. — 1° *Histoire naturelle.* — Le scorpion (fig. 324) appartient à la classe des arachnides, bien qu'il ait les apparences d'un crustacé. En avant de la bouche, il dispose de deux palpes munies de pinces analogues à celles des homards. Le corps, composé de segments distincts, comprend un tronc pourvu de huit pattes, un abdomen uni au tronc dans toute sa largeur, une queue longue et grêle, formée de six articles dont le dernier s'effile en pointe aiguë. Cette pointe, appelée dard, a vers sa base deux orifices d'où sort un liquide venimeux sécrété par un appareil spécial. Le scorpion est vivipare et carnivore; il se nourrit de vers, d'insectes, de sauterelles et, au besoin, de ses semblables. Il vit sous les pierres, dans les troncs d'arbres et même dans l'intérieur des maisons. Le scorpion d'Europe, *scorpio flavicaudus,* est brun et n'a guère plus de 3 centimètres de long; sa piqûre est rarement dangereuse. Le scorpion d'Afrique, *scorpio occitanus,* est d'un gris roussâtre et atteint jusqu'à 15 centimètres. Sa piqûre peut causer de désagréables accidents, si on ne la combat par la succion, la cautérisation ou par une application d'ammoniaque. Cf. Tertullien, *Scorpiace,* 1, t. II, col. 121, 122. — Dans l'énumération des mésaventures qui menaçaient le soldat égyptien, on notait celle-ci : « Un scorpion le blesse au pied et son talon est percé par la piqûre. » *Papyrus Anastasi III*, pl. VI. Le scorpion pullule dans la presqu'île Sinaïtique. Il abonde en certains endroits de la Palestine. Avant de dresser une tente, il faut avoir soin de retourner toutes les pierres si l'on ne veut s'exposer à leurs attaques. On en compte au moins huit espèces, dont la couleur et la dimension varient. La plus dangereuse est noire et a 15 centimètres de long. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 303. Les Arabes distinguent surtout deux espèces, le noir et le *chaqrâ,* dont la piqûre est rarement mortelle. Cf. *Revue biblique*, 1903, p. 246. Il y avait, à la frontière méridionale de la Palestine, une montée d'Acrabim, qui devait son nom à la quantité de scorpions qu'on y rencontrait. Voir ACRABIM, t. I, col. 151. De Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 77, dit, en parlant de l'Ouad-ez-Zouera, au sud-ouest de la mer Morte : « Je défie que l'on retourne un caillou du Nedjd, je dis un seul caillou, sans trouver dessous un de ces désobligeants animaux. Dans notre tente même, ces vilaines bêtes que nous dérangeons se promènent de ci, de là. Au reste, l'habitude est une seconde nature...Il y a un mois, la vue d'un scorpion m'agaçait cruellement les nerfs; aujourd'hui son apparition, même inopinée, ne me cause plus la moindre émotion, et je marche dessus fort tranquillement. Ceci revient à dire que, sans aimer plus tendrement les scorpions, je ne m'en effraie plus. » C'est donc que, pour l'ordinaire, le danger couru n'est ni extrêmement grave, ni sans remède. Quand ils ne trouvent pas de pierres pour s'abriter, les scorpions se creusent dans le sol des galeries en zigzag, communiquant avec l'extérieur par de petites ouvertures d'en-



324. — Scorpion.

viron 12 millimètres de diamètre. Par ces ouvertures, ils tiennent leurs pinces ouvertes, prêtes à saisir la proie qui se présente. La multitude de ces ouvertures indique la présence des scorpions de plaine. Ils ne sortent pas en plein jour, restent blottis dans leurs galeries et chassent la nuit de préférence. Le jour, ils ne prennent guère que les insectes qui s'aventurent à l'entrée de leur retraite. Cf. R. P. Féderlin, dans *La Terre sainte*, 15 novembre 1903, p. 343, 344. — Dans le poème de Gilgamès, il est question d'hommes-scorpions, *aqrabamêlu* (fig. 325), qui gardent, au mont Mâschou, l'entrée du passage ténébreux qui conduit au séjour des dieux infernaux. Cf. Haupt, *Das babylonische Nimrodepos*, p. 59-61; Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tabl. IX, col. II, p. 34, 35; Dhorme, *Choix de textes religieux*, Paris, 1907, p. 16, 23, 35, 39, 271, 273.

2° *Dans la Bible*. — Le désert du Sinaï était un pays de serpents brûlants et de scorpions. Deut., VIII, 15. Les Israélites méchants et impies sont comparés à des scorpions; Dieu dit à son prophète de ne pas les redouter. Ezech., II, 6. Qui possède une méchante épouse, a mis la main sur un scorpion. Eccli., XXVI, 10. Les bêtes féroces, le scorpion et la vipère ont été créés



325. — Les hommes-scorpions.
D'après Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVIII, n. 11.

pour le châtiment des hommes. Eccli., XXXIX, 36. — Notre-Seigneur donne à ses disciples le pouvoir de fouler aux pieds les serpents et les scorpions, figures de Satan et des ennemis de l'Évangile. Luc., X, 19. Il demande si un père serait assez dénaturé pour donner un scorpion à son fils qui lui demande un œuf. Luc., XI, 12. Quand un scorpion de couleur claire se replie sur lui-même, il peut avoir quelque ressemblance avec un œuf. Cf. Bochart, *Hierozoicon*, Francfort-s.-M., 1675, II, IV, 29, p. 636, 641. Dans une de ses visions, saint Jean voit des sauterelles ressemblant à des scorpions, qui, sans causer la mort, tourmentent par les piqûres faites avec l'aiguillon de leur queue. Apoc., IX, 3, 5, 10.

II. SCORPION, espèce de fouet. — A l'instigation de ses jeunes conseillers, Roboam dit aux Israélites que, si son père les a châtiés avec des fouets, lui les châtiera avec des scorpions. III Reg., XII, 11, 14; II Par., X, 11, 14. Il s'agit ici de fouets ou de verges armés de piquants ou de pointes de fer, pour rendre les coups plus douloureux. Ces scorpions pourraient être aussi des branches épineuses.

III. SCORPION, σκορπίδιον, machine à lancer des traits. — Le roi Antiochus V, assiégeant le Temple de Jérusalem, avait dans son attirail de guerre « des scorpions pour lancer des flèches. » I Mach., VI, 51. Le scorpion servait à lancer des pierres, des balles de plomb et des flèches. C'était une espèce d'arbalète maniée par un seul homme et dont la forme rappelait celle de l'animal. Cf. Végèce, *Mil.*, IV, 22; Ammien, XXIII, 4; Vitruve, X, 1, 3; César, *Bell. gall.*, VII, XXV, 2, 3. H. LESÊTRE.

SCRIBE, Juif qui se consacrait spécialement à l'étude de la Loi.

I. LE NOM. — 1° Celui qui était versé dans la connaissance de la loi mosaïque s'appelait primitivement *sôfêr*, de *sâfar*, « écrire ». Le *sôfêr* fut tout d'abord un secrétaire, II Reg., VIII, 17; XX, 25; IV Reg., XII, 11; XIX, 2; XXII, 3, etc., ou même un chef militaire « inscrivant » et enrôlant des soldats. Jud., V, 14; IV Reg., XXV, 19; Jer., XXXVII, 15; LII, 25, etc. Ce fut ensuite un légiste. Le nom de *sôfêr*, συνετός, *litteratus*, est attribué à Jonathan, oncle de David. I Par., XXVII, 32. Esdras surtout est désigné sous le nom de *sôfêr*, γραμματεύς, *scriba*, I Esd., VII, 6, 11 : « scribe instruit dans les paroles et les préceptes du Seigneur et dans ses cérémonies en Israël, » VII, 12, 21; II Esd., VIII, 1; XII, 26, 36. Esdras était à la fois prêtre et scribe. Mais, avec le temps, des Juifs qui n'étaient pas prêtres s'appliquèrent de plus en plus nombreux à l'étude de la Loi et devinrent ainsi capables d'enseigner le peuple. — 2° A l'époque évangélique, le scribe porte habituellement le nom de γραμματεύς, *scriba*, qui correspond à l'hébreu *sôfêr*. A côté de ce nom, plus communément usité, se rencontrent ceux de νομικός, *legis doctor*, Matth., XXII, 35, *legisperitus*, Luc., VII, 30; X, 25; XI, 45; XIV, 3, et de νομοδιδάσκαλος, *legis doctor*. Luc., V, 17; Act., V, 34. Josèphe appelle les scribes πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων, « ceux qui expliquent les lois des pères », *Ant. jud.*, XVII, VI, 2, σοφισταί, « les sages », *Bell. jud.*, I, XXXII, 2; II, XVII, 8, 9, et ἱερογραμματεῖς, « ceux qui s'occupent des Saintes Lettres ». *Bell. jud.*, VI, V, 3. La Mischna réserve le nom de *sôfrim* aux anciens scribes qui faisaient encore autorité de son temps et appelle *ḥakâmim*, « sages », les contemporains. *Yebamoth*, II, 4; IX, 3; *Sanhedrin*, XI, 3; *Kelim*, XXII, 7, etc. — 3° On donnait aux scribes, au moins à l'époque de Jésus-Christ, le nom de *rabbbi*, « mon maître ». Matth., XXIII, 7. Le Sauveur fut souvent appelé de ce nom par ses disciples, Matth., XXVI, 25, 49; Marc., IX, 4; XI, 21; XIV, 45; Joa., IV, 31; IX, 2; XI, 8, et même par d'autres. Joa., I, 38, 49; III, 2; VI, 25. Saint Jean-Baptiste était aussi appelé *rabbi* par ses disciples. Joa., III, 26. *Rabbi* devenait quelquefois ῥαββουνι, *rabboni*, de *rabbôn* ou *rabbûn*, forme araméenne renforçant *rabbi*. Marc., X, 51; Joa., XX, 16. Ce dernier mot, avec son suffixe personnel, ne s'emploie dans le Nouveau Testament que quand on s'adresse à une personne. Plus tard, il devint un titre dont on faisait précéder le nom d'un docteur, Rabbi Éliézer, Rabbi Akiba, etc., de la même manière que nous mettons les mots « monsieur, monseigneur », devant le nom d'une personne, même sans s'adresser directement à elle. Dans le Nouveau Testament, le mot *rabbi* est souvent remplacé par d'autres : Κύριε, *Domine*, « Seigneur », Matth., VIII, 2, etc.; διδάσκαλε, *magister*, « maître », Matth., VIII, 19, etc.; ἐπιστάτα, *præceptor*, « maître », Luc., V, 5, etc.; καθηγητής, *magister*, « maître », correspondant à l'hébreu *môrêh*, « docteur », Matth., XXIII, 10, et πατήρ, *pater*, « père », Matth., XXIII, 9, correspondant à l'araméen *'abbâ'*, « père », dont la Mischna fait souvent précéder le nom des docteurs, Abba Saul, *Pea*, VIII, 5; Abba Jose, *Middoth*, II, 6, etc.

II. RÔLE DES SCRIBES. — 1° *Constitution du droit*. — Les scribes travaillaient tout d'abord au développement théorique du droit. La loi mosaïque formulait les préceptes, mais elle n'entrait pas dans le détail. Les scribes examinaient les différents cas qui pouvaient se présenter dans son application et ils les résolvaient en conformité avec l'esprit de la loi. Leur science devenait donc de plus en plus compliquée, à mesure que les solutions s'ajoutaient aux solutions et que les circonstances provoquaient de nouvelles difficultés. Ils transmettaient ces solutions oralement, et non encore par

écrit, comme le firent plus tard les rédacteurs de la Mischna. D'autre part, elles résultaient de l'accord des docteurs, ce qui nécessitait de perpétuelles discussions des uns avec les autres. L'écho de ces discussions se retrouve dans la Mischna, *Pea,* VI, 6; *Terumoth,* V, 4; *Schabbath,* VIII, 7; *Pesachim,* VI, 2, 5, etc. C'est ce qui obligeait les docteurs les plus autorisés à adopter le même séjour, Jérusalem, jusqu'à la ruine de la ville, et plus tard Jabné et Tibériade. Bien que certaines parties du droit ainsi fixé n'eussent qu'une valeur théorique, l'ensemble n'en constituait pas moins un code de vie pratique. Les pharisiens firent prévaloir leurs doctrines dans cette œuvre; ils étaient en réalité comme des législateurs devant lesquels les sadducéens et le sanhédrin lui-même étaient obligés de s'incliner.

2° *Enseignement du droit.* — Les scribes avaient ensuite à enseigner le droit. Chaque Israélite, pour se conduire suivant la loi, devait la connaître. Les docteurs les plus célèbres l'enseignaient après la captivité, et avaient pour auditeurs une nombreuse jeunesse. Josèphe, *Bell. jud.,* I, XXXIII, 2, parle de deux docteurs qui enseignaient ainsi à la fin du règne d'Hérode. Les disciples portaient le nom de *ṭalmîdîm,* I Par., XXV, 8, de *lâmad,* « enseigner ». Ils avaient surtout à apprendre de mémoire les nombreuses décisions des docteurs, dont l'enseignement consistait principalement à répéter, *šânâh,* d'où le nom de Mischna donné à cet enseignement. Voir MISCHNA, t. IV, col. 1127. Puis le docteur posait des cas à résoudre, ou les disciples en apportaient eux-mêmes à leur maître. Tout l'enseignement était strictement traditionnel; le disciple devait retenir ce qu'il avait appris et à son tour l'enseigner aux autres dans les mêmes termes, *bilešôn rabbô,* « avec la langue de son maître », c'est-à-dire avec ses expressions mêmes. *Eduyoth,* I, 3. Un bon disciple était comparé à « une citerne enduite de ciment, qui ne laisse pas perdre une goutte d'eau. » *Aboth,* II, 8. Les scribes enseignaient dans des écoles. Voir ÉCOLE, t. II, col. 1565. A Jérusalem, ils enseignaient dans le Temple. Luc., II, 46; Matth., XXI 23; XXVI, 55; Marc., XIV, 49; Luc., XX, 1; XXI, 37; Joa., XVIII, 20. Saint Paul apprit la loi « aux pieds de Gamaliel ». Act., XXII, 3.

3° *Intervention dans les tribunaux.* — Les scribes remplissaient aussi les fonctions de juges, auxquelles leurs connaissances juridiques les rendaient plus aptes que les autres. Les petits tribunaux n'avaient souvent que des juges laïques; les scribes assistaient ces juges ou jugeaient eux-mêmes, comme ils le faisaient au sanhédrin. On les agréait pour juges au même titre que pour législateurs et l'on avait confiance dans leurs jugements, à cause de leur compétence reconnue, qu'ils fussent seuls, *Baba kamma,* VIII, 6, ou plusieurs opérant ensemble.

4° *Travail sur les Saintes Écritures.* — Bien que spécialement voués à l'étude et à l'interprétation de la loi, les scribes ne pouvaient se désintéresser des autres parties de la Sainte Écriture. A la *Halacha,* qui s'appliquait aux textes législatifs, ils ajoutèrent donc la *Hagada,* qui développait et complétait l'histoire. Leurs travaux furent par la suite consignés dans le Midrasch. Voir MIDRASCH, t. IV, col. 1078. A raison de leur érudition, les scribes prenaient la parole dans les synagogues. Enfin, ils veillaient sur le texte sacré, afin d'en assurer la conservation et l'intégrité. Ils préparèrent ainsi les matériaux qui, à un âge postérieur, furent mis en œuvre par la massore. Voir MASSORE, t. IV, col. 854.

III. SITUATION SOCIALE DES SCRIBES. — 1° *Leur influence.* — La science des scribes et leur autorité de législateurs et d'interprètes de la loi assuraient aux scribes une grande place dans la société juive. Il devait naturellement en être ainsi chez un peuple dont toute la vie religieuse et sociale dépendait du livre sacré, et qui avait d'autant plus besoin d'être authentiquement informé qu'une plus grande importance tendait à s'attacher aux prescriptions extérieures. Les scribes, par les maximes qu'ils mettaient en cours, ne se faisaient pas faute d'attirer à eux les honneurs. Ils disaient : « Les paroles des scribes sont plus aimables que les paroles de la Loi; car, parmi les paroles de la Loi, les unes sont importantes et les autres légères : celles des scribes sont toutes importantes. » *Jer., Berachoth,* f. 3, 2. Par des maximes de ce genre, souvent reproduites dans le Talmud, les scribes se plaçaient au-dessus de Moïse et des prophètes, et à plus forte raison de leurs contemporains. Ils en tiraient les conséquences pratiques : « Le respect pour ton ami va jusqu'à l'honneur dû à ton maître, et l'honneur dû à ton maître touche à l'hommage dû à Dieu. » *Aboth,* IV, 12. En bien des cas, le maître devait être préféré par le disciple à son propre père, à moins que ce dernier ne fût scribe lui-même; car, si le père donnait la vie qui fait entrer dans le monde présent, le maître donnait la sagesse qui fait entrer dans le monde futur. *Baba mezia,* II, 11. « Ils aiment la première place dans les festins, les premiers sièges dans les synagogues, les salutations dans les places publiques, et à s'entendre appeler par les hommes *rabbi.* » Matth., XXIII, 6, 7; Luc., XI, 43. « Ils aimaient à se promener en longues robes. » Marc., XII, 38; Luc., XX, 46. Cf. Matth., XXIII, 5. On leur rendait donc honneur, mais il est douteux que l'amour accompagnât le respect. Nulle part on ne trouve employée à leur adresse la formule « bon maître », dont on se sert pour Notre-Seigneur. Matth., XIX, 16; Marc., X, 17.

2° *Leurs vues intéressées.* — Les scribes faisaient profession de désintéressement. On ne devait pas se servir de l'enseignement de la Loi comme d'un outil avec lequel on gagne de l'argent. *Aboth,* I, 13; IV, 5. Quand on rendait la justice pour de l'argent, le jugement était sans valeur. *Berachoth,* IV, 6. Pour vivre, les docteurs exerçaient un métier, « donnant peu à ce métier, et s'occupant beaucoup de la Loi. » *Aboth,* IV, 10. Saint Paul suivit cette tradition. Act., XVIII, 3; XX, 34, etc. Néanmoins ce désintéressement n'était souvent que de surface. Notre-Seigneur dit des scribes : « Ces gens qui dévorent les maisons des veuves et font pour l'apparence de longues prières, subiront une plus forte condamnation. » Marc., XII, 40; Luc., XVI, 14; XX, 47. On retrouve dans le *Zohar,* I, 91 b, édit. Lafuma, Paris, 1906, p. 521, un écho des prétentions intéressées des scribes : « Nous savons par une tradition, *Pesachim,* 49ª, dit Rabbi Abba, que l'homme est tenu de sacrifier toute sa fortune pour obtenir en mariage la fille d'un docteur de la loi; car c'est aux docteurs de la loi que Dieu confie le dépôt des bonnes âmes. » Cf. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. II, 1898, p. 312-328.

IV. LES SCRIBES CÉLÈBRES. — 1° *Les plus anciens.* — La Mischna, *Aboth,* I, enregistre le nom d'un certain nombre de docteurs dont l'enseignement a fait autorité : Simon le Juste et Antigone de Socho, José ben Joéser et José ben Jochanan, Josué ben Pérachya et Nittaï d'Arbèle, Juda ben Tabbaï et Simon ben Schetach, Schemaya et Abtalyon, Hillel et Schammaï, Gamaliel et son fils Simon. Simon le Juste n'est autre probablement que le grand-prêtre du même nom. Josèphe, *Ant. jud.,* XII, II, 4. Sur la plupart des autres, on n'a que de vagues renseignements. Gamaliel est mentionné dans les Actes, V, 34; XXII, 3. Voir GAMALIEL, t. III, col. 102.

2° *Hillel et Schammaï.* — Les plus intéressants sont Hillel et Schammaï, dont les doctrines avaient eu un grand retentissement et dont l'influence s'exerçait encore puissamment au temps de Notre-Seigneur. Les deux docteurs vivaient à l'époque d'Hérode le Grand. Cf. S. Jérôme, *In Is.,* III, 8, t. XXIV, col. 119; *Schabbath,* 15 a. Hillel l'Ancien, de la race de David, *Jer. Taa-*

nith, IV, 2, fol. 68a, était venu de Babylone en Palestine. Pauvre, il se louait à la journée pour son entretien et celui de sa famille, ainsi que pour payer ses frais d'instruction. Un jour, n'ayant pu payer son entrée dans l'école, il se hissa à la fenêtre pour entendre la leçon. Comme c'était en hiver, on l'y trouva bientôt tout engourdi. Il acquit des connaissances incroyables sur tous les sujets et devint l'un des docteurs les plus en renom. La douceur et la bonté formaient le fond de son caractère. Schammaï, au contraire, était la rigidité même. Son zèle intransigeant l'entraînait toujours à l'application la plus stricte de la loi. Il ne frayait pas, comme Hillel, avec les Hérodes, et son patriotisme farouche le rendait plus populaire auprès de ceux qui abhorraient la domination étrangère. Il obligeait son fils en bas âge à jeûner le jour de la fête des Expiations. Un petit-fils lui étant né pendant la fête des Tabernacles, il fit enlever le plafond de la maison et le remplaça par des feuillages, afin que l'enfant observât la loi dès son entrée en ce monde. *Sukka*, II, 8. Dès le troisième jour avant le sabbat, il évitait d'envoyer des lettres, afin qu'elles ne voyageassent pas le jour du repos. A un païen qui lui promettait de se convertir s'il pouvait lui enseigner la loi pendant qu'il se tiendrait sur un pied, il répondit par un coup de bâton. Hillel, au contraire, satisfit à la même demande en disant : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît; c'est toute la loi, le reste en découle. » *Bab. Schabbath*, 31 a. Les deux docteurs exigeaient l'accomplissement intégral de la loi, mais l'un en restreignait autant que possible l'obligation, tandis que l'autre l'étendait au maximum. Dans bien des cas cependant, Schammaï se montrait plus large qu'Hillel. Au fond, les deux docteurs tenaient surtout à ne pas donner les mêmes décisions; quand l'un avait pris parti dans un sens, l'autre décidait dans un sens opposé ou différent. Ainsi, sur la question du divorce, Schammaï se montrait fort rigoureux, tandis qu'Hillel le permettait pour la cause la plus futile. Ce fut aussi Hillel qui inventa la προσβολή, formalité qui permettait d'éluder la libération des dettes à l'année sabbatique. Voir Sabbatique (Année), col. 1302. Le même docteur se préoccupa de mettre par écrit la loi orale, c'est-à-dire l'interprétation de la loi mosaïque par les docteurs, ses devanciers. Il classa leurs sentences sous six titres différents et posa ainsi les bases de la Mischna. Au temps de Notre-Seigneur, le recueil rédigé par écrit sous sa direction existait probablement déjà. Hillel formula aussi sept règles d'interprétation qui furent développées par la suite. Ces règles, consignées dans le traité *Sanhedrin*, VII, étaient les suivantes : 1. Conclusion d'un sujet à un autre par *a fortiori*. — 2. Conclusion d'après l'analogie. — 3. Examen d'un principe contenu dans un seul texte. — 4. Comparaison des textes contenant des principes semblables. — 5. Solution d'un cas particulier d'après des cas généraux. — 6. Citation d'exemples. — 7. Sens général résultant de l'ensemble d'un passage. Ces règles étaient sages, mais leur application poussée jusqu'à l'outrance amena souvent des conclusions inacceptables. Hillel n'en exerça pas moins une très grande influence et ses disciples finirent par l'emporter sur ceux de son rival. Ils firent preuve d'une certaine tolérance à l'égard des chrétiens. Héritiers de la rigueur de leur maître, les disciples de Schammaï comptèrent sans nul doute au nombre de ceux qui poursuivirent le Sauveur avec le plus d'acharnement, en lui reprochant son relâchement. Les discussions entre Hillélistes et Schammaïstes furent des plus violentes. Elles frappèrent d'autant plus qu'à l'époque évangélique les scribes ne s'enfermaient plus dans leurs écoles, mais enseignaient dans les rues et les places publiques. Cf. *Pesachim*, f. 26, 1; *Erubin*, f. 29, 1; *Moed Katon*, f. 16, 1.

3° *Les scribes postérieurs.* — Après Hillel et Schammaï, parurent Simon, fils d'Hillel, sur lequel on n'a que des données problématiques, Gamaliel Ier, contemporain de Notre-Seigneur, puis son fils Simon, dont la renommée fut extraordinaire. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, III, 9; *Vit.*, 38, 39, 44, 60. Il vivait à l'époque de la guerre. Après la ruine de Jérusalem, les scribes se réunirent à Jabné et à Tibériade. Ils cessèrent dès lors d'être en contact direct avec les chrétiens. Cf. Schürer, *Geschichte*, t. II, p. 351-366; Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.*, Paris, 1885, p. 273-296. — Parmi les anciens scribes, plusieurs furent sans nul doute des hommes de haute vertu, comme, par exemple, Esdras, Simon le Juste, etc. L'Église le suppose quand, dans l'antienne de *Magnificat* aux premières vêpres de la Toussaint, elle invoque, après les anges, « les patriarches, les prophètes, les saints docteurs de la loi, tous les apôtres, etc. »

4° *Notre-Seigneur indépendant des scribes.* — L'enseignement de Notre-Seigneur, malgré quelques maximes communes dans la forme, ne s'inspire en aucune manière de celui des scribes. On a tenté parfois de rapprocher Hillel de Jésus. Delitzsch conclut son écrit *Jesus und Hillel*, Erlangen, 1879, en disant : « Les tendances de l'un sont aussi loin des tendances de l'autre que le ciel l'est de la terre. Hillel fait de la casuistique pour son peuple, Jésus fait de la religion pour l'humanité. »

V. Les scribes dans le Nouveau Testament. — 1° *Pendant l'enfance de Notre-Seigneur.* — A l'arrivée des Mages à Jérusalem, Hérode consulta les princes des prêtres et les scribes pour savoir d'eux où le Christ devait naître. Matth., II, 4. Les princes des prêtres et les scribes désignent ici le sanhédrin. Cette assemblée comprenait en effet des princes des prêtres, des scribes et des anciens. Voir Sanhédrin, col. 1459. A titre de membres du sanhédrin, les scribes sont souvent mentionnés dans l'Évangile, conjointement avec les deux autres ordres. Matth., XVI, 21; XX, 18; XXVI, 57; XXVII, 41; Marc., VIII, 31; X, 33; XI, 18; Luc., IX, 28; XXIII, 10; etc. — A l'âge de douze ans, Jésus resta à Jérusalem après les fêtes de la Pâque, au lieu de retourner à Nazareth avec ses parents. Au bout de trois jours, ceux-ci « le trouvèrent dans le Temple, assis au milieu des docteurs et les interrogeant. Et tous ceux qui l'entendaient étaient ravis de son intelligence et de ses réponses. » Luc., II, 46-47. Les docteurs sont seuls nommés ici, à l'exclusion des prêtres et des anciens, parce que ces derniers ne s'occupaient pas d'enseignement et d'ailleurs n'avaient pas la compétence pour le faire. Jésus était assis au milieu des docteurs, non pas sur un de leurs sièges, mais à leurs pieds, comme Saül aux pieds de Gamaliel, Act., XXII, 3, dans l'attitude qui convenait au disciple. Il interrogeait et il répondait, comme le faisaient habituellement les auditeurs des scribes. L'auteur de l'Évangile arabe de l'enfance, 50-52, prétend savoir que la discussion porta d'abord sur la question du Messie, puis sur la Loi et ses préceptes, les prophéties et leurs mystères, l'astronomie, etc. Il est possible que les interrogations et les réponses aient concerné principalement le Messie attendu; c'est même assez probable. Toutefois l'Évangile n'en dit rien; il se contente de noter l'effet produit par l'intelligence du divin Enfant. Il est certain d'ailleurs que, dans la circonstance, Jésus n'agissait ni par ostentation ni par vaine curiosité, mais pour « être aux affaires de son Père ». Luc., II, 49.

2° *Pendant la prédication de Notre-Seigneur.* — Le Sauveur prêchait son Évangile sans avoir fréquenté les écoles des docteurs, Joa., VII, 15, sans avoir sollicité leur approbation et sans se rattacher à aucune de leurs traditions. Il était inévitable que, dans ces conditions, la susceptibilité des scribes fût froissée, que leur attention fût éveillée et que leur orgueil blessé suscitât à Notre-Seigneur des difficultés et des persécutions. C'est

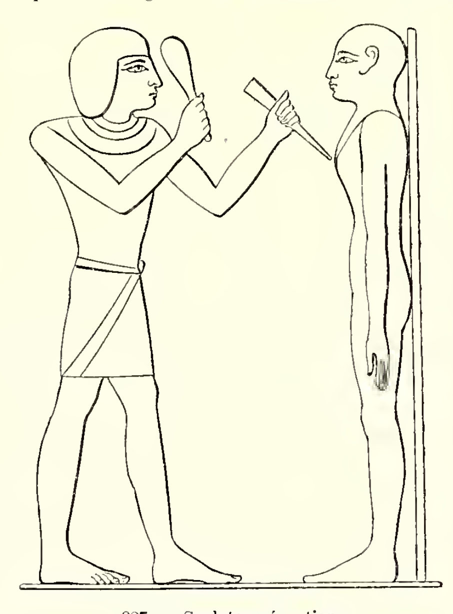
ce qui arriva. Le Sauveur commença par signifier que, pour faire partie du nouveau royaume qu'il venait fonder, il fallait une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens. Matth., v, 20. Les deux sont mentionnés ensemble parce que, si les pharisiens ne pouvaient tous être des scribes, ces derniers du moins étaient pharisiens, et que la justice des uns et des autres consistait surtout dans l'observance de leurs traditions humaines, au détriment de la loi divine et morale. Matth., xv, 3. L'enseignement du Sauveur, parlant de sa propre autorité et toujours d'accord avec le bon sens et les sentiments de la conscience, contrastait avec celui des scribes, qui se référaient constamment à l'opinion de leurs devanciers et qui en tiraient des conséquences parfois révoltantes. Le peuple ne tarda pas à en faire la remarque. Matth., vii, 29; Marc., i, 22. Les scribes se pressèrent dès lors sur les pas du Sauveur. Il en venait de Jérusalem, de la Judée et de toutes les parties de la Galilée. Marc., iii, 22; vii, 1; Luc., x, 17. Bien que la juridiction du sanhédrin ne s'étendît pas en Galilée, les scribes de cette assemblée croyaient utile de surveiller le nouveau docteur et au besoin de combattre son influence. Ils témoignaient d'ailleurs des sentiments les plus divers. Quelques-uns venaient avec un sincère désir de s'instruire et se laissaient gagner. Un jour l'un d'eux demanda à suivre Notre-Seigneur. Matth., viii, 19. En lui opposant son propre dénûment, le divin Maître sembla dresser devant le scribe un obstacle que celui-ci n'eut pas le courage de franchir. Plus tard, saint Paul recommandera à Tite un docteur de la loi, Zénas, devenu chrétien. Tit., iii, 13. D'autres scribes interrogeaient Notre-Seigneur. Ils lui demandaient ce qu'il faut faire pour posséder la vie éternelle, Luc., x, 25, quel est le premier commandement de la loi. Matth., xxii, 35; Marc., xii, 28. Ils l'approuvaient d'avoir bien réfuté les sadducéens. Luc., xx, 39. Mais, la plupart du temps, ils cherchaient à le prendre en défaut, en lui posant hypocritement des questions captieuses, comme celle de la femme adultère, Joa., viii, 3, du tribut à César. Luc., xx, 20-26. Ils réclamaient un signe dans le ciel. Matth., xii, 38. Ils jetaient les hauts cris quand il remettait les péchés, Matth., ix, 3; Marc., ii, 6; Luc., v, 21, quand il allait avec ceux qu'ils appelaient les pécheurs, Marc., ii, 16; Luc., v, 30; xv, 2, quand il guérissait le jour du sabbat, Luc., vi, 7; xiv, 3, quand il laissait ses disciples transgresser leurs traditions, Matth., xv, 1; Marc., vii, 1, 5, quand on l'acclamait à son entrée à Jérusalem sans qu'il l'empêchât. Matth., xxi, 15. Ils attribuaient ses miracles à la puissance du démon. Marc., iii, 22. Quand ils trouvaient les apôtres seuls, ils discutaient avec eux pour les mettre dans l'embarras aux yeux de la foule. Marc., ix, 13.

3° *Condamnation des scribes.* — Les scribes s'étaient abstenus du baptême de Jean. Luc., vii, 30. Ils se montrèrent finalement encore plus hostiles à Notre-Seigneur. Après l'avoir interpellé violemment dans le Temple, Marc., xi, 27, ils poussèrent énergiquement à sa condamnation et vinrent se moquer de lui au pied même de sa croix. Marc., xv, 31. Il était donc nécessaire qu'avant de quitter ce monde Notre-Seigneur prémunît ses disciples contre l'influence néfaste des scribes. Il les traite d'hypocrites, Marc., vii, 5, et un jour adresse au peuple de sévères conseils à leur sujet. Il reconnaît qu'ils sont assis dans la chaire de Moïse et qu'il faut leur obéir, en tant qu'ils interprètent véritablement Moïse. Mais, en même temps, il leur reproche de ne pas faire eux-mêmes ce qu'ils commandent aux autres, d'accabler ceux-ci de fardeaux qu'ils dédaignent de toucher du doigt, de tout faire par ostentation, de rechercher pour eux tous les honneurs, de ne pas vouloir entrer dans le royaume des cieux et d'en interdire l'accès aux autres, de dévorer les maisons des veuves sous prétexte de piété, de se donner mille peines pour faire un prosélyte qu'ils mènent à la damnation, d'être pour le peuple des guides aveugles, de s'attacher à des minuties tout en négligeant les préceptes les plus graves de la loi divine, de n'avoir au fond du cœur que rapine et intempérance, de ressembler ainsi à des sépulcres blanchis pleins de pourriture, enfin de continuer l'œuvre homicide de leurs pères qui ont mis à mort les prophètes. « Serpents, race de vipères, conclut-il, comment éviterez-vous d'être condamnés à la géhenne ? » Matth., xxiii, 2-36; Luc., xi, 45-53. « Gardez-vous des scribes ! » dit-il encore. Marc., xii, 38; Luc., xx, 46. Cf. Rom., ii, 19-24; I Cor., i, 19-20. Ce réquisitoire vise à la fois les scribes et les pharisiens, mais surtout les premiers, parce qu'ils ont la direction morale de la nation et égarent les pauvres âmes dont ils sont les guides. Le Sauveur n'a pas pu exagérer. Il en faut conclure qu'on est obligé de porter au compte des scribes l'hypocrisie, l'orgueil, la dureté, la cupidité, la violence. Notre-Seigneur leur oppose « le scribe versé dans ce qui regarde le royaume des cieux, » c'est-à-dire celui qui possède la science et l'esprit de l'Évangile. Celui-là « ressemble au père de famille qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes. » Matth., xiii, 52. Il tient compte des traditions dans la mesure nécessaire, puisque la loi nouvelle ne fait qu'accomplir et perfectionner l'ancienne; mais il ne se fait pas l'esclave de ces traditions, surtout dans ce qu'elles ont de provisoire et de purement humain, et il ne craint pas d'y adjoindre ce que l'Évangile apporte aux hommes de vérités et de grâces.

VI. Les docteurs de la loi nouvelle. — Les chrétiens n'ont qu'un docteur, le Christ, leur seul maître, διδάσκαλος, καθηγητής. Matth., xxiii, 8, 10. Sous son inspiration et en conformité parfaite avec sa doctrine, d'autres sont docteurs dans l'Église. Il y en avait dans l'église d'Antioche. Act., xiii, 1. Saint Paul fut particulièrement établi prédicateur, apôtre et docteur des gentils. II Tim., i, 11. Après les apôtres et les prophètes, Dieu a institué des docteurs, et c'est là un don particulier que tous ne peuvent avoir. I Cor., xii, 28, 29; Eph., iv, 11. L'évêque doit posséder ce don. I Tim., iii, 2; Tit., i, 9. Quelques nouveaux chrétiens, venus du judaïsme, avaient la prétention d'être des docteurs de la loi, sans rien comprendre de ce qu'ils affirmaient. I Tim., i, 7. Il y eut même beaucoup de faux docteurs dans la primitive Église. II Tim., iv, 3, 4 II Pet., ii, 1-3. Les Apôtres mettent les vrais disciples en garde contre leurs enseignements et leurs exemples. Voir Judaïsants, t. iii, col. 1778. H. Lesêtre.

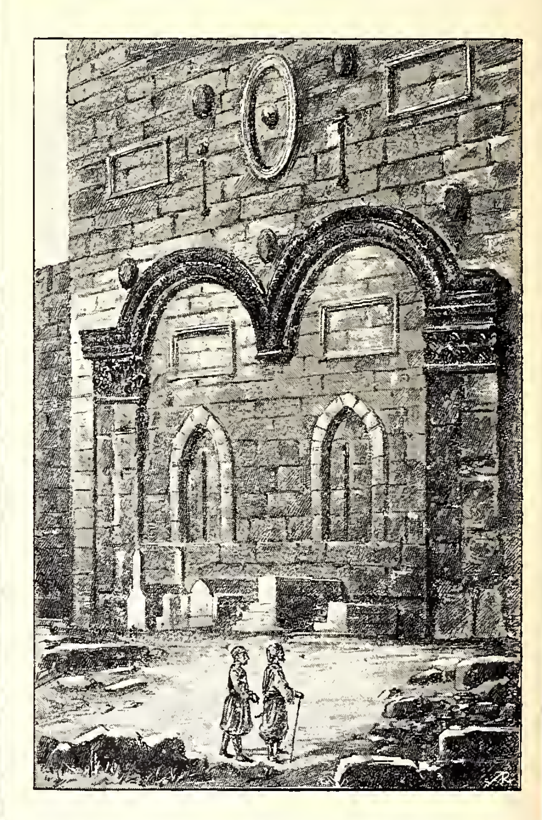
SCULPTURE, art de tailler des objets en relief dans une matière dure, pierre, bois, etc. La sculpture est appelée par saint Paul χάραγμα τέχνης, *sculptura artis*. Act., xvii, 29. Les objets sculptés prennent les noms de *miqlaʿat*, de *qâlaʿ* « tailler », et *pittûaḥ*, de *pâṭaḥ*, « ouvrir », au pihel « sculpter ». Les versions rendent ces mots par κολαπτή, ἐγκαλαπτά, *cælatura*, qui conviennent surtout à la gravure. Voir Gravure, t. iii, col. 308. Le mot *sculptile*, employé souvent par la Vulgate, désigne ordinairement l'idole, qui est un ouvrage de sculpture exécuté plus ou moins artistiquement. — 1° La Loi défendait de faire des images taillées représentant des êtres vivants pour leur rendre un culte. Exod., xx, 4; Lev., xxvi, 1; Deut., iv, 16, 23; v, 8; xxvii, 15. Elle ne prohibait donc la sculpture que quand celle-ci avait un but idolâtrique. Le Seigneur lui-même commanda de sculpter les chérubins de l'Arche. Exod., xxv, 18. Voir Chérubin, t. iii, col. 660. Plus tard, Salomon introduisit dans son Temple différentes représentations sculpturales. Bien que la sculpture en elle-même ne fût pas prohibée, les Hébreux, soit au désert, soit dans les premiers temps de leur établissement en Chanaan, n'eurent pas à s'y exercer. La ciselure

et la gravure leur servirent à préparer différents objets destinés au culte. Exod., XXVIII, 11, 21, 36; XXXIX, 6. La sculpture n'intervient fort sommairement que dans la fabrication hâtive du veau d'or, Exod., XXXII, 4, et dans celle du serpent d'airain. Num., XXI, 9. — 2° Pour l'ornementation sculpturale du Temple, comme pour sa construction, Salomon fit appel aux Phéniciens. Hiram était habile en sculpture, comme en toutes sortes de travaux d'art. II Par., II, 14. Tout l'intérieur de l'édifice reçut des parois de cèdre, qui furent décorées de *miqla'at*, « sculpture », mot qui ne dit pas par lui-même s'il s'agissait de taille du bois en relief ou en creux. Les motifs de sculpture étaient des coloquintes et des guirlandes, soit en très-bas relief, soit en relief plus accentué sur un fond creusé à l'entour. Les versions diffèrent ici dans leur manière d'entendre les mots techniques. III Reg., VI, 18. Salomon fit aussi sculpter



327. — Sculpteur égyptien.
D'après Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, 1845, t. II, pl. 180.

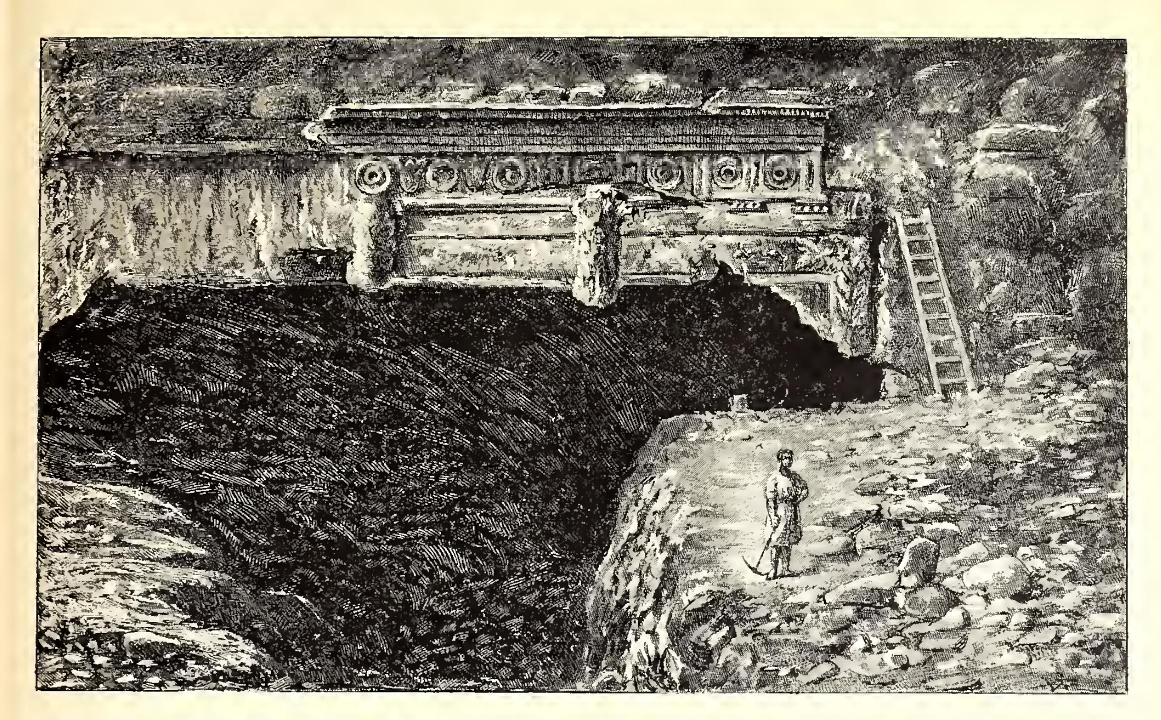
pour le Saint des saints deux chérubins en bois d'olivier, de dix coudées ou environ cinq mètres de haut. Ils avaient des ailes de cinq coudées chacune qui, déployées, allaient d'une muraille à l'autre. Le Saint des saints ayant vingt coudées de large, les deux chérubins occupaient toute cette largeur par leurs ailes déployées. Ils étaient debout sur leurs pieds, la face tournée vers le Temple. II Par., III, 13. Des feuilles d'or recouvraient complètement le bois dont étaient fabriquées ces hautes statues. III Reg., VI, 28. Le texte ajoute ici que sur les murailles, tout autour, on sculpta une ornementation en creux, figurant des chérubins, des palmiers et des guirlandes de fleurs, à l'intérieur et à l'extérieur. III Reg., VI, 29. Cette ornementation ne fut vraisemblablement appliquée qu'au Saint des saints, puisque le reste du Temple en avait une autre un peu différente. III Reg., VI, 18. La mention « à l'intérieur et à l'extérieur » indique que cette partie de l'édifice comportait une décoration plus complète que le reste. La porte du Saint des saints reçut des vantaux en bois d'olivier, avec des sculptures représentant encore des chérubins, des palmiers et des guirlandes de fleurs, le tout rehaussé d'or. III Reg., VI, 32. Des vantaux à deux valves en bois de cyprès, destinés à la porte du Temple, eurent une décoration sculpturale reproduisant les mêmes motifs. III Reg., VI, 34, 35. Cf. H. Vincent, *La description du Temple de Salomon*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 515-542. Les sculpteurs phéniciens travaillèrent encore aux différents objets que contenait le Temple. Ils firent les deux colonnes d'airain, voir COLONNES DU TEMPLE, t. II, col. 856, la mer d'airain, soutenue par douze taureaux et ornée de bas-reliefs sur ses panneaux, ainsi que les dix bassins d'airain. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 982-986. Salomon voulut aussi avoir un trône avec deux lions sur les bras et douze autres sur les six degrés. III Reg., X, 19, 20; II Par., IX, 18. Voir LION, t. IV, col. 279. Lorsque les Chaldéens se furent emparés de Jérusalem et du Temple, ils brisèrent à coups de hache « ses sculptures », *pittûḥéyâh*. Ps. LXXIV (LXXIII)



328. — Porte dorée du Temple de Jérusalem.
D'après de Saulcy, *Derniers jours de Jérusalem*, p. 240.

6. Les versions ont traduit « ses portes », comme s'il y avait en hébreu *pitḥêyâh*. Dans sa description du Temple, Ézéchiel, XLI, 18-20, 25, suppose aussi des chérubins à deux visages d'homme et de lion avec des palmiers sur les murailles de l'édifice et sur les battants des portes du Temple lui-même et du Saint des saints. — Isaïe, XLIX, 13-15, et la Sagesse, XIII, 13, montrent à l'œuvre le sculpteur qui fabrique des idoles (fig. 327). Zacharie, III, 9, parle d'une pierre dont Jéhovah doit sculpter la gravure, probablement la pierre qui doit couronner le fronton du Temple et qui, comme une stèle, sera décorée de bas-reliefs.

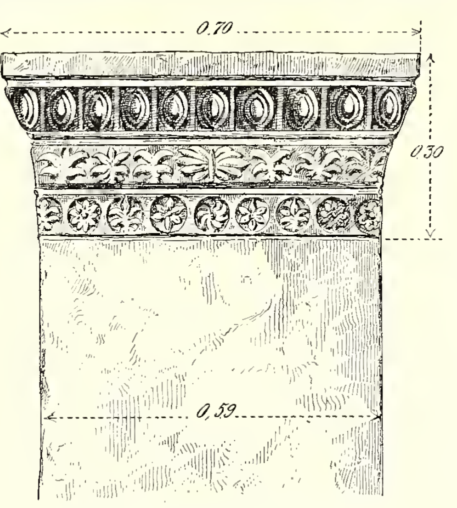
3° On ne sait rien de la place, probablement fort minime, que la sculpture occupait dans le second Temple. Mais, après le retour de la captivité, l'opinion juive devint très intransigeante à l'égard des représentations sculpturales. On regarda comme contraires à la Loi les taureaux de la mer d'airain et les lions du trône de Salomon. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, VII, 5. On en vint à tenir pour prohibée toute figure divine ou humaine, non seulement dans le Temple, mais encore dans tout



329. — Tombeau des rois. D'après de Saulcy, *Derniers jours de Jérusalem*, p. 214.

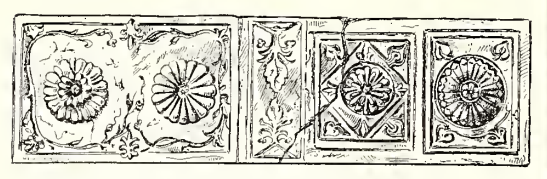
330. — Tombeau de Josué. D'après la *Revue biblique*, 1893, p. 613.
Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, fig. 3, p. 17-29.

endroit profane de la contrée. Josèphe, *Bell. jud.*, II, x, 4. De là l'antipathie absolue des Juifs pour les trophées et lea enseignes militaires dans lesquels entraient des figures sculptées. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 1; XVIII, iii, 1; v, 3; *Bell. jud.*, II, ix, 2. Sur l'ordre du sanhédrin, on détruisit par le feu le palais que le tétrarque Hérode avait bâti à Tibériade, parce qu'il était



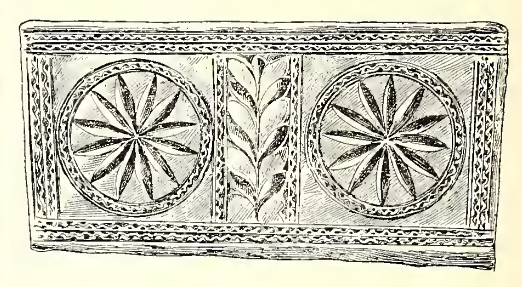
331. — Chapiteau d'un hypogée juif. D'après la *Revue biblique*, 1899, p. 300.

décoré de figures d'animaux. Josèphe, *Vit.*, 12. On supposait d'ailleurs que la Loi n'interdisait que les représentations d'hommes ou celles d'animaux réels. Josèphe, *Ant. jud.*, III, vi, 2. Par égard pour le préjugé des Juifs, Hérode s'abstint de faire représenter des figures humaines ou animales sur ses monnaies. Le tétrarque Hérode Philippe II, puis Agrippa I[er] et Agrippa II se le permirent. Les procurateurs eux-mêmes ne mirent que des emblèmes végétaux sur les monnaies de cuivre



332. — Ornement d'un soffite d'un hypogée juif D'après la *Revue biblique*, 1899, p. 300.

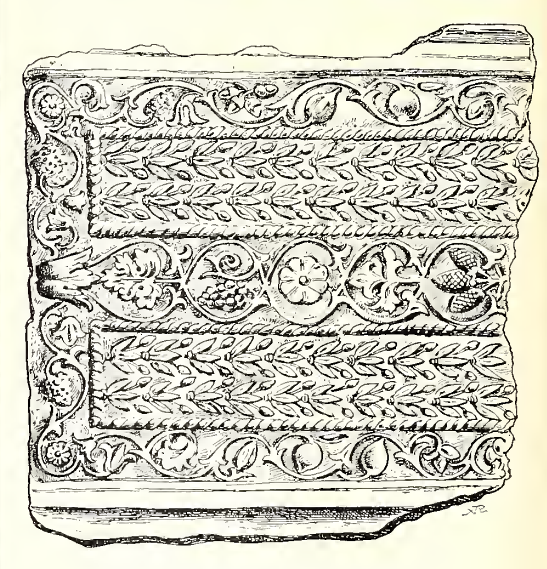
qu'ils frappèrent pour l'usage du pays. Voir Monnaie, t. iv, col. 1246-1250. Mais les monnaies d'or et d'argent frappées en dehors de la Palestine y circulaient librement, bien qu'elles portassent l'image de l'empereur. Matth., xxii, 20; Marc., xii, 16; Luc., xx, 24. Seule, une petite monnaie de cuivre, datant probablement des dernières années d'Hérode I[er], porte un aigle. On sait que sur la fin de son règne, le prince tenait beaucoup moins compte des idées de ses sujets. Cf. Th. Reinach, *Les monnaies juives*, Paris, 1887, p. 32. Il avait aussi fait placer sur la porte du Temple un grand aigle d'or que des zélateurs de la Loi abattirent un jour. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, vi, 2; *Bell. jud.*, I, xxxii, 2. On constate néanmoins que la Loi n'était pas toujours comprise d'une manière aussi étroite. Sur le château fort, tout entier de marbre blanc, dont les restes subsistent encore au delà du Jourdain, à Araq-el-Emir, l'ornementation comportait d'énormes animaux sculptés. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iv, 11, en attribue la construction à Jean Hyrcan. Il est à croire que l'édifice est antérieur à ce prince, qui n'aurait fait que le réparer et l'occuper. Cf. *Revue biblique*, Paris, 1893, p. 140; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, t. ii, p. 49. Hérode-Agrippa I[er] fit reproduire en sculpture l'image de ses filles. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, ix, 1. Les Juifs de la dispersion admettaient volontiers les images



333. — Ossuaire en pierre blanche. D'après la *Revue biblique*, 1904, p. 262.

d'animaux dans l'ornementation de leurs monuments. Cf. Schürer, *Ibid.*

4° Dans sa restauration du Temple, Hérode dut naturellement s'abstenir de froisser les idées reçues parmi les Juifs de son temps. La sculpture, réduite au minimum, ne comporta probablement que les ornements essentiels à l'aspect archictectural du monument. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 2, dit que les colonnes de marbre blanc qui constituaient les portiques étaient polies avec soin mais n'avaient reçu aucune décoration de peinture ou de sculpture. Les portes étaient ornées



334. — Couvercle d'un sarcophage juif. D'après V. Ancessi, *Atlas*, pl. xix.

de plaques d'or et d'argent; mais seule la porte principale du Temple proprement dit avait pour décorer son sommet une gigantesque vigne d'or, dont les grappes avaient la hauteur d'un homme. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 4; *Ant. jud.*, XV, xi, 3. Ailleurs cependant, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, xi, 5, dit que les colonnes des portiques du Temple, que trois hommes pouvaient embrasser de leurs bras, avaient des chapiteaux corinthiens sculptés d'une manière admirable, et que les boiseries de la toiture étaient ornées de sculptures en haut relief de différentes formes. Cette décoration sculpturale ne

pouvait procéder que de l'art grec, alors prédominant en Palestine. Les pilastres de l'ancienne Porte dorée (fig. 328) sont encore surmontés de chapiteaux corinthiens de l'époque hérodienne.

5° Les sépultures juives ont gardé quelques morceaux de sculpture caractéristiques de l'art palestinien. Les rosaces forment toujours le principal motif de leur décoration. Voir t. II, fig. 146, col. 437. On les retrouve, avec des guirlandes au Tombeau des rois (fig. 329) et beaucoup plus sobrement au Tombeau de Josué (fig. 330). Voir TOMBEAU. Dans un hypogée juif, découvert en 1897, les pilastres ont des chapiteaux à triple rangée de rosaces, de palmettes et d'oves (fig. 331), et un soffite est orné de quatre rosaces différentes (fig. 332). Dans d'autres ossuaires, les rosaces habituelles sont plus simples (fig. 333). Voir *Revue biblique*, 1899, p. 299-301; 1901, p. 449-451; 1902, p. 103; 1904, p. 262, 263; 1907, p. 410, 411. La décoration végétale est la seule qui ait été employée par les sculpteurs juifs; le couvercle d'un sarcophage du Tombeau des rois en offre un riche spécimen (fig. 334). Au tombeau d'Absalom, t. I, fig. 10, col. 98, la frise qui surmonte les chapiteaux ioniques très simples présente une alternance de triglyphes et de métopes ornées de rosaces sculptées, comme dans les monuments grecs. Souvent, d'ailleurs, les ouvriers phéniciens ont dû exécuter, pour le compte des Juifs, des sculptures dans le style composite qui leur était habituel, tout en l'accommodant au goût de leurs clients.

H. LESÊTRE.

SCYTHES (grec : Σκύθης), mot employé par saint Paul, Col., III, 11, non comme terme ethnique, mais



335. — Scythe. Statuette en terre cuite de Kertch. D'après N. Kondakof, *Antiquités de la Russie méridionale*, in-8°, Paris, 1891, p. 204.

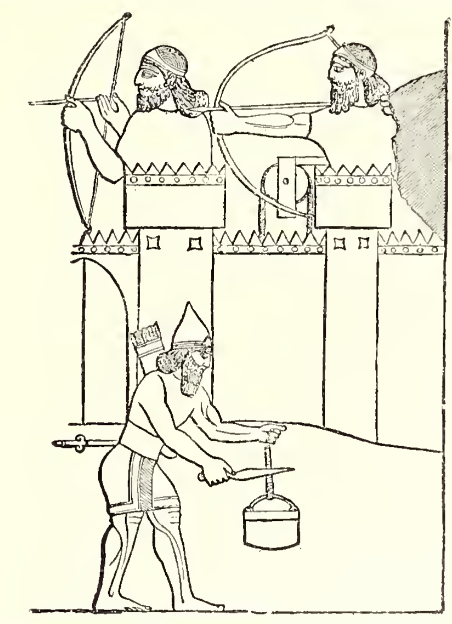
comme synonyme de grossier, d'ignorant. Dans II Mach., IV, 47, il désigne le peuple connu sous ce nom (fig. 335), mais il est pris seulement comme terme de comparaison dans le sens de « barbares ». L'auteur du même livre appelle Bethsan « ville des Scythes », XII, 29, Scythopolis. Voir SCYTHOPOLIS.

SCYTHOPOLIS (grec : Σκυθῶν πόλις; Vulgate : *civitas Scytharum*), nom de Bethsan dans II Mach., XII, 29. Elle porte aussi ce nom dans le texte grec de Judith, III, 10. Sur l'origine de cette dénomination, voir BETHSAN, t. I, col. 1738-1739.

SCYTHOPOLITES (grec : Σκυθοπολῖται; Vulgate : *Scythopolitæ*), habitants de Scythopolis. II Mach., XII, 30.

SÉAH (hébreu : *se'âh*), mesure hébraïque. C'était le tiers de l'éphi. La Vulgate a traduit ordinairement *se'âh* par *satum*. Voir MESURES, IV, 5°, t. IV, col. 1043.

SEAU (hébreu : *deli* et *dôli;* Septante : κάδος; Vulgate : *situla*), récipient servant à puiser de l'eau. Le mot hébreu vient de *dâlâh,* « être suspendu »; il indique donc un récipient suspendu (fig. 336). Voir



336. — Seau assyrien attaché à une corde, qu'on fait manœuvrer avec une poulie, d'une forteresse assiégée. Un soldat assiégeant coupe la corde avec son arme. D'après Layard, *Nineveh and its remains,* 1849, t. I, p. 32.

aussi t. III, fig. 181, 182, 184, col. 927, 928. Cf. Eccle., XII, 6; CRUCHE, t. II, col. 1136. La forme et la matière en sont naturellement variables. — Dans un de ses oracles sur Israël, Balaam s'exprime ainsi :

> L'eau déborde de ses deux seaux,
> Sa race croît sur des eaux abondantes. Num., XXIV, 7.

L'eau qui déborde des deux seaux figure la fécondité d'Israël, dont ensuite les fils croissent sur le bord des eaux abondantes, par conséquent dans les meilleures conditions de prospérité. La Vulgate traduit : « L'eau coulera de son seau. » Mais les Septante rendent différemment le passage : « Un homme sortira de sa race et il sera maître de beaucoup de nations. » Plusieurs cependant trouvent qu'il y a quelque incohérence à voir l'eau désigner, dans ces deux vers, tantôt la race elle-même et tantôt la bénédiction qui fait prospérer la race. Ils rattachent donc *deli* à *dâlit,* « rameaux », Jer., XI, 16; Ezech., XVII, 6; etc., et traduisent : « L'eau déborde de ses rameaux, » c'est-à-dire Israël est comme un arbre recevant à la fois les eaux du ciel, qui découlent de ses rameaux et les eaux de la terre, qui arrosent ses racines. Cf. Rosenmüller, *In Num.,* Leipzig, 1798, p. 300; Fr. de Hummelauer, *In Num.,* Paris, 1899, p. 290 La plupart néanmoins s'en tiennent au premier sens. — Isaïe, XL, 15, dit qu'aux yeux de Dieu « les

nations sont comme la goutte suspendue à un seau, » quand il remonte de la fontaine; la moindre secousse la fait tomber. — La Samaritaine dit à Notre-Seigneur, Joa., IV, 11, qu'il n'a pas de seau, ἄντλημα, pour puiser l'eau dans le puits de Jacob qui est profond.

H. Lesêtre.

SÉBA (hébreu : *Šèba'*; Septante : Σαβεέ), benjamite, fils de Bochri, qui se mit à la tête de la révolte contre David, après la mort d'Absalom. II Sam. (Reg.), XX, 1-22. Il habitait la montagne d'Éphraïm, ℣. 21. Il réussit à soulever toutes les tribus d'Israël, excepté celle de Juda qui resta fidèle. C'était comme le prélude de la révolte de Jéroboam. David donna l'ordre à Amasa de réunir aussitôt les hommes de la tribu de Juda, mais comme ce dernier n'exécuta pas ses ordres tout de suite, le roi, qui sentait qu'il n'y avait pas de temps à perdre, fit poursuivre aussitôt le rebelle par Abisaï, qui fut accompagné par Joab et ses hommes. Joab devait être irrité de voir le commandement des troupes confié à Amasa; l'ayant rencontré près de Gabaon, il le tua et, avec son frère Abisaï (voir t. I, col. 60), il poursuivit sans perdre de temps Séba jusqu'à Abel-Beth Maacha. Là, une femme de la ville fit jeter à Joab la tête du rebelle, sur la promesse que la place serait épargnée. Ainsi finit la révolte.

SÉBÉ (hébreu : *Šèba'*; Septante : Σεβέε), troisième fils d'Abihaïl et petit-fils d'Huri, un des chefs de la tribu de Gad, dans le pays de Basan. I Par., V, 13.

SÉBÉNIA (hébreu : *Šebanyâhû*, Septante : *Vaticanus* : Σαβανιά; *Alex.*, *Sin.* : Σεβανιά), lévite qui signa l'alliance avec Dieu du temps d'Esdras. II Esd., X, 10. Voir Sabania 1, col. 1288.

SÉBÉNIAS, nom de deux Israélites, dont le nom n'est pas toujours écrit de la même manière.

1. SÉBÉNIAS (hébreu : *Šebanyâhû*; Septante : *Vaticanus* : Σομνιά; *Alexandrinus* : Σωβενιά; *Sinaiticus* : Σοβνειά), prêtre qui vivait du temps de David et jouait de la trompette devant l'arche. I Par., XV, 24.

2. SÉBÉNIAS (hébreu : *Šebanyâhû*; Septante : *Vaticanus* : Ἐβανεί; *Alexandrinus* : Σεβανί, II Esd., X, 4; omis dans *Vaticanus*, XII, 14), prêtre ou lévite qui signa l'alliance avec Dieu du temps d'Esdras. Il s'était établi à Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XII, 3 (hébreu : *Šekanyâh* [*chetib*] et [*keri*] *Šebanyâh*).

SÉBÉON (hébreu : *Ṣibe'ôn*; Septante : Σεβεγών), troisième fils de Séir l'Horréen, un des *'allouf* de l'Idumée, père d'Aïa et d'Ana (voir Aïa 1, Ana 2, t. I, col. 295, 532), de Dison 2 (t. II, col. 1441) et grand-père d'Oolibama 1, femme d'Ésaü (t. IV, col. 1826). Gen., XXXVI, 2, 14, 20, 24, 29; I Par., I, 38, 40. Il est qualifié, ℣. 2, d'Hévéen, *ha-Ḥivvî*, החִוִּי, mais il y a tout lieu de croire que c'est une fausse lecture pour החֹרִי, *ha-Ḥôri*, « l'Horréen ». Cf. ℣. 20, 21, 29, 30. Voir Horréen, t. III, col. 758. Ana est appelé ℣. 2 « sa fille » et ℣. 24, « son fils ». Le texte samaritain porte בן, « fils », au lieu de בת, « fille ». Si l'on conserve la leçon « fille », il faut la rapporter, non au nom d'Ana qui précède immédiatement, mais à celui d'Oolibama placé avant Ana. Voir Ana 2, t. I, 532.

SÉBÉTHAÏ (hébreu : *Šabtaï*; Septante : Σασσαθαί), lévite qui vivait du temps d'Esdras. I Esd., X, 15. Son nom est écrit Sabathaï, I Esd., X, 15; Septhaï, II Esd., VII, 8. Voir Sabathaï, col. 1290.

SÉBIA, nom d'un homme et d'une femme israélites dans la Vulgate.

1. SÉBIA (hébreu : *Ṣibyâ'*; Septante : Σεβιά), benjamite, le second fils qu'eut Saharaïm d'une de ses femmes appelée Hodès, dans le pays de Moab. I Par., VIII, 9.

2. SÉBIA (hébreu : *Ṣibyâh*, « gazelle »; Septante : Σαβιά), mère du roi de Juda, Joas. Elle était originaire de Bersabée. IV Reg., XII, 1; II Par., XXIV, 1.

SEBNIA (hébreu : *Šebanyâh*; omis dans les Septante), lévite, II Esd., IX, 5. Il est appelé ailleurs Sabania. Voir Sabania 2, col. 1288.

SEBOÏM, nom d'une plaine et d'une vallée de Palestine.

1. SEBOÏM (hébreu : *Ṣebôîm*, *Ṣebô'im*; Septante : Σεβωίμ), une des cinq cités de la Pentapole voisine de la mer Morte, dont Sodome était la principale, avant la catastrophe qui les engloutit. Gen., X, 19; XIV, 2, 8; Deut., XXIX, 23; Ose., XI, 8. Elle est nommée à côté d'Adama. Elle formait une des limites du pays de Chanaan. Gen., X, 19. Lors de l'invasion de Chodorlahomor et de ses confédérés, Séméber, roi de Seboïm, s'unit aux autres rois de la Pentapole pour tenter de les arrêter, mais il fut battu avec ses alliés dans la vallée de Siddim (Vulgate, *Vallis Silvestris*). Gen., XIV, 2, 8; Voir Adama, t. I, col. 207. Le Deutéronome, XXIX, 23, mentionne Seboïm parmi les villes qui furent ruinées avec Sodome. Osée, XI, 9, menace Éphraïm du sort d'Adama et de Seboïm. F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, 2 in-8°, Paris, 1853, t. II, p. 19, croit avoir retrouvé l'emplacement de Seboïm à *Talâa* et *Kharbet Sebâan*, entre la mer Morte et Kérak, mais ce site ne répond point aux données bibliques.

2. SEBOÏM (hébreu : *Gê haṣ-Ṣebô'îm*, « Vallée des Hyènes »; Septante : Γαὶ τὴν Σαβίμ), gorge des environs de Machmas et probablement à l'est de cette ville, dans la tribu de Benjamin, I Reg. (Sam.), XIII, 18. Une bande de Philistins, du temps de Saül, partit de Machmas, pour ravager le pays « qui regarde la vallée de Seboïm du côté du désert. » Ce désert est sans doute la partie inculte située entre les hauteurs de Benjamin et la vallée du Jourdain. On trouve dans cette région une gorge sauvage qui porte le nom de *Šuq ed-Dubba*, ce qui signifie comme *gê haṣ-Ṣeboîm*, « vallée de l'hyène ». G. Grave, dans Smith's *Dictionary of the Bible*, t. III, 1863, p. 1819. — Le livre de Néhémie nous apprend qu'il y avait dans cette vallée un village portant aussi le nom de Seboïm qui fut habité par des Benjamites au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 34.

SÉCHEM, nom de deux Israélites dans la Vulgate. Le texte hébreu appelle aussi *Sechêm* le fils d'Hamor dont la Vulgate écrit le nom Sichem.

1. SÉCHEM (hébreu : *Šèkèm*; Septante : Συχέμ), descendant de Manassé, par Galaad. De lui vint la famille des Séchémites, Num., XXVI, 31, qui, sous Josué, reçut sa part de la Terre Promise dans l'est du Jourdain. Jos., XVII, 2.

2. SÉCHEM (hébreu : *Šèkèm*; Septante : Συχέμ), de la tribu de Manassé, second fils de Sémida, qui était le frère cadet de Séchem 1. I Par., VII, 19.

SÉCHÉMITE (hébreu : *haš-šikmî*; Septante : ὁ Συχεμί), nom de la famille qui eut pour ancêtre Séchem 2. Num., XXVI, 31.

SÉCHÉNIA, SÉCHÉNIAS (hébreu : *Šekanyâh*), nom de huit Israélites dans la Vulgate. En hébreu deux d'entre eux sont appelés *Šekanyâhû*. Un neuvième, II Esd., XII, 3, est nommé en latin Sébénias. Voir SÉBÉNIAS 2, col. 1551.

1. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σεχενίας), fils d'Obdia et père de Sémaïa, descendant de Zorobabel et de David. I Par., III, 21-22.

2. **SÉCHÉNIA** (hébreu : *Šekanyâhû ;* Septante : Σεχενίας), chef de la dixième classe des vingt-quatre familles sacerdotales du temps de David. I Par., XXIV, 11.

3. **SÉCHÉNIAS** (hébreu : *Šekanyâhû ;* Septante : Σεχονίας), prêtre qui vivait sous le règne d'Ézéchias, un de ceux qui furent chargés de distribuer à leurs frères dans les villes sacerdotales la part qui leur revenait des offrandes faites au Temple. II Par., XXXI, 15.

4. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σαχανίας), ancêtre d'une famille dont cent cinquante membres retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Esdras. I Esd., VIII, 3.

5. **SÉCHÉNIAS** (Septante Σεχενίας), chef d'une famille dont trois cents descendants, sous la conduite d'Ézéchiel, retournèrent de captivité en Palestine avec Esdras. I Esd., VIII, 5.

6. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σεχενίας), fils de Jéhiel, des fils d'Élam, qui vivait du temps d'Esdras et lui proposa de couper court à l'abus des mariages étrangers contractés après le retour de la captivité de Babylone. I Esd., X, 2.

7. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σεχενίας), père de Sémaïa. Sémaïa était gardien de la porte orientale du Temple et travailla à la reconstruction des murs de Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., III, 29.

8. **SÉCHÉNIAS** (Septante : Σεχενίας), fils d'Aréa et beau-père de Tobie l'Ammonite, du temps de Néhémie. II Esd., VI, 18.

SÉCHERESSE (hébreu : *baṣṣorét, ḥéreb, ḥoréb, yabbâš ;* Septante : ἀβροχία, ξηρόν, ξηρασία ; Vulgate : *siccitas, arida*), absence d'humidité. La sécheresse est mentionnée dans la Sainte Écriture comme état normal, comme état transitoire ou comme fléau.

1° Par comparaison avec la mer, la terre est appelée *yabbâš* (ξηρά, *arida*), ce qui est sec. Gen., I, 9, 10; Matth., XXIII, 15. Cf. Jon., I, 9, 13; II, 11. Le rivage est un endroit sec par rapport au fleuve. Exod., IV, 9; Tob., VI, 4. Certaines parties du continent sont particulièrement désolées par la sécheresse et forment des déserts arides. De là des noms comme ceux de Arabah, « terre stérile », voir ARABAH, t. I, col, 820, Horeb, « terre sèche », voir HOREB, t. III, col. 753; DÉSERT, t. II, col. 1387. Les terres desséchées sont appelées *ḥorbâh*, ἔρημος, *desertum*. Is., XLVIII, 21.

2° Il y a sécheresse relative et momentanée quand les eaux se retirent du lit de la mer ou d'un fleuve pour donner passage à des hommes, comme il arriva à la mer Rouge, Exod., XIV, 16, 21, et au Jourdain pour les Hébreux, Jos., III, 17, puis pour Élie et Élisée. IV Reg., II, 8, 14. A la demande de Gédéon, la rosée laissa à sec tantôt la toison et tantôt l'aire qui était dessous. Jud., VI, 37, 39.

3° La sécheresse est parfois une calamité par laquelle Dieu châtie les hommes. Les Hébreux infidèles auront à souffrir *ḥéréb*, ἐρεθισμός, *æstus*, la sécheresse, *šiddâfôn*, ἀνεμοφθορία, *aer corruptus*, le charbon qui ronge les grains, et *yerâqôn*, ὤχρα, *rubigo*, la nielle qui fait périr les végétaux. Deut., XXVIII, 22. En Palestine, la pluie est de nécessité absolue à certaines époques. Voir PLUIE, col. 470. Sans elle, il n'y a pas de récolte et la famine en est la conséquence. Voir FAMINE, t. III, col. 2173. Au temps d'Achab, Élie annonça une terrible sécheresse sans pluie ni rosée. III Reg., XVII, 1. Le fléau dura trois ans et demi. Jacob., V, 17, 18; III Reg., XVIII, 41-46. Isaïe, L, 2, dit que Dieu enverra une sécheresse telle que la mer et les fleuves n'auront plus d'eau et que les poissons périront. Jérémie, XIV, 3-6, décrit en ces termes les effets d'une sécheresse :

Les grands envoient les petits chercher de l'eau;
Ceux-ci vont aux citernes, ne trouvent pas d'eau,
Reviennent avec des vases vides,
Confus et honteux, et se couvrent la tête.
A cause du sol crevassé, faute de pluie sur la terre,
Les laboureurs confondus se couvrent la tête.
La biche dans la campagne met bas
Et abandonne ses petits, parce qu'il n'y a pas d'herbe;
Les onagres, sur les hauteurs, aspirent l'air comme des chacals,
Leurs yeux s'éteignent, parce qu'il n'y a pas de verdure.

Cf. Joel, I, 18; Am., IV, 7; Agg., I, 11.

L'homme qui se confie en lui-même sera comme celui qui habite les lieux déserts et desséchés. Par contre, celui qui a confiance en Jéhovah sera comme l'arbre planté au bord des eaux : son feuillage reste vert, il ne s'inquiète pas de l'année de sécheresse et il ne cesse de porter du fruit. Jer., XVII, 5-8.

H. LESÊTRE.

SÉCHIA (hébreu : *Šobyâh ;* plusieurs manuscrits : *Šokyâh, Šokyâ ;* Septante : Σαβιά), fils du benjamite Saharaïm, né dans le pays de Moab; sa mère s'appelait Hodés. Voir SAHARAÏM, col. 1360.

SÉCHRONA (hébreu : *Šikrônâh*) à la pause; Septante : Σοκχώθ; *Alexandrinus :* Ἀκκαρωνα), ville de la frontière septentrionale de la tribu de Juda. Jos., XV, 11. Elle était située entre Accaron et le mont Baalah, à l'est de Jabnéel. Le site est inconnu.

SECRET (hébreu : *sôd, sêṭér, ta'ălumâh ;* chaldéen : *râz ;* Septante : μυστήριον, κρυπτόν, κρύφιον, κεκρυμμένον ; Vulgate : *arcanum, secretum, absconditum, absconsum, sacramentum*), ce qui est caché et ne peut ou ne doit pas être connu. Ce mot désigne trois sortes de choses cachées.

1° *Les choses inconnaissables par elles-mêmes.* — Il y a les secrets de la sagesse de Dieu, c'est-à-dire les choses que Dieu seul connaît, Job, XI, 6, les secrets de l'avenir, Dan., XIII, 42, les secrets du gouvernement divin, Eccli., XI, 4; Luc., XIX, 42, les secrets de la vie divine, Eccli., XLIII, 36; II Cor., XII, 4, les secrets de la nature, Job, XXVIII, 11; Is., XLV, 3, les secrets des cœurs que Dieu connaît, Ps. XLIV (XLIII), 22, et qu'il manifestera un jour. I Cor., IV, 5. Le Seigneur révèle ses secrets à ses prophètes, Am., III, 7, et à ceux qui en sont dignes. Eccli., IV, 21. Il a révélé à Daniel les secrets des songes. Dan., II, 18, 19, 29, 30, 47; IV, 6; V, 12; Ezech., XXVIII, 3. Notre-Seigneur a révélé tous les secrets utiles au salut de l'homme. Matth., XIII, 35; Marc., IV, 22; Luc., VIII, 17; XII, 2; Joa., XV, 15; Eph., I, 9; III, 3, 9.

2° *Les choses confidentielles.* — Le mot *sôd* signifie originairement « divan », puis « conseil », ou réunion de ceux qui prennent place sur le divan, enfin, par extension, « secret », c'est-à-dire ce qui se traite au conseil et ne doit pas être divulgué. Grand fut l'émoi du roi de Syrie quand il apprit que tout ce qu'il décidait dans son conseil était connu d'Élisée, qui en informait le roi d'Israël. IV Reg., VI, 8-12. Aod prétexte un

secret à communiquer pour arriver jusqu'à Églon. Jud., III, 19. Il ne faut pas révéler le secret du roi, Tob., II, 17, ni celui de ses amis. Prov., XXV, 9; Eccli., XXVII, 17 (19). C'est pourtant ce que font le médisant, Prov., XI, 13, et le bavard. Prov., XX, 19. D'après la Vulgate, « point de secret là où règne l'ébriété. » Prov., XXXI, 4. Au lieu de *le-rôznim 'ê šêkâr*, « aux princes, où est la liqueur? » elle a lu probablement, en empruntant un mot chaldéen *lo' râzîn 'ê šêkar*, « point de secrets où est la liqueur. » — On envoie des espions en secret. Jer., II, 1. Il y en a qui, en secret, font acception des personnes. Job, XIII, 10. Jésus-Christ n'a jamais parlé dans le secret. Joa., XVIII, 20.

3° *Le lieu secret.* — Dieu cache dans le secret de sa tente ceux qu'il veut protéger. Ps. XXVII (XXVI), 5; XXXI (XXX), 21. Il voit l'homme qui agit dans le secret. Jer., XXIII, 24. Isaïe, XLV, 19; XLVIII, 16, n'a point parlé en secret, dans un lieu obscur. Jérémie, XIII, 17, pleure en secret. Celui qui fait le mal, hait la lumière. Joa., III, 20. Malgré les malédictions de la loi, Deut., XXVII, 15, des Israélites se livraient à l'idolâtrie dans le secret. Job, XXXI, 27; Ezech., VIII, 12. Le méchant se tient aux aguets dans le secret, Ps. X (XI), 9, comme le lion dans son embuscade. Lam., III, 10. — Notre-Seigneur veut que, pour éviter la vaine gloire, son disciple fasse l'aumône, prie et jeûne dans le secret, là où le Père des cieux sera seul à le voir. Matth., VI, 4, 6, 18.

H. LESÊTRE.

SECRÉTAIRE (hébreu : *sôfêr;* Septante : γραμματεύς; Vulgate : *scriba*), écrivain attaché à la personne d'un roi ou d'un grand personnage pour rédiger ses lettres, transmettre ses ordres, etc. Voir SCRIBE, col. 1536. — Plusieurs secrétaires sont nommés dans la Sainte Écriture : Saraïas, secrétaire de David, II Reg., VIII, 17, dont le nom est reproduit sous les formes Siva, II Reg., XX, 25, Susa, I Par., XVIII, 16, et Sisa, III Reg., IV, 3; Éliboreph et Ahia, fils de Saraïas, secrétaires de Salomon, III Reg., IV, 3; le secrétaire de Joas, qui, de concert avec le grand-prêtre, comptait l'argent qui était offert au Temple, IV Reg., XII, 10; II Par., XXIV, 11; Sobna, secrétaire d'Ézéchias, que le roi envoya successivement auprès de l'assyrien Rabsacès et du prophète Isaïe, IV Reg., XVIII, 18; XIX, 2; Is., XXXVI, 3, 22; XXXVII, 2; Saphan, secrétaire de Josias, qui alla trouver le grand-prêtre Helcias de la part du roi, rapporta le livre de la loi nouvellement découvert et le lut devant Josias, IV Reg., XXIII, 3-12; II Par., XXXIV, 15, 20; Gamarias, fils de Saphan, secrétaire sous Joakim, ainsi qu'Élisama; tous deux entendent lire les prophéties de Jérémie et le second en donne lecture au roi, Jer., XXXVI, 10, 12, 20-23; Jonathan, secrétaire sous Sédécias; on fait de sa maison une prison pour Jérémie. Jer., XXXVII, 14, 19. Xerxès a des secrétaires pour expédier ses ordres. Esth., III, 12; VIII, 9. Samsaï, secrétaire de la province de Syrie pour le compte du roi de Perse, écrit au roi Artaxerxès au sujet de la reconstruction de Jérusalem. I Esd., IV, 8, 9, 17, 23. — Le prophète Jérémie avait pour secrétaire Baruch, qui transcrivait ses oracles. Jer., XXXVI, 26, 32. — Il y avait aussi des secrétaires attachés au service des prêtres et du Temple, Séméias, au temps de David, I Par., XXIV, 6, et des secrétaires surveillant les travaux du Temple sous Josias. II Par., XXXIV, 13. — Les secrétaires écrivaient avec agilité à l'aide du calame. Ps. XLV (XLIV), 2. Jérémie, VIII, 8, accuse certains secrétaires d'écrire des mensonges. — Sur le magistrat d'Éphèse portant le titre de γραμματεύς, voir GRAMMATE, t. III, col. 294. — Il est possible que plusieurs écrivains sacrés aient eu, comme Jérémie, des secrétaires. Moïse a pu se servir de secrétaires pour rédiger par écrit le Pentateuque. Saint Paul en a eu. Ainsi Tertius a écrit l'Épître aux Romains. Rom., XVI, 22. La première Épître aux Corinthiens a été écrite par un secrétaire, puisque l'Apôtre note que la salutation est de sa propre main. I Cor., XVI, 21. Il en est de même de l'Épître aux Colossiens, IV, 18, et de la seconde aux Thessaloniciens, III, 17. Silvain a écrit la première Épître de saint Pierre, V, 12.

H. LESÊTRE.

SECUNDUS (grec : Σεκοῦνδος), Thessalonicien qui accompagna saint Paul lorsqu'il partit de Philippes. Act., XX, 4. Il fut probablement un de ceux qui portèrent les aumônes des fidèles de Macédoine à Jérusalem. On trouve le nom de Secundus, avec le nom de Sosipater, voir SOPATER, sur une liste de politarques de Thessalonique. Voir *Corpus inscriptionum græcarum,* t. II, n. 1697; F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes,* 2e édit., p. 241.

SEDADAH (hébreu : *Ṣedâdâh,* avec hé local; Septante : Σαραδακ; *Alexandrinus* : Σαδαδακ), localité mentionnée Num., XXXIV, 8, et Ezech., XLVII, 15, pour marquer la limite septentrionale de la Palestine. Quelques critiques, acceptant la leçon *Ṣedâd,* ont essayé d'identifier cette localité avec Sadad, sur la route de Riblah à Qaryaten, mais Sadad est trop septentrional et trop à l'est. Le P. Van Kasteren, dans la *Revue biblique,* 1895, p. 30, a proposé de l'identifier, en acceptant la lecture Sarad, avec *Khirbet Serâdâ,* au nord d'*Abil* et à l'est du *Merdj Ayûn.*

SÉDÉCIAS (hébreu : *Ṣidqîyâhû, Ṣidqîyâh;* Septante : Σεδεκία, Σεδεκίας), nom de six Israélites dans le texte hébreu, de sept dans la Vulgate. Voir SÉDÉCIAS 6.

1. SÉDÉCIAS, fils de Chanaana, un des principaux parmi les quatre cents prophètes du roi Achab. III Reg., XXII, 11, 24-25; II Par., XVIII, 10, 23-24. Quand Achab voulut entreprendre sa campagne contre Ramoth Galaad, ses faux prophètes lui prédirent la victoire. Mais son allié, Josaphat, roi de Juda, demanda au roi d'Israël de consulter un prophète de Jéhovah sur l'issue de la guerre. Michée, fils de Jemla, fut appelé. Pendant ce temps, Sédécias, qui s'était fait des cornes de fer, disait à Achab : « Avec ces cornes, tu frapperas les Syriens » qui se sont emparés de Ramoth. A son arrivée, Michée annonça d'abord ironiquement la victoire à Achab, mais il ajouta aussitôt qu'il voyait Israël errer comme un troupeau sans pasteur et il dénonça les mensonges de ses faux prophètes. Sédécias irrité frappa alors Michée sur la joue; celui-ci lui répondit en lui annonçant qu'il serait réduit à se cacher. Nous ne savons plus rien sur Sédécias. Voir MICHÉE 1, t. IV, col. 1062.

2. SÉDÉCIAS (hébreu : *Ṣidqîyâhû;* Septante : Σεδεκίας), dernier roi de Juda (598-587). — Sédécias était fils de Josias, roi de Juda, Jer., XXXVII, 1, frère de Joachaz, qui eut comme lui pour mère Amital, fille de Jérémie de Lobna, IV Reg., XXIII, 31; XXIV, 18, et oncle de Joachin. Ce dernier venait d'être emmené captif à Babylone avec un grand nombre de ses sujets. Voir JÉCHONIAS, t. III, col. 1210. Nabuchodonosor, qui tenait alors Juda dans une étroite vassalité, donna lui-même pour successeur à Joachin un prince de la famille royale, un fils de Josias appelé Mathanias, *Matnyâhû,* « don de Jéhovah », dont il changea le nom en celui de *Ṣidqiyâhû,* « justice de Jéhovah », pour bien marquer que le nouveau roi était sa créature. Le pharaon Néchao avait naguère procédé de même lorsque, substituant à Joachaz son frère Éliacim, il avait changé son nom en celui de Joakim. IV Reg., XXIII, 34. Le petit royaume de Juda se trouvait alors en effet comme écrasé entre les deux grandes monarchies d'Égypte et de Chaldée. Pour le moment, la lutte entre ces deux empires avait assuré l'avantage aux Chaldéens. Le salut de Juda n'eût pu être procuré que par l'inter-

vention divine. Malheureusement Sédécias ne travailla guère à l'obtenir. « Il fit ce qui est mal aux yeux de Jéhovah, son Dieu, et il ne s'humilia point devant Jérémie le prophète, qui lui parlait de la part de Jéhovah. » IV Reg., XXIV, 19; II Par., XXXVI, 12. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VII, 2, 5, dit que Sédécias devint roi à vingt et un ans, et qu'il méprisait ce qui est juste et honnête, parce qu'il était entouré d'impies, ce qui ne l'empêche pas d'ajouter qu'il avait une bonne nature et l'amour de la justice. Jérémie, XXXVII, 2, résume tout le règne en disant que Sédécias « n'obéit point, ni lui, ni ses serviteurs, ni le peuple du pays, aux paroles que Jéhovah avait prononcées par Jérémie, le prophète, » alors l'organe autorisé de la pensée théocratique.

Habitués de longue date à la suzeraineté égyptienne, et voyant avec terreur l'empire du nord étendre de plus en plus sa domination de leur côté, les hommes de Juda comptaient que l'Égypte serait pour eux une protection efficace. Néchao intervint en effet un moment et réussit à exercer sur Juda un pouvoir plus exigeant que bienveillant. Mais Nabuchodonosor reprit bientôt le dessus, et le « roi d'Égypte ne sortit plus de son pays; car le roi de Babylone avait pris tout ce qui était au roi d'Égypte, depuis le torrent d'Égypte jusqu'au fleuve de l'Euphrate. » IV Reg., XXIV, 7. Joachin, qui avait tenté de s'émanciper du joug chaldéen, avait été déporté après trois mois de règne. Sédécias reçut le pouvoir dans ces circonstances. Tout un parti, composé de faux prophètes et de devins, s'en allait répétant : « Vous ne serez pas assujettis au roi de Babylone. » Jer., XXVII, 9. Jérémie proclamait au contraire que le salut était dans la soumission aux Chaldéens. Il le répéta à Sédécias. Il insista auprès des prêtres et du peuple, auxquels les faux prophètes annonçaient que les vases sacrés déjà emportés à Babylone avec Joachin en reviendraient bientôt. « Soumettez-vous au roi de Babylone et vous vivrez, » Jer., XXVII, 17, leur redisait-il. Il n'était pas écouté. La quatrième année de Sédécias, le faux prophète Hananias annonça que, dans deux ans, Jéhovah ferait revenir les vases sacrés et les captifs. Jérémie réitéra l'assurance du contraire, et, en preuve de ce qu'il avançait, il prédit qu'Hananias mourrait dans l'année. Deux mois après, le faux prophète mourait. Jer., XXVIII, 1-17. Cette année-là même, Sédécias s'était rendu à Babylone pour renouveler ses hommages au puissant suzerain. Jer., LII, 59. L'accueil qu'il reçut fit peut-être concevoir à Hananias de trop belles espérances, qu'il eut la témérité de présenter comme des certitudes.

Le pharaon Ouahibri, Apriès ou Éphrée, venait de monter sur le trône égyptien. Voir ÉPHRÉE, t. II, col. 1882. Jeune et ambitieux, il ne demandait qu'à se mesurer avec l'adversaire chaldéen, dont le domaine arrivait maintenant jusqu'à ses propres frontières. Les espérances que faisait concevoir l'avènement du nouveau pharaon, peut-être même des propositions directes, Ezech., XVII, 15, surexcitèrent les esprits en Juda, à Tyr et chez les Ammonites, Jer., XXVII, 2, 3, tandis qu'Édom, Moab et les Philistins se tenaient sur la réserve. Sédécias, poussé par l'enthousiasme inconsidéré de son entourage, « se révolta contre le roi Nabuchodonosor, qui l'avait fait jurer par le nom de Dieu. » II Par., XXXVI, 13. Le roi chaldéen partit aussitôt en campagne. Ézechiel, XXI, 25-27, le montre au carrefour des chemins qui mènent d'un côté à Rabbath d'Ammon, de l'autre en Juda, et demandant au sort l'indication du parti qu'il doit prendre. Puis il vint camper à Ribla, sur l'Oronte, et envoya de ce point central deux armées, l'une contre Tyr et l'autre contre Juda. Celle-ci, après avoir tout ravagé, se présenta devant Jérusalem, la neuvième année de Sédécias, le dixième mois. Jer., XXXIX, 1.

Sédécias envoya demander à Jérémie de consulter Jéhovah, dans l'espérance de son intervention comme au temps d'Ézéchias. Le prophète ne put qu'annoncer la catastrophe imminente. Jer., XXI, 1-14. Menacé et persécuté par le parti des optimistes, il n'en continuait pas moins à dire la vérité : la ville sera prise, le roi déporté et la résistance inutile. Jer., XXXII, 2-5. Ses menaces étaient cependant accompagnées de la promesse d'une restauration dans l'avenir. Jer., XXXIII, 2-26. Renouvelant ses prophéties, alors qu'en dehors de Jérusalem les Chaldéens n'avaient plus à réduire que Lachis et Azéca, il assurait à Sédécias qu'il tomberait aux mains du roi de Babylone, mais que cependant il ne mourrait pas par l'épée. Jer., XXXIV, 2-7. Au cours du siège, Sédécias provoqua une mesure équitable, l'affranchissement de tous les esclaves de condition hébraïque; mais bientôt après, on revint sur la décision prise, ce qui était contraire à la Loi, ainsi que le rappela Jérémie, en prédisant aux transgresseurs l'esclavage dont ils auraient bientôt à souffrir eux-mêmes. Jer., XXXIV, 8-22. Le prophète suppose l'éloignement de l'armée assiégeante et son retour prochain. Il est à croire que, se croyant délivrés, les habitants se repentirent de la généreuse décision que leur avaient inspirée le malheur du siège.

Éphrée s'était mis en route avec une armée pour refouler les Chaldéens. En l'apprenant, ceux-ci abandonnèrent le siège de Jérusalem pour se porter au-devant des Égyptiens. A Jérusalem, on se crut sauvé. Jérémie cherche à dissiper les illusions : « L'armée du pharaon, qui est sortie pour vous secourir, va retourner au pays d'Égypte; les Chaldéens reviendront combattre contre cette ville, ils la prendront et la brûleront. » Jer., XXXVII, 7. Les deux adversaires n'en vinrent pas aux mains. Éphrée hésita à risquer sa belle armée et se retira, tandis que Nabuchodonosor ne se souciait pas davantage d'affronter un ennemi redoutable. Josèphe, *Ant. jud.*, X, VII, 3, dit que Nabuchodonosor mit les Égyptiens en déroute. Le texte de Jérémie semble plutôt supposer une simple démonstration militaire, suivie d'un retour en arrière sans coup férir.

Le siège de Jérusalem reprit donc. On avait abattu des maisons de la ville et même des constructions royales pour se mettre en état de mieux résister aux machines de guerre et aux assauts de l'ennemi. Jer., XXXIII, 4. Jérémie qui, pendant l'absence de l'armée ennemie, avait voulu sortir pour aller au pays de Benjamin recueillir des biens, avait été accusé de trahison et jeté en prison. Sédécias, voyant la tournure que prenaient les événements, commençait à croire au prophète. Il lui avait naguère envoyé dire : « Intercède pour nous, je te prie, auprès de Jéhovah, notre Dieu. » Jer., XXXVII, 3. Il ordonna de le traiter avec humanité. Il le fit même venir pour l'interroger secrètement. Jérémie lui répéta ses précédentes prédictions et ajouta : « Où sont les prophètes qui annonçaient : Le roi de Babylone ne reviendra pas contre vous, ni contre ce pays? » Jer., XXXVII, 16-18. Au peuple, il faisait dire que l'épée, la famine ou la peste feraient périr ceux qui resteraient dans la ville, tandis que ceux qui passeraient aux Chaldéens auraient la vie sauve. On se récria contre lui, et Sédécias, l'ayant abandonné à la discrétion de ses ennemis, ceux-ci le jetèrent dans une citerne à moitié pleine de boue. Le roi l'en fit tirer et le remit dans la cour des gardes; il lui promit ensuite de ne pas le livrer à ses ennemis. Le prophète lui dit alors que, s'il sortait pour se rendre au roi de Babylone, il aurait la vie sauve avec sa famille et la ville ne serait pas brûlée; dans le cas contraire, la ville serait prise et brûlée et lui-même captif. Sédécias craignait que, sorti de la ville, il fût livré comme un jouet aux Juifs qui avaient passé aux Chaldéens, et peut-être accusé par eux auprès de Nabuchodonosor, qui le mettrait à mort. Josèphe,

Ant. jud., X, VII, 6. Malgré les assurances de Jérémie, il ne sut pas prendre son parti. Jer., XXXVIII, 1-29. Cependant la famine se faisait de plus en plus sentir dans la ville. Jer., XXXVIII, 2, 9; IV Reg., XXV, 3. La résistance ne pouvait se prolonger. Le quatrième mois de la onzième année de Sédécias, dix-huit mois après le commencement du siège, Jérusalem fut forcée. Les chefs chaldéens se postèrent à la porte du milieu. Mais pendant la nuit, Sédécias et les hommes de guerre s'enfuirent par une autre porte. Cf. Ezech., XII, 2-16. Les Chaldéens les poursuivirent et saisirent Sédécias dans la plaine de Jéricho. Ils le conduisirent à Nabuchodonosor, toujours en résidence à Ribla. Celui-ci, irrité de la longue résistance qui avait arrêté son armée, fit égorger les fils de Sédécias sous les yeux de leur père, ainsi que tous les grands de Juda. Ce fut le dernier spectacle que vit Sédécias, car on lui creva les yeux aussitôt après et on le lia de doubles chaînes d'airain pour l'emmener à Babylone. II Reg., XXV, 3-7; II Par., XXXVI, 11-16; Jer., XXXIX, 2-7; LII, 1-11. Ainsi s'accomplit une double prophétie, celle de Jérémie, XXXII, 5; XXXIV, 3, annonçant que Sédécias serait déporté à Babylone, et celle d'Ézéchiel, XII, 13, disant qu'il ne verrait point la ville, mais qu'il y mourrait. Il y fut tenu en prison jusqu'à sa mort. Jer., LII, 11. Il mourut en paix, on brûla pour lui des parfums comme pour ses pères et on le pleura avec des lamentations. Jer., XXXIV, 5. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 538-546. — Sédécias aurait pu se sauver lui-même et prolonger les jours de son royaume. Mais il eût fallu pour cela suivre les conseils de Jérémie, accepter franchement la suzeraineté chaldéenne et en acquitter les charges. Le parti dominant à Jérusalem se crut plus sage en provoquant une rupture et Sédécias n'eut pas assez d'énergie pour lui résister. Il se souvint de Jéhovah dans les circonstances critiques, mais les historiens sacrés donnent clairement à entendre qu'il laissa le champ libre à tous les excès de l'idolâtrie et de l'immoralité. Ézéchiel, XXI, 30-32, lance l'imprécation contre le « profane, le méchant prince d'Israël », auquel la couronne est ôtée et qui ne laisse après lui que bouleversement et ruine complète. Zacharie, XI, 17, résume en ces quelques mots la fin misérable de Sédécias : « Malheur à mon pasteur vil, qui abandonne le troupeau ! Que le glaive frappe son bras et son œil droit! Son bras se desséchera, et son œil droit sera frappé de cécité. » Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 678.

H. LESÊTRE.

3. **SÉDÉCIAS** (hébreu : *Ṣidqiyâhû;* Septante : Σεδεκίας), fils de Joakim et petit-fils de Josias, d'après I Par., III, 16. Voir Clair, *Les Paralipomènes,* 1880, p. 87.

4. **SÉDÉCIAS** (hébreu : *Ṣidqîyâhû*; Septante : Σεδεκίας), fils de Maasias et faux prophète de Babylone, où il avait été emmené captif avec le roi Jéchonias. Jérémie, XXIX, 21-23, prédit que Sédécias, ainsi qu'un autre faux prophète, Achab, fils de Colias, parce qu'ils ont prophétisé des mensonges et commis des adultères, seront condamnés à être brûlés par Nabuchodonosor, roi de Babylone.

5. **SÉDÉCIAS** (hébreu : *Ṣidqîyâhû;* Septante : Σεδεκίας), fils d'Ananias, un des principaux de Juda, conseillers du roi Joakim, auxquels Michée, fils de Gamarias, rapporta les paroles de la prophétie de Jérémie que Baruch avait lues devant le peuple et qu'ils se firent lire ensuite par Baruch lui-même. Jer., XXXVI, 12. Voir BARUCH 1, t. I, col. 1475; JOAKIM, t. III, col. 1553-1554.

6. **SÉDÉCIAS** (Septante : Σεδεκίας), bisaïeul du prophète Baruch. Bar., I, 1.

7. **SÉDÉCIAS** (hébreu : *Ṣidqîyâh;* Septante : Σεδεκίας), prêtre qui signa l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 1.

SEDÉI (grec : Ἀσαδίος), fils d'Helcias, ancêtre du prophète Baruch. Bar., I, 1.

SÉDÉUR (hébreu : *Šedê'ûr;* Septante : Σεδιούρ), père d'Élisur. Ce dernier était le chef de la tribu de Ruben au temps de l'Exode. Num., I, 5; II, 10; VII, 30, 35; X, 18. Le premier élément de ce nom est peut-être *Šaddaï,* « le Tout-Puissant ».

SÉDITION (hébreu : *méréd;* chaldéen : *merad;* Septante : στάσις, ἀποστάσις, ἀκαταστασία; Vulgate : *seditio*), mouvement populaire dans lequel le mécontentement tend à se manifester par la violence. — La Sainte Écriture mentionne un bon nombre de séditions. Au désert, ce sont les séditions des Hébreux pour obtenir de l'eau potable, Exod., XV, 24; XVII, 2, 4; Num., XX, 2, ou des viandes, Exod., XVI, 2; Num., XI, 4-10; celle qui aboutit à la fabrication du veau d'or, Exod., XXXII, 1, 25, celle qui suivit le retour des explorateurs envoyés en Chanaan, Num., XIV, 1-4, la révolte de Coré et de ses partisans, Num., XVI, 1-15, la sédition sur la route d'Édom. Num., XXI, 4, 5. Cf. Deut., IX, 1-24. Sous les Juges, la tribu d'Éphraïm se soulève contre le reste d'Israël, Jud., XII, 1-6, et les tribus s'unissent pour combattre Benjamin. Jud., XX, 1-48. Une sédition, suscitée par Absalom, oblige David à prendre la fuite, II Reg., XV, 7-37, et un soulèvement de dix tribus, sous Roboam, cause le schisme d'Israël. III Reg., XII, 12-24. Artaxerxès fait allusion aux séditions dont Jérusalem a été le théâtre. I Esd., IV, 19. D'autres séditions sont mentionnées à l'époque des Machabées. II Mach., IV, 30; XIV, 6. — Barabbas avait pris part à une sédition avec des complices. Marc., XV, 7; Luc., XXIII, 19, 25. Le Sauveur prédit que la ruine de Jérusalem serait précédée de guerres et de séditions. Luc., XXI, 9. Sur l'accomplissement de cette prédiction, voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1393-1395. Des séditions se produisent, à l'occasion de saint Paul, à Thessalonique, Act., XVII, 5, 9, à Corinthe, Act., XVIII, 12, à Éphèse, Act., XIX, 23-40, à Jérusalem. Act., XXI, 27-36. L'Apôtre rappelle les émeutes au milieu desquelles il s'est trouvé. II Cor., VI, 5. Il ne veut pas que de pareils mouvements existent parmi les chrétiens. II Cor., XII, 20.

H. LESÊTRE.

SÉDUCTION (hébreu : *maddûḥîm,* Lam., II, 14; Grec : ἀπάτη; Vulgate : *seductio*), action exercée sur quelqu'un pour lui persuader le mal ou l'erreur. En hébreu, les verbes *hâbal, zânâh, ḥâtâ', tâ'âh, nâdaḥ, mâššâ', šâgâh,* qui marquent des actes répréhensibles, ont à l'hiphil le sens de séduire, c'est-à-dire de faire accomplir le mal. Il en est de même de *pâṭâh* au niphal. La séduction peut entraîner à des maux de différentes sortes, qui sont :

1° *Le péché.* — Ève, la première, se laissa séduire par Satan, caché sous la forme du serpent, et désobéit à Dieu. Gen., III, 13; II Cor., XI, 13; I Tim., II, 14. Beaucoup d'autres, à sa suite, ont été séduits et portés au mal. Is., IX, 16; II Esd., I, 7; Eccli., XIII, 10, 11. Jacob fut préservé de la séduction par la sagesse. Sap., X, 12. Dieu connaît les séducteurs et les séduits. Job, XII, 16. Satan et ses adeptes chercheront, surtout à la fin des temps, à séduire les hommes. II Thess., II, 10; II Joa., 7; Apoc., II, 20; XII, 9; XIII, 14; XIX, 20; XX, 3, 7, 9.

2° *L'impureté.* — La courtisane séduit les hommes. Prov., VII, 21. Il faut se défendre contre cette séduction. Prov., V, 20. Job, XXXI, 9, l'a fait avec succès. L'Israélite qui avait séduit une jeune fille était tenu ensuite à l'épouser. Exod., XXII, 16.

3° *L'idolâtrie.* — La Loi défendait formellement les unions avec des étrangères, qui auraient pu séduire les Israélites et les entraîner à l'idolâtrie. Exod., XXIII, 33; XXXIV, 16; Deut., VII, 4. Il y avait des faux prophètes séducteurs qui entraînaient à l'dolâtrie. Deut., XIII, 13; Jer., XXIII, 16; Lam., II, 14. Plusieurs rois sont accusés d'avoir exercé ce genre de séduction, Jéroboam, IV Reg., III, 3; Nadab, III Reg., XV, 26; Amri, III Reg., XVI, 26; Manassé. IV Reg., XXI, 9; II Par., XXXIII, 9.

4° *L'erreur.* — Les faux prophètes séduisaient le peuple pour lui persuader le contraire de ce que Dieu faisait annoncer. Jer., XIV, 14; XXIII, 26, 32; XXIX, 8; L, 6; Ezech., XIII, 10. Les ennemis de Jésus-Christ le traitèrent de séducteur. Matth., XXVII, 63; Joa., VII, 12, 47. Les Apôtres furent traités de même. II Cor., VI, 8. Simon le magicien fut un vrai séducteur des foules. Act., VIII, 9. Les faux docteurs s'appliquèrent à séduire les premiers chrétiens. II Tim., III, 13; Tit., I, 10; I Joa., II, 26. Les Apôtres recommandent de ne pas se laisser séduire par les discours de ces docteurs. Eph., V, 6; Col., II, 18; II Thes., II, 3; I Joa., III, 7. Les séducteurs seront particulièrement nombreux et dangereux aux derniers temps du monde. Matth., XXIV, 4, 5, 11; Marc., XIII, 5, 6, 22; Luc., XXI, 8.

5° *L'illusion.* — Le rabsacès assyrien dit à Ézéchias de ne pas se séduire lui-même, en comptant sur son Dieu pour le protéger. IV Reg., XVIII, 29; XIX, 10; Is., XXXVI, 14. L'Idumée a été séduite par son propre orgueil. Jer., XLIX, 16. Les chrétiens ne doivent pas se séduire eux-mêmes, en se faisant des illusions trompeuses. I Cor., III, 18; XV, 33; Gal., VI, 3; Jacob., I, 26; I Joa., I, 8.

H. LESÊTRE.

SEGOND Jean-Jacques-Louis, théologien protestant, Suisse, né, de parents français, à Plainpalais, banlieue de Genève, le 3 mai 1810, mort à Genève, le 18 juin 1885. Après avoir terminé ses études littéraires et théologiques dans cette ville. Segond suivit les cours de la faculté de théologie à l'université de Strasbourg où il prit les grades de bachelier, licencié et docteur (1834-1836). Aussitôt après, il professa un cours libre d'exégèse de l'Ancien Testament à la faculté de théologie de Genève (1836-1840). Nommé pasteur de Chênes-Bourgeries en 1840, il dirigea cette paroisse jusqu'en 1864. A cette date il fut rappelé à Genève pour y travailler à la version de l'Ancien Testament, à laquelle Segond doit sa notoriété. Pendant ce temps il devint professeur titulaire d'exégèse de l'Ancien Testament à la faculté de théologie de Genève. On a de lui : *Ruth, étude critique,* 1834; *L'Ecclésiaste, étude critique et exégétique,* 1835; *De voce* SCHEOL *et notione* ORCI *apud Hebræos,* 1835; *De la nature de l'inspiration,* 1836; *Traité élémentaire des accents hébreux,* 2e édit., 1874; *Chrestomathie biblique,* 1864; *Le prophète Isaïe,* 1866; *L'Ancien Testament, traduction nouvelle d'après le texte hébreu,* 2 in-8°, 1874, plusieurs éditions; *Le Nouveau Testament, traduction nouvelle d'après le texte grec,* 1880, plusieurs éditions. — Cf. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. XIII, 1882, p. 196.

O. REY.

SÉGOR (hébreu : *Ṣô'ar,* « petitesse »; Septante : Σηγώρ, Σόγορα, Ζογόρ), ville de la Pentapole.

I. IDENTIFICATIONS. — Les opinions sont diverses. — 1° Cl. R. Conder croit avoir retrouvé le nom de Ségor au *tell eš-Šaghûr,* à 12 kilomètres au nord-est de la mer Morte et à 2 à l'est de *er-Râméh. Handbook to the Bible,* Londres, 1873, p. 38; Id., *Heth and Moab,* Londres, 1880, p. 154-155. Les explorateurs anglais ont généralement accepté cette identification. Cf. G. Armstrong, *Names and Places in the Old Testament,* 1887, p. 185; *Pal. Expl. Fund, Quarterly Statement,* 1879, p. 15. — 2° La plupart des auteurs modernes s'accordent à chercher Ségor vers le sud de la mer Morte. Outre les arguments généraux déterminant à placer la Pentapole et par conséquent Ségor dans la partie la plus méridionale du Ghôr, il en est plusieurs de spéciaux pour cette ville. — 1° Elle était « voisine » de Sodome, Gen., XIX, 20, que l'on doit chercher à proximité du *djebel 'Esdoum.* Et, en effet, parti de Sodome vers l'aurore, Lot arriva à Ségor au soleil levant, ℣. 15, 23. Bien que l'expression *haš-šaḥar 'alâh* puisse s'entendre : « l'aurore approchait, » et avec assez d'ampleur, comme les crépuscules du pays atteignent à peine 1 heure, on ne peut guère attribuer plus de deux heures à la fuite de Lot. — 2° Ségor sert à marquer la limite méridionale extrême de « la région du Jourdain » ou du Ghôr. Gen., XIII, 10; Deut., XXXIV, 3. Cf. Reland, *Palaestina,* Utrecht, 1714, p. 360. — 3° Dans Josèphe, *Bell. jud.,* IV, VIII, 4, Zoara d'Arabie (Ségor) marque l'extrémité méridionale du lac Asphaltite. Cf. Eusèbe, *Onom.,* au mot Θάλασσα ἡ ἁλυκή, édit. Larsow, p. 212.

Les modernes qui placent Ségor au sud, le cherchent les uns du côté occidental, les autres du côté oriental du Ghôr. — *A*). Les premiers le placent à *ez-Zûeirat et-Taḥtâ* ou à *ez-Zûeirat el-Fôqâ,* le dernier à deux kilomètres environ au nord-ouest du *djébel 'Esdoum*; l'autre à 6 ou 7 plus haut au nord-est, sur les hauteurs qui dominent à l'ouest, la partie inférieure de la mer Morte. Ed. Robinson, *Bibl. Researches,* Boston, 1841, t. II, p. 480-481, fait remarquer que *Zûeirah,* manquant du *'aïn* ('), n'est pas identique avec *Ṣô'ar,* qui d'ailleurs est indiqué au pays de Moab ou à l'Orient, Gen., XIX, 30, 37; Is., XV, 5; Jér., XLVIII, 34. — *B*) La plupart des savants modernes conviennent qu'il faut placer Ségor dans la partie méridionale de Moab et vers le sud de la mer Morte. Les uns la cherchent au Ghôr eṣ-Ṣâfiéh. Burckhardt, *Travels in Syria and Holy Land,* Londres, 1822, p. 391, semble l'avoir reconnu dans la localité d'*eṣ-Ṣâfiéh.* D'après Kitchener, *P. E. F. Quarterly Statements,* 1884, p. 126, on ne trouve point là des ruines anciennes; le seul lieu de la région où se voient des restes importants est le *Khirbet-Labrush,* au pied de la montagne du même nom. Riehm propose *Qal'at eṣ-Ṣâfiéh, Handwörterbuch des bibl. Altertums,* art. *Zoar,* 1844, p. 1874. M. Clermont-Ganneau aime mieux les *Ta'ouaḥîn es-Sukkar,* dont le nom peut s'interpréter « les moulins de Sughar » ou de Ségor. *P. E. F., Quart. Stat.,* 1886, p. 19-22. Al. Musil s'arrête à *el-Qarêiyé,* ruine située non loin de la précédente, à l'issue du *seil el-Qérâḥi,* qui termine le *ouâd'el-Ḥesâ.* Les Bédouins de l'endroit s'appellent, dans leur cri de guerre, « enfants de Zughar ». *Arabia Petræa, Moab,* t. I, in-8°, Vienne, 1907, p. 70, 74, note 4. — D'autres cependant, parmi lesquels Raumer, Ritter, E. Robinson, Neubauer, croient que Ségor doit être cherché vers l'embouchure de l'*ouadi Kérak-Derâ'a,* ou au *Lisân* actuel. La mer Morte des textes indiquant Ségor à son extrémité ne s'étendait pas au delà. Elle ne pouvait, au temps que subsistait au nord « la langue (*lašôn*) de la mer », Jos., XV, 5; XVIII, 19, figurée encore sur la carte de Mâdaba et dont l'îlot aujourd'hui disparu était le reste, avoir franchi le seuil la séparant du territoire de la Pentapole décrit par ces textes. Le *Ghôr eṣ-Ṣâfiéh* est distant d'au moins 20 kilomètres de ce seuil. Dans l'étendue de 580 stades (= 108 kilomètres) attribuée par Josèphe, *loc. cit.,* au lac Asphaltite, ses eaux se seraient avancées, il est vrai, au sud surtout, bien au delà des limites actuelles et elles auraient même submergé le *Ghôr eṣ-Ṣâfiéh* tout entier; mais les chiffres de l'historien juif sont sujets à caution et souvent exagérés. Ils sont ici rectifiés par la description de la Sodomitide, *ibid.,* identique au fond à celle de ces textes et ne pouvant s'appliquer qu'au territoire aujourd'hui inondé s'étendant au sud du *Lisân.* Une carte du XIVe siècle, conservée à Florence, représente Ségor à l'extrémité

méridionale de cette presqu'île et vers l'est de *Petra deserti,* c'est-à-dire du Kérak. Dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. XIV, pl. I.

Les explorateurs qui cherchent au Lisan le site de Ségor, le voient les uns, avec Irby et Mangle, *Travels,* p. 448, à *Ḍerâ'a,* les autres, avec Robinson, *loc. cit.,* au *Mezra'a* où l on trouve aussi des ruines appelées *ṭâouahîn es-Sukkar,* « moulins à sucre », comme on en rencontre d'ailleurs sur divers points du Ghôr. — Le nom de Sughar, صُغَر; presque toujours employé par les anciens écrivains arabes pour désigner la ville de Lot, paraît bien avoir été le nom usité dans le pays, comme le montre le cri de guerre traditionnel des gens d'*el-Qereiyé.* Le fait que ces habitants du *Ghôr* n'appliquent point ce nom à cet endroit ni à aucun autre du *Ghôr eṣ-Ṣâfieh* n'est-il pas l'indice qu'ils l'ont apporté d'une émigration et comme on ne le retrouve nulle part ailleurs, ne doit-on pas induire de là qu'ils ont dû émigrer devant les eaux envahissantes de la mer Morte qui, après avoir franchi le seuil séparant le bassin du lac des terres de l'ancienne Pentapole, ont fini par gagner le territoire de Ségor et la ville elle-même? Comprendrait-on autrement comment une ville toujours en vue dans l'histoire et jusqu'après les croisades, et dont le nom s'est perpétué dans le souvenir des *Ghoârnéh,* a pu tout d'un coup disparaître, au point que l'on ne sache même plus où retrouver son site? Il nous semble donc inutile de la rechercher au *Ghôr eṣ-Ṣâfieh* pas plus qu'au *Lisân :* elle devait plus probablement, semble-t-il, se trouver au sud de ce dernier territoire.

II. Description et histoire. — « Bala qui est Ségor », nommée la dernière parmi les villes de la Pentapole et dont le nom du roi n'est pas prononcé, Gen., XIV, 2, était sans doute la moindre, « la petite », Gen., XIX, 20, τό ὀλίγον, Josèphe, *Ant. jud.,* I, XI, 4, selon l'expression par laquelle Lot la désigna et qui resta son nom. C'est à la prière de Lot demandant aux anges de lui permettre de s'y réfugier, qu'elle dut d'échapper au cataclysme qui frappa ses voisines. Gen., XIX, 19-23, 29. Il craignit cependant de s'y arrêter et se retira dans la montagne voisine où il donna naissance à Moab à qui Ségor resta en partage, 30, 37. Son territoire avait paru à Lot, l'observant des montagnes, pareil à celui de l'Égypte. Gen., XIII, 10. N'ayant point été bouleversé avec les régions voisines et étant arrosé par les courants descendant des montagnes de l'Est, le pays de Ségor conserva ses avantages. C'est sans doute à cet état de prospérité et à la vie commode que menaient les habitants de Ségor que font allusion les prophètes, Is., XV, 5; Jer., XLVIII, 34, quand ils l'appellent « une génisse de trois ans »; mais c'est aussi aux vices qui en sont souvent la conséquence et qui étaient déjà ceux des anciens habitants de la Pentapole, l'orgueil, la paresse, les excès de table et la débauche. Ils lui annoncent, comme aux autres villes de Moab, la douleur et la désolation qui en seront le châtiment. — Ségor fut enlevée aux Arabes et soumise aux Juifs par Alexandre Jannée. *Ant. jud.,* XIII, XV, 4. Elle est une des douzes villes qu'Hyrcan II promit au roi de Pétra, Arétas, de lui rendre, s'il l'assistait contre son frère Aristobule. *Ibid.,* XIV, I, 4. — Elle dut être évangélisée dès les premiers temps et devint un siège épiscopal dépendant de Pétra, qui paraît s'être maintenu jusque vers l'époque des croisades. Cf. Lequien, *Oriens christianus,* Paris, 1740, t. III, *Ségor,* p. 738-746. — Les Romains avaient placé à Ségor une garnison. *Onomasticon,* au mot *Bala,* p. 94, 95. Ségor est figurée sur la carte de Madaba (fig. 337), comme une forteresse à tours nombreuses et élevées, au bord de la mer, dans une plaine plantée d'arbres, parmi lesquels domine le palmier. A l'entrée de la montagne voisine, à l'est, une église près de laquelle un grand bâtiment représente sans doute un monastère, était dédiée à un saint dont il reste seulement l'initiale L(Λ). On a supposé qu'elle consacrait la mémoire de Lot. Cf. E. Stevenson, *Di un insigne pavimento in musaico,* dans *Nuovo Bulletino di Arch. Crist.,* 3e année, n. 1 et 2, tirage à part, Rome, 1897, p. 56. Le monument renfermait vraisemblablement la grotte où Lot s'était retiré, Gen., XIX, 30, et que sainte Paule paraît avoir visitée, en 383. S. Jérôme, *Ep.* CVIII, t. XXII, col. 887. Le culte de Lot, dans les églises orientales, est attesté par les anciens ménologes. Cf. *Acta sanct.,* t. IV octobris, p. 565. Le baume était cultivé à Ségor, *Onomasticon, loc. cit.* Mais son principal produit était la datte, *poma palmarum. Ibid.,* p. 97. Elle est appelée « la ville des Palmiers », dans la Mischna, *Yebamoth,* XVI, 10, et les



337. — Ségor. D'après la carte mosaïque de Madaba. Au-dessus le monastère en l'honneur de L[ot].

Talmuds, *Schebiith,* VII. Il était permis, l'année sabbatique, de manger des dattes jusqu'à ce qu'il n'en restât plus à *Ṣô'ar.* Talmud Bab., *Pesahim,* 53*a.* — Le nom de « mer de Zughar » était un de ceux usités chez les Arabes pour désigner la mer Morte. Elle ne cessait d'être sillonnée par les barques qui transportaient les dattes de Sughar. Edrisi, *Geogr.,* édit. Gildemeister, Bonn, 1855, p. 3. Le commerce de la substance sucrée de ce fruit appelée par les Arabes *ṣuqan* ou *ṣugar,* et particulier à Ségor, avait depuis longtemps répandu au loin son nom, qui devait demeurer aux produits similaires. Cf. Moab, t. IV, col. 1155. — Au XIIe et au XIIIe siècle, les Croisés admiraient encore les plantations de palmiers de Ségor et l'appelaient aussi « la ville, le pays des Palmiers », *Palmer, Paumier.* Cf. Foulques de Chartres, Guillaume de Tyr, Jacques de Vitry, dans Bongars, *Gesta Dei per Francos,* Hanau, 1611, p. 306, 307, 405, 1041, 1076. Le roi Baudouin Ier, en 1100, parcourant les régions au sud de son royaume, paraît avoir trouvé encore Ségor à l'extrémité de la mer. C'est au XIVe siècle ou au XVe qu'il semble avoir disparu. Voir Ed. Robinson, *Zoar,* dans *Biblical Researches in*

Palestine, in-8°, Boston, 1841, t. II, p. 648-651; Ad. Neubauer, *Çoar,* dans *Géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 256-257; de Luynes, *Ségor et la Pentapole,* dans *Voyage d'exploration à la mer Morte,* t. I, Appendice IV, p. 358-375; Clermont-Ganneau, *Gomorrhe, Ségor et les filles de Lot,* dans la *Revue archéologique,* 1877, p. 193-199; Birch, *Zoar,* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1879, p. 15-18, 99-101, 144-154; Guy le Strange, *Zughar and the Cities of Lot,* dans *Palestine under the Moslems;* Londres, 1890, p. 286-292 Max Blankenhorn, *Zoar,* dans *Zeitschrift des deutschen Palestina-Vereins,* Leipzig, t. XIX (1896), p. 54-55.

L. HEIDET.

SEGUB (hébreu : *Śegûb*), nom de deux Israélites.

1. SEGUB (hébreu : *Śegûb* [*keri*], *Śegîb* [*chethib*]; Septante : Σεγούβ), le plus jeune fils d'Hiel, qui rebâtit la ville de Jéricho. Il mourut lorsque son père éleva les portes de la ville, III Reg., XVI, 34, en exécution de la malédiction qui avait été portée contre celui qui entreprendrait de relever Jéricho de ses ruines. Jos., VI, 26.

2. SEGUB (Septante : Σερούχ; *Alexandrinus :* Σεγούβ), fils d'Hesron et père de Jaïr, de la tribu de Juda. I Par., II, 21, 22.

SÉHÉSIMA (hébreu : *Šaḥăṣûmâh* [*keṭîb*]; *Šaḥasimâh* [*keri*], avec *hé* local; Septante : Σαλεὶμ κατὰ θάλασσαν, la finale a été prise pour יָמָּה, *yammâh,* « près de la mer »), localité de la tribu d'Issachar entre le mont Thabor et le Jourdain, à la frontière orientale de cette tribu. Jos., XIX, 22. Le site précis est inconnu.

SÉHON (hébreu : *Siḥôn;* Septante : Σηών), roi des Amorrhéens, du temps de Moïse. Son royaume était situé à l'est du Jourdain et avait Hésébon pour capitale. Num., XXI, 21. C'était un ennemi redoutable pour les Israélites, à qui il barrait l'entrée de la Terre Promise à leur sortie de la péninsule du Sinaï et du pays de Moab. Peu de temps auparavant, il avait conquis sur les Moabites une partie de leur territoire et les avait refoulés au sud de l'Arnon. Les Israélites lui demandèrent le droit de passage, en s'engageant à respecter ses champs et ses vignes et à ne pas boire l'eau de ses puits. Il refusa et marcha contre eux à Jasa. Il fut battu et son royaume, depuis l'Arnon jusqu'au Jaboc et à la frontière des Ammonites, tomba entre les mains de ses vainqueurs, qui célébrèrent cet événement par un chant de triomphe conservé dans le livre des Nombres, XXI, 21-30. C'était, en effet, un grand succès dont nous retrouvons l'écho dans le Deutéronome, I, 4; II, 24-32; XXIX, 27; XXXI, 4, dans Josué, II, 10; IX, 10; XII, 2; XIII, 10, 21, 27; dans les Juges, XI, 19; dans III Reg., IV, 19; dans Jérémie, XLVIII, 45; dans II Esd., IX, 22, et dans les Psaumes CXXXIV (CXXXV), 11; CXXXV (CXXXVI), 19. Son nom est écrit Séon dans Jérémie, XLVIII, 45.

SEIGNEUR, traduction dans les Septante, Κύριος, et dans la Vulgate, *Dominus,* du nom propre de Dieu Jéhovah. Voir JÉHOVAH, t. III, col. 1220. — Le mot *Dominus* traduit aussi dans notre version latine l'hébreu 'Adonaï, qui se dit de Dieu, voir ADONAÏ, t. I, col. 223, et *'âdôn* qui est employé par respect en s'adressant à un personnage respectable ou en parlant de lui. Cf. MAÎTRE 1, 1°, t. IV, col. 597. La femme appelle son mari *'âdôn,* Gen., XVIII, 12, etc.; les enfants, leur père, Gen., XXXI, 35, etc.

SEIN (hébreu : *ḥob, ḥôq, ḥêq, ḥêṣên, ḥoṣên;* Septante : κόλπος; Vulgate : *sinus*), la partie extérieure du corps qui est formée par la poitrine et peut être entourée par les deux bras.

1° *Au sens propre,* le sein de la mère est la place ordinaire des petits enfants. Ruth, IV, 16; III Reg., III, 20; XVII, 19; Lam., II, 12. Le nourricier porte aussi l'enfant sur son sein. Num., XI, 12. Cf. Is., LXVI, 12. Une brebis ou des agneaux peuvent être portés sur le sein de celui qui les aime. II Reg., XII, 3; Is., XL, 11. C'est de cette manière que les nations ramèneront un jour les exilés d'Israël, Is., XLIX, 22. — Reposer sur le sein de quelqu'un, c'est lui être lié par une union légitime, Gen., XVI, 5; Deut., XIII, 6; XXVIII, 54, 56; II Reg., XII, 8; III Reg., I, 2; Cant., I, 12; Mich., VII, 5; Eccli., IX, 1, ou même illégitime. Prov., V, 20. — A la dernière Cène, saint Jean reposa sur le sein de Jésus, en signe de tendre affection. Joa., XIII, 23.

2° *Par extension,* on appelle sein la cavité plus ou moins ample formée par la partie antérieure du vêtement. Les Orientaux portent de larges vêtements ordinairement relevés et serrés au moyen d'une ceinture. Ces vêtements ont leur ouverture par devant, de sorte que, entre la poitrine et la robe, sont ainsi ménagées comme des poches dans lesquelles on place les objets les plus divers. Moïse reçut ordre de mettre la main dans son sein et il la retira toute blanche de lèpre, puis guérie. Exod., IV, 6. Celui qui tient la main dans son sein ne peut agir; il faut qu'il la retire pour faire acte d'énergie. Ps. LXXIV (LXXIII), 11. On cache dans son sein les objets que l'on veut donner en présents. Prov., XVII, 23; XXI, 14. « De là ce geste, si commun chez les Orientaux, de saisir leur vêtement sur la poitrine entre le pouce et l'index de chaque main, et de le secouer pour dire : Je n'ai rien, tu le vois; — ou bien : Je ne suis pour rien dans l'affaire dont tu parles; elle ne me concerne pas. Néhémie fit le même geste dans une circonstance solennelle. Au temps de la famine, il avait promis, lui et les siens, de ne rien réclamer de leurs débiteurs; les principaux du peuple, assemblés, avaient fait la même promesse, les prêtres l'avaient juré. « Après cela, dit Néhémie, je secouai le vêtement de mon sein et je dis : Que Dieu secoue de la sorte tout homme qui n'accomplira pas cette parole, le rejetant loin de sa maison et le privant du fruit de ses travaux; qu'ainsi secoué, il reste vide de tous biens. » II Esd., V, 13; Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 253. On mettait dans son sein des provisions, des épis, Ps. CXXIX (CXXVIII), 7, ou du grain, Luc., VI, 38, comme font encore les Bédouines d'aujourd'hui. On n'y aurait pu mettre du feu sans brûler ses vêtements. Prov., VI, 27. C'est dans le sein, ou dans un pan de la robe formant poche, qu'on plaçait les cailloux pour tirer au sort. Prov., XVI, 33.

3° *Au sens figuré,* le sein désigne la conscience, Job, XXXI, 33, l'âme elle-même, Job, XIX, 27; Ps. XXXV (XXXIV), 13; Eccle., VII, 10. Verser le châtiment dans le sein de quelqu'un, c'est lui faire porter la peine de fautes commises par lui ou par d'autres. Ps. LXXIX (LXXVIII), 12; LXXXIX (LXXXVIII), 51; Is., LXV, 6, 7; Jer., XXXII, 18. — Le fils de Dieu est dans le sein du Père, Joa., I, 18, c'est-à-dire ne faisant qu'un avec lui. — Sur le sein d'Abraham, Luc., XVI, 22, voir t. I, col. 83. — On appelle encore « sein » la cavité d'un char, III Reg., XXII, 35, celle de l'autel, Ezech., XLIII, 13, et même une baie maritime. Act., XXVII, 39.

H. LESÊTRE.

SEINE (Vulgate : *sagena*). Voir FILET, t. II, col. 2248.

SEINS (hébreu : *daddîm, šaddîm;* Septante : μαστοί; Vulgate : *ubera, mammæ*), organes de l'allaitement. Ces organes s'appellent aussi mamelles. Ils se forment au temps voulu, Cant., VIII, 8; Ezech., XVI, 7, pour préparer la nourriture du petit enfant. L'enfant à la mamelle, Ps. VIII, 3; Jo., II, 16, est celui qui n'a pas encore été sevré. Is., XXVIII, 9. Voir SEVRAGE. Job,

III, 12, se plaint d'avoir trouvé des mamelles à sucer, c'est-à-dire d'avoir été nourri et d'avoir été ainsi maintenu dans la vie. Un sein stérile et des mamelles desséchées sont une malédiction. Ose., IX, 14. Des femmes se frappent ou se déchirent les seins sous l'empire du chagrin. Is., XXXII, 12; Ezech., XXIII, 34. Pendant la persécution d'Antiochus Épiphane, deux enfants ayant été circoncis malgré la défense du tyran, on les attacha aux seins de leurs mères, et celles-ci furent traînées par la ville et précipitées du haut des murs. II Mach., VI, 10. — Les mamelles de l'Épouse sont célébrées dans le Cantique, I, 1, 3; IV, 5, 10; VII, 3, 7, 8; VIII, 10. Il est parlé des seins à propos de l'amour légitime, Prov., V, 19, ou illégitime. Ezech., XXIII, 3, 8, 21; Ose., II, 2. — Sucer le sein de la mère de quelqu'un, c'est être son frère. Cant., VIII, 1. Recevoir une grâce dès les mamelles de sa mère, c'est la recevoir dans le plus bas âge. Ps. XXII (XXI), 10. Une femme proclame heureuses les mamelles qui ont allaité Notre-Seigneur, Luc., XI, 27, félicitant ainsi celle qui a été sa mère. Le Sauveur déclare au contraire heureuses les mamelles qui n'auront pas allaité, c'est-à-dire les femmes qui n'auront pas eu d'enfants au moment du siège de Jérusalem. Luc., XXIII, 29. — Isaïe, LXVI, 11, promet aux amis de Jérusalem qu'ils seront « allaités et rassasiés à la mamelle de ses consolations, » c'est-à-dire qu'ils auront part aux faveurs dont elle sera l'objet. — A Joseph sont promises « les bénédictions des mamelles et du sein. » Gen., XLIX, 25. Les monstres marins présentent leurs mamelles à leurs petits et les allaitent, ce que n'ont pu faire les mères pour leurs enfants pendant le siège de Jérusalem. Lam., IV, 3. Voir CACHALOT, t. II, col. 6. — D'après le code d'Hammourabi, art. 194, on coupait les seins à la nourrice qui, après la mort d'un enfant qu'on lui avait confié, en acceptait un autre sans que les père et mère fussent instruits du premier accident.

H. LESÊTRE.

1. SÉIR (hébreu : *Śe'îr,* « velu »; Septante : Σηείρ), Horréen, chef du pays qui s'appela de son nom et qui prit ensuite le nom d'Édom ou d'Idumée. Gen., XXXVI, 20-21.

2. SÉIR (hébreu : *Śe'îr;* Septante : Σηείρ), appelé souvent mont Séir, parce qu'il désigne la partie montagneuse qui s'étend de la mer Morte au golfe Élanitique, le long du côté oriental de la vallée de l'Arabah. Son nom vient-il du chef horréen, Séir, ou bien celui du chef, du pays qu'il possédait? Il est difficile de le décider. Le pays peut avoir tiré son nom de son aspect rude et sauvage. Josèphe, *Ant. jud.*, II, I. 2; Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, 1864, p. 230, 231, 210, 211, 336, 337, l'appellent Gabalène ou Gébalène, « le montagneux ». Il était borné à l'ouest par l'Arabah, Deut., II, 1, 8; et s'étendait au sud jusqu'au golfe d'Akabah, ỳ. 8. La frontière septentrionale n'est pas déterminée d'une façon précise dans l'Écriture. Cf. Jos., XI, 17. Avant qu'Ésaü s'établit dans cette région, elle était habitée par les Horréens. Voir HORRÉEN, t. III, col. 757. Quand le frère de Jacob se fut emparé du pays, l'histoire de Séir se confondit avec celle des Iduméens. Voir IDUMÉENS, t. III, col. 834. Ceux-ci occupèrent la place des Horréens. Deut., II, 12. Les livres historiques rappellent le nom du pays, Jos., XI, 17; XII, 7; XV, 10; XXIV, 4; Jud., V, 4; I Par., IV, 42; II Par., XX, 10. Du temps de Josaphat, les habitants de Séir s'unirent aux Moabites et aux Ammonites contre Juda. Ils furent battus et Moab et Ammon se tournèrent alors contre les Séirites. ỳ. 22-23. Nous lisons dans Isaïe, XXI, 11-12, une prophétie obscure dans laquelle une voix de Séir annonce des malheurs à Duma. Ézéchiel, XXV, 8-14, prophétise contre Séir et l'Idumée, et surtout, XXXV, 1-15, où il prédit la désolation et la ruine de ce pays, dont son état actuel atteste l'accomplissement. L'auteur de l'Ecclésiastique, L, 27-28, nous fait connaître l'aversion que les habitants de Séir avaient inspirée aux Juifs :

> Mon âme hait deux peuples...
> Ceux qui demeurent sur le mont Séir,
> Et les Philistins...

SÉIRA (hébreu : *Ṣā'îrâh,* avec hé local; Septante : Σιώρ), ville inconnue de l'Idumée, s'il n'y a pas de faute de lecture dans le seul endroit où ce nom se rencontre, IV Reg., VIII, 21. Dans le passage parallèle, II Par., XXI, 9, au lieu de ce nom propre, on lit : « avec ses princes », et de même dans Josèphe, *Ant. jud.*, IX, V, 1. Quelques critiques pensent que cette diversité provient de ce que si les uns ont lu *Ṣā'îrâh* comme le porte le texte massorétique des Rois; d'autres ont lu : *'îm-Śârâv,* « avec les princes », comme le portent les Paralipomènes. Une autre hypothèse, en faveur de laquelle on peut s'appuyer sur la Vulgate, *Séira,* et sur la version arabe, *Sa'ir,* c'est que *Ṣā'îrâh* est une altération de *Śe'îr* et désigne le pays appelé Séir et non une ville. Quoi qu'il en soit, sous le règne de Joram, fils de Josaphat, Édom se révolta contre l'autorité de Juda et se donna un roi. Joram marcha contre les Iduméens avec ses chars, mais il paraît avoir été enveloppé par eux et ne s'être sauvé que grâce à ses chars pendant la nuit. C'est ainsi qu'Édom s'affranchit de la domination des rois de Juda. IV Reg., VIII, 20-22; II Par., XXI, 8-10.

SÉIRATH (hébreu : *haṣ-Ṣe'irah,* avec l'article; Septante : Σετειρώθα; *Alexandrinus :* Σεειρῶθα), localité où se réfugia Aod, juge d'Israël, après avoir tué Églon, roi de Moab. Jud., III, 26. Le site n'en a pas été retrouvé. Nous savons seulement que Seirath se trouvait dans la partie montagneuse de la tribu d'Éphraïm et il est à croire qu'elle n'était pas loin de Galgala où Aod avait frappé l'oppresseur de son peuple. Voir AOD, t. I, col. 714.

SEL (hébreu : *mélaḥ;* Septante : ἅλς, ἅλας; Vulgate : *sal*), substance composée de chlore et de sodium, chimiquement appelée chlorure de sodium. Elle se trouve en dissolution dans l'eau de mer, qui en renferme 3 pour 100, dans l'eau de certains lacs et de quelques sources, et à l'état solide, dans les mines de sel gemme, résultant d'anciens dépôts marins. Le sel sert à bon nombre d'usages, particulièrement à assaisonner les aliments, à conserver les substances organiques, etc. Par contre, sa présence dans une terre peut constituer un obstacle à la végétation. La Sainte Écriture parle du sel à différents points de vue.

1° *Dans l'alimentation.* — L'Ecclésiastique, XXXIX, 1, range le sel parmi les objets de première nécessité, et Job, VI, 6, demande comment on peut se nourrir de mets fades et sans sel. Le sel est, en effet, nécessaire à l'homme, mais le besoin n'en est pas aussi général qu'on pourrait le croire. On a remarqué que les peuples qui mènent la vie pastorale et se nourrissent du lait et de la chair de leurs troupeaux se passent volontiers de sel; les peuples agricoles, qui vivent surtout de végétaux, en ont au contraire un pressant besoin. La même constatation peut s'étendre aux animaux; les carnivores dédaignent le sel, les herbivores l'aiment et le recherchent. La nourriture naturelle est par elle-même faiblement salée, et le sel est nécessaire à l'organisme humain, dans lequel il existe partout; ainsi le sang a un goût de sel, toutes les sécrétions sont salées, la salive, qui tire son nom du sel, les larmes, etc. Au point de vue physiologique, le sel ne rend pas seulement plus facile et plus agréable l'absorption des aliments; il active la sécrétion du suc gastrique dans l'estomac et fournit les éléments chlorés qui entrent

dans la composition de ce suc. Il est donc nécessaire qu'un minimum de sel entre dans l'alimentation, et l'expérience montre que le régime végétal en fait sentir le besoin beaucoup plus impérieusement que le régime animal. Cf. A. Dastre, *Le sel,* dans la *Revue des Deux Mondes,* 1er janvier 1901, p. 197-211. Les Hébreux, dont la vie en Palestine était surtout agricole, avaient donc besoin de sel. Ils l'empruntaient à la mer Morte. Dans sa description de la nouvelle Terre Sainte, Ézéchiel, XLVII, 11, prévoit que les eaux de cette mer seront assainies et nourriront des poissons, mais que les lagunes et les mares seront abandonnées au sel. De décembre à avril, le niveau monte dans la mer Morte, à cause de l'apport plus considérable des torrents et du Jourdain. Quand il baisse ensuite, l'eau demeure dans certaines dépressions environnantes et s'y évapore peu à peu à la grande chaleur du soleil. Comme la proportion du sel y atteint plus de 6 pour 100, celui-ci se dépose en grande quantité. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1294, 1300; F.-M. Abel, dans la *Revue biblique*, avril 1910, p. 217-222. « Manger le sel du palais, » I Esd., IV, 14, c'était être nourri aux frais du prince. Il en était ainsi particulièrement des soldats auxquels on donnait de l'argent pour s'acheter du sel; cet argent s'appelait *salarium,* « salaire », nom qui, à partir d'Auguste, servit à désigner toute espèce de soldes et d'appointements. Cf. Dion Cassius, LII, 23; LXXVIII, 22; Pline, *H. N.*, XXXI, 7, 41; XXXIV, 3, 6. Les rois ne manquèrent pas de tirer profit du besoin que les populations avaient du sel. Le roi de Syrie, Démétrius II, touchait des droits sur le sel et sur les marais salants; il voulut bien en exempter les Juifs. I Mach., X, 29; XI, 35.

2° *Dans les sacrifices.* — Il était prescrit de mettre du sel sur toute oblation présentée au Seigneur. Lev., II, 13. Ezech., XLIII, 24; Marc., IX, 48. Le parfum destiné à être brûlé devant l'Arche devait également être salé, *memullâḥ.* Exod., XXX, 35. Les versions traduisent par μεμιγμένον, *mixtum,* « mélangé », ce qui donne à penser qu'elles ont lu *mimsâk.* Les prescriptions de la loi mosaïque sur l'emploi du sel étaient si connues, que les rois de Perse, Darius et Artaxerxès, ordonnèrent de fournir à Esdras tout le sel nécessaire pour le service du Temple. I Esd., VI, 9; VII, 22. Le sel ne paraît pas avoir été employé dans le culte des Égyptiens et des Assyriens; il le fut plus tard dans celui des Grecs et des Romains. Comme il préserve de la corruption, il était un symbole de pureté et de vie incorruptible. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 326, 336. On mettait du sel sur tout ce qui s'offrait à l'autel, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, III, IX, 1, excepté le vin des libations, le sang et le bois. Cf. *Siphra,* f. 78, 2; 79, 2. Les victimes le recevaient sur la rampe même qui conduisait à l'autel, cf. *Gem. Menachoth,* 21, 2; au sommet de cette rampe et auprès de l'autel même, on salait la farine, l'encens, les gâteaux offerts par les prêtres, ceux qui accompagnaient les libations et les holocaustes d'oiseaux. On se servait de préférence de sel de Sodome, c'est-à-dire de celui qui provenait de la mer Morte et dont les qualités étaient plus appréciées. A défaut de ce sel, on en faisait venir d'Ostracine et du lac Sirbon, sur la côte d'Égypte, entre Péluse et Rhinocolure. Voir la carte, t. II, col. 1606. Cf. Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, p. 60. Dans le second Temple, il y avait au nord une chambre du sel, pour l'usage de l'autel. Dans une chambre voisine, appelée Parva, on salait les peaux des victimes qui revenaient aux prêtres. Cf *Gem. Pesachim,* 57, 1. Comme la rampe qui menait à l'autel était fort lisse et devenait glissante par le fait de la pluie ou des matières adipeuses qui tombaient des victimes, on y jetait du sel afin que les prêtres pussent s'y tenir sans danger. Cf. *Erubin,* X, 14; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 52, 54, 165.

3° *Dans les alliances.* — Le sel qui doit être mêlé aux offrandes est appelé *mélaḥ berîṭ,* ἅλας διαθήκης, *sal fœderis,* « sel de l'alliance ». Lev., II, 13. Cette expression se retrouve ailleurs sous une autre forme. Le don que Dieu fait à Aaron et à ses fils de certains prélèvements sur les choses saintes est appelé *berîṭ mélaḥ,* « alliance de sel », dans le sens de convention perpétuelle et irrévocable. Num., XVIII, 19. Il est dit également que Dieu a attribué la royauté à David et à ses fils par une « alliance de sel ». II Par., XIII, 5. Le sel est un principe conservateur contre la corruption; à ce titre, il peut donc symboliser la durée et la fidélité d'une alliance que rien ne pourra et ne devra corrompre ni altérer. Cf. Bähr, *Symbolik,* t. II, p. 324. Mais le sens de cette expression est plus clairement expliqué par les coutumes arabes. Chez les Arabes, « ceux qui mangent la même nourriture sont censés avoir le même rang. La nourriture prise en commun confirme la parenté et la fait naître, quoique à un degré moindre. C'est l'alliance du sel, qui unit ceux qui ont pris part au même repas. » Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 252. « Ils ont une grande vénération pour le pain et pour le sel, en sorte que lorsqu'ils veulent faire une instante prière à quelqu'un avec qui ils ont mangé, ils lui disent : Par le pain et par le sel qui est entre nous, faites cela. Ils se servent encore de ces termes pour jurer en niant ou en affirmant une chose. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine,* Amsterdam, 1718, p. 137. Cet usage est encore en vigueur. « Deux Arabes qui veulent prendre un engagement réciproque, conclure un traité, cimenter leur amitié, trempent deux bouchées de pain dans le sel et les mangent ensemble. L'alliance ainsi conclue est indissoluble. A celui qui tenterait de la rompre, ils répondraient infailliblement : C'est impossible, il y a entre nous le pain et le sel. Dans leur langage, manger ensemble le pain et le sel signifie faire un traité ou se jurer amitié. Les Persans parlent de même; pour flétrir le traître, ils l'appellent traître jusqu'au sel. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 273. Il est fort présumable que cette coutume était en vigueur chez les anciens Hébreux, comme chez leurs voisins du désert, et que l'expression biblique doit s'expliquer dans ce sens. Le sel avait la même signification symbolique chez les Grecs. « Avoir mangé ensemble un boisseau de sel » voulait dire : « être de vieux amis ». Plutarque, *Moral.*, édit., Dübner, 94a. Cf. Bahrdt, *De fœdere salis,* Leipzig, 1761; Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland,* Leipzig, 1818, t. II, p. 150.

4° *Pour la conservation.* — On frottait de sel le corps des enfants à leur naissance. Ezech., XVI, 4. Saint Jérôme, *In Ezech.*, IV, 16, t. XXV, col. 127, dit que les nourrices agissent ainsi pour sécher et raffermir le corps. Galien, *De sanit.*, I, 7, observe que cette pratique rendait plus épaisse et plus solide la peau de l'enfant. Aujourd'hui encore, « dans le but de fortifier les membres de l'enfant nouveau-né, les Arabes font dissoudre du sel dans de l'huile (ou, à son défaut, dans de l'eau) et avec cette solution oignent le corps de l'enfant, jusqu'à l'âge d'un an. » A. Jaussen, *Coutumes arabes,* dans la *Revue biblique,* 1903, p. 245. — On salait les poissons. Les Hébreux mangeaient beaucoup de poissons séchés ou salés. Tels étaient ceux qui servirent à la multiplication des pains. Matth., XIV, 17; XV, 34. Il n'est pourtant question qu'une seule fois de saler un poisson, celui que le jeune Tobie a pris dans le Tigre. Tob., VI, 6. — Le prophète Élisée assainit la fontaine de Jéricho en y jetant du sel. IV Reg., II, 20, 21. Voir ÉLISÉE (FONTAINE D'), t. II, col. 1696; JÉRICHO, t. III, col. 1285. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, VIII, 3, dit qu'auparavant l'eau de cette fontaine produisait toutes sortes d'effets pernicieux. Le sel employé par le prophète ne put être la cause de l'assainissement; il n'en

fut que le symbole et le prophète dut faire appel à son pouvoir miraculeux.

5° *Pour la destruction.* — Le sel marin, en petite quantité, est un amendement employé en agriculture comme stimulant de la végétation. En grande quantité, il devient une cause de stérilité pour une terre. Dans le poème babylonien *Éa et Atarhasis,* II, 33; III, 48, la plaine se couvre de sel, pour empêcher la plante de sortir et de germer. Cf. Dhorme, *Choix de textes religieux,* Paris, 1907, p. 131, 137. Ainsi quand fut creusé le canal de Suez, on crut que le canal d'eau douce pratiqué latéralement permettrait le développement d'une végétation luxuriante. Tout commença bien, en effet. Mais quand les racines atteignirent le sous-sol, saturé de sel marin, la végétation languit, se dessécha et finit par disparaître. L'eau douce s'infiltrait d'ailleurs dans le sable et, sous l'influence du soleil d'Égypte, venait s'évaporer à la surface en entraînant avec elle le sel dont elle s'était chargée. Cf. Jullien, *L'Égypte,* p. 110-112. Les anciens s'étaient facilement rendu compte que « tout sol où l'on trouve du sel est stérile et ne produit rien. » Pline, *N. H.,* XXXI, 7. Cf. Virgile, *Georg.,* II, 238. Les régions qui avoisinent la mer Morte ont toujours été pour les Hébreux le type de ces terres stériles, à cause de la forte proportion de sel qu'elles contenaient. Ils donnaient à ces terres le nom de *melêḥah, ἁλμυρίς, salsugo.* Job, XXXIX, 6; Ps. CVII (CVI), 34; Jer., XVII, 6. Le sol renferme, surtout au sud-ouest, de considérables dépôts de sel gemme, dont se saturent les torrents qui descendent à la mer, ce qui explique la forte salure de cette dernière. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1305, 1306. Les terrains imprégnés de sel à dose considérable sont nécessairement impropres à toute végétation. Seuls, les roseaux apparaissent au bord de la mer, et, à travers les rochers arides, quelques bouquets de verdure signalent la présence des fontaines ou les bas-fonds bien arrosés. À cause de la méchanceté de ses habitants, Dieu a changé ce pays fertile en plaine de sel. Ps. CVII (CVI), 34; Eccli., XXXIX, 23. Il menace les Israélites infidèles de faire de leur pays une terre de soufre et de sel, comme l'emplacement de Sodome. Deut., XXIX, 22. Moab deviendra, comme Sodome, une carrière de sel. Soph., II, 9. Au *Djébel Usdum,* au sud-ouest de la mer Morte, des masses énormes de sel gemme alternent avec des brèches de marbre et des blocs de jaspe vert foncé; c'est une vraie carrière de sel. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 433. Là se trouve la colonne de sel que les Arabes appellent « la femme de Lot ». Gen., XIX, 26. Voir LOT (LA FEMME DE), t. IV, col. 365. Les déserts arides et salés servaient de demeure aux onagres. Job, XXXIX, 6. L'homme qui se confie en l'homme plutôt qu'en Dieu mérite d'y habiter. Jer., XVII, 6. Quand Abimélech eut pris Sichem, « il rasa la ville et y sema du sel ». Jud., IX, 45. Les rois assyriens avaient aussi coutume de semer du sel sur l'emplacement des villes qu'ils avaient rasées. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, t. II, 1897, p. 638, 655. Cet acte n'avait évidemment pas pour but d'empêcher une ville de se relever de ses ruines, ni de rendre son sol impropre à la culture. Il marquait seulement que, dans la pensée et les désirs du vainqueur, l'emplacement de cette ville devait rester à l'état de champ stérile et de lieu inhabité.

6° *Dans les comparaisons.* — Le sel est assez lourd; il pèse un dixième de plus que le volume d'eau équivalent. Le sable, le sel, le fer sont moins lourds à porter que le sot. Eccli., XXII, 18. — Le givre répandu sur la terre ressemble à du sel. Eccli., XLIII, 21. — Notre-Seigneur dit à ses disciples : « Vous êtes le sel de la terre. Si le sel perd sa vertu (μωρανθῇ, « devient fou », *evanuerit*), avec quoi le salera-t-on? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé aux pieds. » Matth., V, 13; Luc., XIV, 34. Le sel peut devenir ἄναλον, *insulsum,* « non salé ». Marc., IX, 49. Pline, *H. N.,* XXXI, 39, 44, parle de *sal iners,* « sel inactif », et dit que *sal tabescit,* « le sel se dissout », devient impropre à saler. Cet effet pouvait se produire quand le sel restait longtemps exposé à la chaleur du soleil, ou que, plus ou moins mélangé à des matières terreuses, il fondait en ne laissant subsister que ces dernières. Le sel représente ici la sagesse chrétienne personnifiée dans les disciples et les apôtres. Si, en ceux qui sont chargés de conserver et de propager cette sagesse, elle devient folie, μωρανθῇ, comment les rendra-t-on sages eux-mêmes? Si la grâce perd en eux son efficacité, comment la communiqueront-ils aux autres? Aussi le Sauveur dit-il : « Ayez en vous le sel, » Marc., IX, 49, c'est-à-dire ce qui doit préserver de la corruption et de la folie, vous et les autres. « Que votre parole soit toujours assaisonnée de sel, » c'est-à-dire de sagesse, « en sorte que vous sachiez comment il faut répondre, » dit aussi saint Paul. Col., IV, 6. Dans sa liturgie, l'Église emploie le sel à la bénédiction de l'eau, pour le « salut des croyants » et la « santé de l'âme et du corps ». Au baptême, elle l'appelle « sel de la sagesse » devant acheminer à la vie éternelle. L'imposition du sel était particulière au rit romain. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* Paris, 1903, p. 297. H. LESÊTRE.

2. SEL (MER DE) ou **TRÈS SALÉE**. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1289.

3. SEL (VILLE DE) (hébreu : *'Ir ham-mèlaḥ;* Septante : αἱ πολεῖς Σαδῶν; Vulgate : *civitas Salis*), ville de Juda, située dans le désert appelé du nom de cette tribu. Jos., XV, 62. Elle pouvait être dans le voisinage de la mer Morte non loin d'Engaddi qui la suit dans l'énumération des six villes du désert de Juda. Le site précis en est incertain. Des savants la placent dans la vallée des Salines où Amasias, roi de Juda, battit les Édomites, IV Reg., XIV, 7; II Par., XXV, 11, ou bien près de cette vallée. Voir col. 1373. On connaît maintenant à l'est de Bersabée une vallée du sel, ouadi *Milḥ* ou *Melḥ* qui passe au pied du *Tell Melḥ,* « la colline du sel » (voir JUDA 6, carte, t. III, col. 1156), et divers savants localisent en cet endroit la défaite des Édomites. Voir F.-M. Abel, dans la *Revue biblique,* avril 1910, p. 229. Ce site paraît trop éloigné d'Engaddi pour y placer la ville de Sel.

SÉLA, nom d'homme et nom de ville, dans la Vulgate. — Pour la capitale de l'Idumée, qui est appelée *has-Sèla'*, dans le texte hébreu, voir PÉTRA, col. 166.

1. SÉLA (hébreu : *Šêlâh;* Septante : Σηλώμ), le plus jeune fils de Juda et d'une Chananéenne, dont le père se nommait Sué; petit-fils de Jacob. Gen., XXXVIII, 5; XLVI, 12; Num., XXVI, 20; I Par., II, 3; IV, 21. Ses descendants furent appelés Sélaïtes. Num., XXVI, 20. Une partie d'entre eux est énumérée, I Par., IV, 21-23. Juda avait promis à Thamar, sa belle-fille, qui était veuve, de lui donner Séla comme époux, quand il aurait grandi, mais il ne tint pas sa promesse Gen., XXXVIII, 10-11, 14, 26.

2. SÉLA (hébreu : *Ṣêla';* omis dans l'édition sixtine des Septante, Jos., XVIII, 28; dans II Reg. (Sam.), XXI, 14, Septante : πλευρά; Vulgate : *latus*), ville de la tribu de Benjamin, nommée entre Tharéla et Éleph (t. II, col. 1657) et située dans la partie sud-ouest de cette tribu. C'est là qu'était le tombeau de la famille de Cis, père du roi Saül. David, après l'exécution des fils de Respha, fit transporter dans ce tombeau familial les restes de Saül et de Jonathas et les y fit ensevelir avec les fils de Respha. II Reg. (Sam.), XXI, 12-14. Les Sep-

tante et la Vulgate ont pris *Sĕla'* pour un nom commun dans ce passage, dont le sens véritable paraît avoir été oublié de bonne heure. L'identification de la localité est d'ailleurs très problématique. Plusieurs ont proposé d'identifier Séla avec le village actuel de *Beit Djala,* à l'ouest de Bethléhem, mais il est plus probable que le tombeau de la famille de Saül était plus au nord dans le voisinage de Rama de Benjamin. Voir RAMA 1, col. 941.

SÉLAH (hébreu : סלה; Septante : διάψαλμα) terme indiquant une pause du chant.

I. PASSAGES OU EST EMPLOYÉ SÉLAH. — Cette indication se lit soixante-quatorze fois dans le texte hébreu de la Bible, soit soixante-et-onze fois dans trente-neuf Psaumes et trois fois au cantique d'Habacuc. Ps. III, 3, 5, 9; IV, 3, 5; VII, 6; IV, 17, 21; XX, 4; XXI, 3; XXIV, 6, 10; XXXII, 4, 5, 7; XXXIX, 6, 12; XLIV, 9; XLVI, 4, 8, 12; XLVII, 5; XLVIII, 9; XLIX, 14, 16; L, 6; LII, 5, 7; LIV, 5; LV, 8, 20; LVII, 4, 7; LIX, 6, 14; LX, 6; LXI, 5; LXII, 5, 9; LXVI, 4, 7, 15; LXVII, 2, 5; LXVIII, 8; 20, 33; LXXV, 4, LXXVI, 4, 10; LXXVII, 4, 10, 16; LXXXI, 8; LXXXII, 2; LXXXIII, 9; LXXXIV, 5, 9; LXXXV, 3; LXXXVII, 3, 6; LXXXVIII, 8, 11; LXXXIX, 5, 38, 46, 49; CXL, 4, 6, 9; CXLIII, 6. Hab. III, 3, 9, 13. Les Septante donnent soixante-sept fois διάψαλμα comme équivalent de l'hébreu *sélah,* mais ce mot a été omis par les traducteurs, ou plutôt a disparu par la faute des copistes au dernier verset des Ps. III, XXIII (XXIV), XLV (XLVI) et au ŷ. 11 du Ps. LXXXVII (LXXXVIII). On le trouve par contre aux Psaumes II, 4; XXIII (XXIV), 11, et XCIII (XCIV), 15, où il manque dans le texte massorétique. Enfin au Psaume IX, 37, le traducteur grec s'est servi de la tournure ᾠδῆ διαψάλματος pour rendre *higgāyôn, sélah.* Voir MUSIQUE DES HÉBREUX, I, 2, t. IV, col. 1348. Parmi les autres interprètes grecs, quelques-uns font du terme διάψαλμα le même usage que les Septante. La version des Hexaples d'Origène (LXX), t. XVI, col. 578, l'indique au Ps. II, 4. La cinquième version donne διηνεκῶς, Ps. XX, 3, col. 669. La sixième version a εἰς τέλος, Ps. III, 3, 9; εἰς τὸ τέλος, col. 582. Les autres versions grecques ont διάψαλμα, εἰς ἀεί, φθόγγος ἀεί, Théodotion, Ps. IX, 17, μηλώδημα ἀεί, col. 614. On rencontre enfin le διάψαλμα dans le texte grec du Psautier de Salomon (XVII, 31; XVIII, 10). Fabricius, *Codex pseudepigraphus V. T.*, t. I, p. 966, 971.

Le *diapsalma* était aussi exprimé dans les anciennes versions latines. On peut voir, pour l'ancien Psautier romain, Tommasi, *Opera omnia,* édit. Vezzosi, Rome, 1749, t. II, p. 4 sq., et pour le Psautier gallican, Tommasi, *ibid.*, et t. III, p. 4 sq.; Bible de Vence, *Dissertation sur Lamenazeah et Sela,* 1829, t. IX, p. 452, note. Ces versions suivent généralement la disposition des Septante. Au Psautier gallican, *diapsalma* se lit soixante-seize fois, spécialement, en plus des endroits où il répond au *sélah* original, Ps. II, 4; III, 9; XXXII, 10; XLV, 12; LXXVII, 4, 14, 26; LXXXVIII, 11. L'ancien romain l'ajoute Ps. XXXII, 10, LXVII, 1, 4, 26; LXXXVII, 11, 15. Il l'omet Ps. III, 2; XXIII, 10; XLV, 12. Le diapsalma s'est conservé dans le Psautier mozarabe; on l'y retrouve trente-sept fois, notamment aux psaumes II, 4; LXXVIII, 8; LXXIX, 9, où les Septante, non plus que les autres versions grecques, ne le contiennent pas. Voir Lorenzana, *Breviarium gothicum secundum regulam S. Isidori,* Madrid, 1775, p. I et suiv. Ximénès avait laissé de côté le *diapsalma,* dans son édition du Psautier mosarabe. *Patr. lat.*, t. LXXXVI, col. 21. On le rétablit parce qu'il servait de point de repère dans les divisions de la psalmodie. Son usage est attesté en outre par Optat, *Contra Parmen.*, IV, 3, t. XI, col. 1030-1031; Haimon, *In Ps. XXXIII,* t. CXVI, col. 330, et Cassiodore, dont le texte est décisif pour l'usage du diapsalma dans la psalmodie en dehors du cursus romain. « Ce mot s'intercale bien là où l'on reconnait un changement de sens ou de personne; c'est pourquoi nous faisons régulièrement les divisions partout où le *diapsalma* peut se trouver dans les Psaumes. Pour les autres divisions, nous cherchons à les faire de la meilleure manière possible, au moins dans les endroits où nous nous croyons autorisés à placer ce mot. » *In Psalterium Præfatio,* XI, t. LXX, col. 17. D'autre part, le *diapsalma* n'existe ni dans le Psautier romain ni dans l'ambrosien. Les Psaumes se disent sans divisions dans l'office romain; de là, inutilité du signe de coupure. A Milan, au contraire, les divisions des Psaumes multipliées, pour ainsi dire, à l'infini, rendirent le *diapsalma* insuffisant; de là, sans doute, son absence dans le Psautier milanais.

D'après la *Synopsis Scripturæ,* l'indication διάψαλμα se lisait aussi, comme dans les Hexaples, au Psaume II, 3, où nous avons vu que les Psautiers gothique et gallican l'ont conservée; quatre fois, au lieu de trois, au Ps. LXVII et cinq au Ps. LXXXVIII. Elle manquait au contraire dans les passages suivants : Ps. III, 9; IX, 21; XIX, 4; XX, 3; XXIII, 10; XXXI, 7; XLV, 12; XLIX, 6; LXXXIII, 9; LXXXVII, 8 et 11. *Patr. gr.*, t. XXIII, col. 337 sq., ce qui donne seulement soixante-cinq διαψάλματα au lieu du nombre indiqué plus haut. Voir toutefois saint Jérôme, *Epist. XXVIII, ad Marcell., De diapsalmate,* t. XXII, col. 433-435. L'omission de ce mot à la fin des Ps. III, XXIII et XLV dans ces versions grecques est peut-être volontaire : elle s'explique si ce mot est pris pour une pause au milieu du Psaume.

II. OPINIONS SUR LA SIGNIFICATION DE SÉLAH ET DE SES TRADUCTIONS. — On relève trop de diversités entre les explications que les auteurs donnent du terme *sélah,* pour que l'on puisse penser à tirer parti de chacune d'elles. On éliminera par conséquent celles qui manquent de fondement, pour retenir les plus probables et voir jusqu'à quel point elles peuvent être rapprochées et conciliées. Une première série d'interprètes rattachent *sélah* et *diapsalma* au texte lui-même; les autres tiennent ces termes pour une indication, ou, si l'on veut, une rubrique, indépendante du texte.

1° Sélah *et* diapsalma *rattachés au contexte.* — 1. La tradition juive, représentée par les targums et un grand nombre de rabbins, explique communément *sélahm :* — *a)* par *le'ôlâm, le'ôlâmîm,* « à jamais », « dans les siècles ». Voir Buxtorf, *Lexicon hebraicum,* au mot סלה. La Peschito a suivi la tradition juive en rendant *sélah* par *le'ôlâm* et *le'ôlâmîn.* On trouvera ci-dessous l'explication du *diafsalma* de la version hexaplaire syrienne. — *b)* par des expressions synonymes telles que *lenêṣaḥ, in finem* (Aben Esra, *Commentaire sur le Psaume III*), dont il faut rapprocher les traductions citées ci-dessus de la sixième version : εἰς τέλος, εἰς τὸ τέλος, διαπαντός; de la cinquième version, διαπαντός, διηνεκῶς, ἀεί; Aquila suit la même tradition et donne ἀεί, tandis que la quatrième version transcrit sans traduire : σελά. Cf. σέλ. *Origenis Hexapl.*, t. XVI, col. 579, 583, 595; *Selecta in Psalmos,* t. XII, col. 1059. Saint Athanase adopte la traduction ἀεί, *De titulis Ps.*, t. XXVII, col. 657. Saint Jérôme, après avoir exposé les autres opinions, retient l'interprétation d'Aquila et traduit *semper. Divina Bibliotheca,* t. XXVIII, col. 1190 sq.; *Comment. in Habacuc,* III, 3, t. XXV, col. 1311. Voir aussi S. Isidore de Séville, *Etymol.*, VI, 19, t. LXXXII, col. 253. Les Juifs continuent de nos jours à employer *sélah* comme synonyme de *le'ôlâm,* dans leurs formules de prières et dans leurs inscriptions tumulaires. Si en certains cas la signification de *semper* ou *in æternum* a paru convenir assez bien au sens général pour qu'on ait pu joindre au texte cette expression comme si elle en faisait partie, et la transporter même dans les versions, Ps. LXI, 9, dans la Vulgate, Ps. LI, 7, dans Symmaque, t. XVI, col. 845, il ne manque pas de passages où ce sens devient difficile à défendre. Voir par exemple Ps. XXXII, 4; LXXXI (LXXX), 8.

2. D'autres exégètes juifs prennent *sélah* pour une interjection ou une exclamation analogue aux mots *'amên*, « *fiat* », ou *'èmét*, « *veritas* ». Voir Aben Esra, *In Ps. III*; David Kimchi, *In Ps. III;* Vatable, *Bibliotheca sacra,* au mot *sélah*. Peut-être cette explication s'accorderait-elle plus facilement que la précédente avec le contexte. Voir cependant Ps. IV, 3, 5; LXXXIX (LXXXVIII), 49, où l'on attend une négation. Puis on se demande pourquoi le mot *sélah* ne se rencontre que dans certaines pièces lyriques. Enfin, ici encore, la preuve grammaticale fait défaut.

2° Ceux qui considèrent *sélah* comme un mot en dehors du texte en font soit un signe grammatical ou prosodique, soit une abréviation, soit une indication musicale. — 1. A l'exception des lettres 'פ et 'ס, qui, soigneusement distinguées du texte, servent dans le Pentateuque à établir les divisions pour la lecture publique, *peṭûḥôṭ* et *seṭûmôṭ*, la Bible hébraïque ne contient d'autres signes de lecture, de ponctuation grammaticale ou de notation que les accents massorétiques, placés en dehors du texte. Si le mot *sélah* n'est qu'une indication de cette sorte, ou s'il n'équivaut qu'à un signe prosodique, à une formule ou à une exclamation pour réclamer l'attention, on se demande pourquoi il se rencontre uniquement dans des pièces lyriques déterminées et pourquoi il y est reproduit un si grand nombre de fois, tandis qu'on ne le lit nulle part ailleurs dans l'Écriture. Au reste, nulle preuve n'est apportée à l'appui de cette assertion, et l'exclamation *ḥăzaq*, dans les formules finales des copistes hébreux, n'a pas d'analogie avec *sélah*.

2. La clé de l'abréviation de *sélah*, supposé être un signe acrologique, est proposée de façons multiples. En voici quelques-unes : *Sélah Lânû* (ou *Lî*) *Haššém* « Le Nom (divin), aide-nous (ou aide-moi) ! » H. Gottlieb Reine. *De voce Selah*, dans Ugolini, *Thesaurus,* t. XXII, p. *accxxvij*. Plusieurs auteurs se sont ingéniés à découvrir dans l'énigmatique *sélah* les initiales de mots représentant un verset de l'Écriture, entre autres celui-ci des Nombres : *Selah-nâ La'ăvôn Ha'âm hazzéh* « Remets le péché de ce peuple. » Num., XIV, 19. On peut voir d'autres solutions du problème acrologique dans Noldius, *Concordantia particularum hebraicarum,* au mot סלה. Il est difficile d'accepter ces suppositions, dont les unes n'ont aucun rapport avec le texte ou l'exécution des pièces où elles se trouvent, et les autres sont affirmées gratuitement ou manquent de vraisemblance. De plus, les signes et abréviations, fréquents à l'époque talmudique, ne se rencontrent pas dans la Bible elle-même. Nous signalerons toutefois les deux explications suivantes, à cause de leur rapport avec les significations musicales qui seront proposées ci-après : *Simân Lišěnôt Haqqôl,* « signe pour changer de voix » ou de « ton »; ou bien : *Sôb Lěma'ălâh, Haššar,* « Chantre, élève le ton ».

3° Il nous reste à examiner les arguments de ceux qui considèrent *sélah* comme une indication musicale. C'est l'interprétation commune des interprètes grecs et latins, mais ces auteurs sont loin d'être d'accord sur la définition qu'il convient de retenir, et le désaccord entre eux est d'autant plus sensible qu'ils s'efforcent de préciser davantage. Ainsi : — *a*) parmi les Juifs, quelques rabbins ont accepté, ou du moins mentionné cette première définition musicale : « élévation de la voix », David Kimchi, *cit.* Mais cet auteur allègue comme racine סלל, qui grammaticalement aurait donné un dérivé à consonne redoublée. Il conviendrait de se rapporter à סלה, « élever ». Cf. *mâśâh*, Rac. נשׂא, I Par., XV, 27; Zach., XII, 1. — *b*) D'autre part, סלה, « étendre, prosterner », donnerait « abaissement (de la voix) », d'où, selon Buxtorf, « repos, silence ». *Lexic. hebraic.*, au mot סלה. On doit, en effet, comparer שׁלה, שׁלו, « reposer » et سلا et سلو, « être en suspens, attentif, silencieux », et cette comparaison confirme le sens attribué à *sélah* ou à sa traduction διάψαλμα par les interprètes que l'on va citer. Pour saint Grégoire de Nysse, διάψαλμα est une pause, ἐπηρέμεσις. *Tract. II in Ps. X*, t. LXIX, col. 703, et pour saint Augustin : *interpositum in canendo silentium, Enarrat. in Ps.* IV, t. XXXVI, col. 80, en opposition avec σύμψαλμα, l'accord des voix et des instruments. On trouve de même : *intervalla psalmorum*. J. Meursy, *Glossarium græco-barbarum,* au mot *Diapsalma*. Voir Eusèbe, *De diapsalmate,* dans Tommasi, *cit.*, t. II, p. *viij*; « division ou coupure » de la psalmodie, διακοπή τῆς ψαλμῳδίας, Scarlatus de Byzance, *Lexicon,* Athènes, 1852, au mot διάψαλμα; « pause de pseaume, » *Glossarium latino-gallicum,* dans Ducange, *Glossarium novum, supplem.*, t. II, Paris, 1766, p. 92; ou encore « signe de séparation entre deux versets, servant à faire observer une pause dans la psalmodie et à régler le chant en écoutant les notes musicales. » Voir Lorenzana, *Breviarium gothicum,* dans Préface. *Patr. lat.*, t. LXXXVI, col. 22 *xxi*. Ceci semble se rappporter à l'usage moderne; toutefois H. Estienne avait déjà fourni l'explication de « mélodie musicale », μουσικὸν μέλος, d'après Origène, *Selecta in Ps.*, t. XII, col. 1060, qu'il faut rapprocher de l'une des explications données par Euthyme : ἀναβολήν τινα κρούματος, « prélude des instruments ». Dans Schleussner, *Novus thesaurus sive Lexicon in LXX,* Londres, 1822, t. I, p. 597. L'intervalle des repos strophiques pouvait, en effet, être rempli par le jeu des instruments. Voir encore R. Cornely, *Introd. spec.*, t. II, Paris, 1887, p. 95; Munk, *Palestine,* Paris, 1845, p. 457; Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus,* t. I, p. 890.

3° D'autres auteurs ajoutent à ces données. Scarlatus de Byzance représente διάψαλμα comme une « exclamation » intercalée dans le psaume : ἐπιφώνημα, τὸ ὅποιον ἐψάλλετο ἐν τῷ μεταξὺ τὸ καθ'αὑτό ψαλμοῦ. *Lexicon. cit.* D'après la préface sur les Psaumes, que l'on trouve à la suite des œuvres de saint Jean Chrysostome, c'est un « changement de chœur », t. LX, col. 533; ou encore un « changement de mélodie ou de rythme », Origène, dans Pitra, *Analecta sacra,* Frascati, 1882, t. II, p. 435; voir aussi Théodoret, *Præf. in Ps.*, t. LXXX, col. 864, 865; un « changement de sens et de mélodie », Euthyme, dans Schleussner, *loc. cit.*; Maxime, *Quæst.*, XVIII, t. XX, col. 800; μέλους ἐναλλαγή, Suidas, du mot διάψαλμα; *demutationem aut personæ aut sensus, sub conversione metri musici.* S. Hilaire, *Prologus in Ps. XXIII*, t. IX, col. 246. Cf. *Tractat. in Ps.*, col. 319, 366, 419, 431. Le *diafsalma*, ܕܝܐܦܣܠܡܐ, ܕܝܐܦܣܠܡܐ, ou *diafsalmôn* ܕܝܐܦܣܠܡܘܢ, de la version syra-hexaplaire du Psautier, transcription du mot grec en lettres syriaques, est aussi interprété comme un changement de sens et de mélodie par le lexicographe Barali. Payne Smith, *Thesaurus syriacus,* col. 871, 882, 889. D'après Bar Bahlul, c'est « le changement d'une voix (ou d'un ton) à un autre, » ou un intermède, une sorte de refrain, *ûnitâ*. Voir REFRAIN, col. 1016; R. Duval, *Lexicon syriacum, auctore H. Bar Bahlule,* Paris, 1890, p. 557.

III. SIGNIFICATION DE *SÉLAH*. — Ces dernières citations nous amènent à établir d'une manière très vraisemblable la signification de *sélah* et *diapsalma* comme une indication musicale destinée à marquer les repos et à diviser les strophes : ἐπηρέμεσις, *intervalla,* διακοπή. Dans la musique arabe, les strophes ou les incises du chant sont coupées par de longues pauses, que remplissent au besoin un intermède instrumental ou une sorte de vocalise fredonnée, ou bien des exclamations ou des soupirs. La tradition juive elle-même prouve que les chanteurs du Temple séparaient par

des intervalles les divisions des psaumes. *Thamid*, 7. « Les trois psaumes intermédiaires du chant [du sacrifice] étaient remplis chacun par trois sonneries de trompettes, en tout neuf sonneries. » J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den heiligen Schriften des A. T.*, Graz, 1895, p. 98. Cette signification ressort des racines سلو, سلا, סלה, סלא, שלה, « repos, silence, abaissement de la voix », indiquées ci-dessus, et la traduction des Septante, διάψαλμα répond à ce sens d'une manière très suffisante, sans qu'il soit nécessaire de recourir aux corrections διχάψαλμα, « à chanter deux fois », ἀνάψαλμα, « à chanter à nouveau », proposées à titre de conjecture par Meibomius (Schleussner, *Thesaurus, loc. cit.*), et qui équivaudraient à notre signe « bis »; et l'on peut considérer διάψαλμα comme synonyme de (δια)ψηλάφημα (ἀφή, « tact »). Voir Vincent, *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi,... publiés par l'Institut de France*, t. XVI, 1re partie : *Notice sur divers manuscrits grecs relatifs à la musique*, note O, p. 218. Il désigne ainsi l'interlude, μουσικὸν μέλος, κροῦμα, la vocalise, l'exclamation ou le refrain, ἐπιφώνημα, *'ûnîṭâ*, exécuté pendant l'interruption momentanée du chant entre les strophes, après quoi la strophe suivante était reprise, soit par les mêmes chanteurs, soit par un chœur alternant. Ainsi s'expliquent d'autre part les traductions ἄλλῳ, χόρῳ,... διαδοχή τοῦ ψαλμοῦ, *demutatio personæ*, et aussi, jusqu'à un certain point, μέλους ou ῥυθμοῦ μεταβολή, *conversione modi musici*, μετάβασίς. L'unité de composition du psaume ou de l'ode n'exige pas nécessairement que le mètre, le rythme et la mélodie soient les mêmes pour toute une pièce; ces éléments peuvent varier, à titre exceptionnel. En fait les chants orientaux sont construits parfois sur différents rythmes, et assez souvent, malgré un même rythme, sur des mélodies différentes. Voir J. Parisot, *Rapport sur une mission scientifique en Turquie d'Asie*, dans les *Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires*, t. IX, Paris, 1899, n. 238, 257, 284, 289; t. X, p. 209-222. Voir aussi Id., *Note sur un très ancien document liturgique*, dans la *Science catholique*, 1890, p. 250. Cette ritournelle instrumentale pouvait être remplacée par un trait mélodique exécuté avec la voix, faisant suite à la mélodie de la strophe chantée. L'usage des instruments de musique était exclu de la synagogue et ne passa pas dans le service ancien de l'Église. C'est pourquoi le *diapsalma*, s'il était autre chose qu'une pause, ne pouvait représenter ici qu'une mélodie vocale. Mais la substitution à cette modulation sans paroles de la reprise par l'assistance d'un mot ou d'un texte, faisait de cet intermède un refrain, lequel est devenu l'antienne de la psalmodie ecclésiastique.

Par analogie avec les autres termes musicaux employés dans la Bible, *sélah* ne se lit que dans le Psautier et au cantique d'Habacuc. Il manque totalement au quatrième livre des Psaumes dans le texte hébreu et ne se présente que quatre fois dans le cinquième. Cette anomalie s'explique de la même manière que l'absence aux mêmes livres du Psautier d'une autre indication musicale *lamnaṣéaḥ*, qui par contre se trouve fréquemment dans les autres livres, voir CHEF DES CHANTEURS, t. II, col. 646; par le fait que la collection des cinq livres des Psaumes n'a pas été faite dans les mêmes circonstances de temps et de lieu. Quant à l'usage de cette indication dans la Bible, il faut reconnaître que, laissée de côté ou employée arbitrairement par les copistes ou les traducteurs, à mesure que les traditions musicales et la signification des termes spéciaux tombaient dans l'oubli, non seulement elle ne marque plus exactement les divisions strophiques, mais encore elle se lit parfois à contre-sens. Voir Ps. LV (LIV), 20; LVII (LVI), 4; LXVII (LXVI), 2; LXXXVII (LXXXVI), 6; Hab, III, 3, 9.

CONCLUSION. — *Sélah* doit être considéré comme une sorte de rubrique musicale, destinée à marquer les divisions des strophes et les pauses du chant psalmique, pauses remplies, dans la liturgie du Temple, par le jeu des instruments, et au défaut de ceux-ci par une modulation vocale ou un refrain. Dans la liturgie chrétienne, le *diapsalma* servit à la division des psaumes en sections. Il n'en est pas fait usage dans la psalmodie romaine. J. PARISOT.

SÉLA' HAM-MAHLEKÔT, nom hébreu du rocher appelé par les Septante πετρὰ ἡμερισθεῖσα et par la Vulgate : *Petra dividens*. I Sam. (Reg.), XXIII, 28. Voir PIERRE 5, 3°, col. 415.

SELAHI (hébreu : *Šilḥî;* Septante : Σαλί), père de la reine Azuba, qui fut la mère de Josaphat, roi de Juda. II Par., XX, 31. Voir AZUBA 1, t. I, col. 1311.

SÉLAÏTES (hébreu : *haš-Šêlânî;* Septante : ὁ Σηλωνί), descendants de Séla, fils de Juda et petit-fils de Jacob. Num., XXVI, 20. Voir SÉLA 1.

SELCHA (hébreu : *Salkâh;* Septante : 'Ελχᾶ-Σελχά), ville de la tribu de Gad. Deut., III, 10; I Par., V, 11. Ce nom est écrit ailleurs Salécha. Voir SALÉCHA, col. 1369.

SELDEN John, jurisconsulte et érudit protestant anglais, né à Salvington, dans le comté de Sussex, le 16 décembre 1584, mort le 30 novembre 1654. Il fut un des hommes les plus instruits de son temps dans les antiquités sacrées et profanes. Il publia de nombreux ouvrages écrits en latin et en anglais. Après sa mort, Wilkins recueillit ses *Opera omnia*, 3 in-f°, Londres, 1726, parmi lesquelles on remarque : *De diis Syris syntagmata duo* (1617), sur les fausses divinités adorées en Syrie et mentionnées dans l'Écriture; *De successione in bona defuncti ad leges Ebræorum*, publié en 1631; une nouvelle édition de cette œuvre imprimée en 1636 contenait en plus *De successione in pontificatum Ebræorum*, et le tout fut retouché dans une autre édition en 1638; *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Ebræorum libri septem*, 1640; *Uxor hebraica; seu de nuptiis et divortiis ex jure civili, id est, divino et talmudico, veterum Ebræorum tres libri*, 1646; *De synedriis et præfecturis juridicis veterum Ebræorum*, 1650. Il y a accepté avec trop de crédulité les dires des rabbins. La plupart de ces ouvrages sont à l'*Index*. On trouve sa biographie dans l'édition de ses Œuvres par Wilkins.

SÉLÉBIN (hébreu : *Ša'ălbîn;* Septante : Σαλαμίν), ville de la tribu de Dan. Jos., XIX, 42. Son nom est écrit ailleurs SALÉBIM. Jud., I, 35; III Reg., IV, 9. Voir col. 1369.

SÉLEC (hébreu : *Ṣéléq;* Septante : Σελή, I Par., XI, 39), Ammonite (Vulgate : *de Ammoni*, dans II Reg. (Sam.), XXIII, 27), un des vaillants soldats de David, II Reg. (Sam.), XXIII, 27; I Par., XI, 39.

SÉLÉMIA, SÉLÉMIAS (hébreu : *Šélémyâhû;* dans Jer., XXXVII, 4, 13; I Esd., X, 39; II Esd., III, 30; XIII, 13, *Šélémyâh*, « récompensé par Yah »; Septante : Σελεμίας, Σελεμία), nom, dans le texte hébreu, de neuf Israélites. Dans la Vulgate, le nom de deux d'entre eux est écrit Salmias, I Esd., X, 39 (voir col. 1379), et Sélémiaü, I Esd., X, 41.

1. **SÉLÉMIA,** portier du Temple de Jérusalem. I Par., XXVI; 14. Il est appelé Mésélémia I Par., XXVI, 1, 2, t. IV, col. 1021; Mosollamia, I Par., IX, 21, t. IV,

col. 1323; et aussi, d'après plusieurs, Sellum, I Par., IX, 17, 31; I Esd., II, 42; X, 24; II Esd., VII, 45. Voir SELLUM 9, col. 1585. Cf. MÉSÉLÉMIAS, t. IV, col. 1021.

2. **SÉLÉMIAS,** père d'Hananias, qui rebâtit une partie des murs de Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., III, 30. Voir HANANIAS 6, t. III, col. 415.

3. **SÉLÉMIAS,** prêtre qui fut chargé avec quelques autres par Néhémie de la garde des greniers ou magasins qui contenaient les dîmes de froment, de vin et d'huile offertes par les Israélites. II Esd., XIII, 13.

4. **SÉLÉMIAS,** fils de Chusi et père de Nathanias. Jer., XXXVI. 14. Voir NATHANIAS 3, t. IV, col. 1484.

5. **SÉLÉMIAS,** fils d'Abdéel, un des personnages qui furent chargés par le roi Joakim d'arrêter Baruch et le prophète Jérémie qu'ils ne trouvèrent point. Jer., XXXVI, 26.

6. **SÉLÉMIAS,** père de Juchal, qui vivait du temps du prophète Jérémie, XXXVII, 3; XXXVIII, 1. Voir JUCHAL, t. III, col. 1755.

7. **SÉLÉMIAS,** fils d'Hananias et père de Jérias. Ce dernier arrêta Jérémie sortant de Jérusalem. Jer., XXXVII 12. Voir JÉRIAS, t. III, col. 1281.

SÉLÉMIAÜ (hébreu : *Šélémyâhû;* Septante : Σελεμία), descendant de Bani. Il avait épousé une femme étrangère. Esdras le força à la répudier. I Esd., X, 41.

SÉLÉMITH (hébreu : *Šelômôṭ* [keri : *Šelômiṭ*]; Septante : Σαλωμώθ), lévite, descendant d'Éliézer et de Moïse. Sous le règne de David, il fut chargé avec ses frères de la garde des trésors des choses saintes. Son père s'appelait Zéchri. I Par., XXVI, 25, 26, 28.

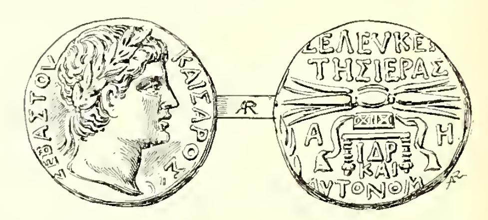
SÉLEPH (hébreu : *Ṣâlâf;* Septante : Σελέφ), père de Hanun. Ce dernier vivait du temps d'Esdras et fut un de ceux qui travaillèrent au relèvement des murs de Jérusalem. II Esd., III, 30.

SÉLÉTHAI (hébreu : *Ṣiltaï;* Septante : Σαλαθί), le cinquième fils de Séméi, de la tribu de Benjamin, un des chefs de famille qui habitèrent Jérusalem. I Par., VIII, 20. — Un autre Israélite qui porte en hébreu le même nom est appelé par la Vulgate Salathi. Voir SALATHI, col. 1368.

SÉLEUCIDES. On donne ce nom à la dynastie royale fondée par Séleucus, un des généraux d'Alexandre le Grand. Elle régna depuis l'an 312 jusqu'à l'an 65 avant J.-C. Antioche fut la capitale du royaume des séleucides. L'étendue de ce royaume varia aux diverses époques de son histoire. La Palestine en fit partie pendant un certain temps, et les Juifs adoptèrent l'ère dite des Séleucides qui est usitée dans les livres des Machabées. Voir ÈRE DES SÉLEUCIDES, avec la chronologie des rois de cette dynastie, t. II, col. 1906-1908. Les rois séleucides nommés par leur nom ou désignés sans être nommés expressément dans l'Écriture sont : Séleucus Ier Nicator, Antiochus II Théos, Séleucus II Callinicus, Séleucus III Céraunus, Antiochus III le Grand, Séleucus IV Philopator, Antiochus IV Épiphane, Antiochus V Eupator, Démétrius Ier Soter, Alexandre Ier Bala, Démétrius II Nicator, Antiochus VI Dionysios, Tryphon et Antiochus VII Sidètes. Voir ces noms. — Voir Reineccius, *Familiæ Seleucidarum,* in-8°, Wittemberg, 1571; Fay-Vaillant, *Seleucidarum Imperium,* 2e édit., La Haye, 1732; Frœlich, S. J., *Annales compendiarii regum et rerum Syriæ nummis veteribus illustrati,* Vienne, 1744; Id., *De fontibus historiæ Syriæ in libros Machabæorum Prolusio in examen vocata,* Vienne, 1746 (contre E. F. Wernsdorff, *Prolusio de fontibus historiæ Syriæ in libris Machabæorum,* Leipzig, 1746); P. Gardner, *Catalogue of Greek Coins. The Seleucid Kings of Syria,* in-8°, Londres, 1878; E. Babelon, *Les rois de Syrie,* in-4°, Paris, 1890; J. N. Strassmaier, *Einige chronologischen Daten aus astronomischen Rechnungen,* dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* t. VII, Berlin, 1892, p. 201-202; E. R. Bevan, *The House of Seleucus,* 2 in-8°, Londres, 1902; B. Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten aus der Schlacht bei Cheronæa,* 3 in-8°, Gotha, 1893-1903; Kaerst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters,* in-8°, Leipzig, 1901.

F. VIGOUROUX.

SÉLEUCIE (grec : Σελεύκεια), ville de Syrie (fig. 338). Elle reçut son nom de son fondateur, Séleucus Ier Nicator, qui la construisit presque en même temps qu'Antioche, sa capitale, afin qu'elle lui servît de port de mer, en 300 avant J.-C., non loin et au nord de l'embouchure de l'Oronte. Pour la distinguer de plusieurs autres villes qui portèrent également le nom de Séleucie, on l'appela aussi *Seleucia ad Mare,* ἡ παραθαλασσία, I Mach., XI, 8, à cause de sa situation sur la Méditerranée, et *Seleucia Pieria,* à cause du voisinage du mont Piérius. C'était une place très forte qui n'était facilement accessible que par la mer, et sa position entre Cypre, la Cilicie et la Phénicie, aux portes d'Antioche, en avait fait un centre de commerce très important sous la domination des Séleucides et puis des Romains. C'était pour elle la source de grandes richesses et elle fut remarquable par la beauté de ses monuments. Elle comprenait la ville commerçante, la ville royale, la forteresse et une nécropole taillée dans le roc avec de nombreux tombeaux. Sous la domination romaine, elle devint ville libre, *urbs libera.* Pline, *H. N.,* V, 18. Elle fut prise par le roi d'Égypte Ptolémée Évergète, I Mach., XI, 8, mais reconquise par Antiochus Épiphane. Elle tomba au pouvoir des Romains en 64 avant J.-C. et continua à être très florissante sous leur administration. Saint Paul s'y embarqua avec Barnabé à son premier voyage de mission pour l'île de Cypre. Act., XIII, 4. Elle conserva de l'importance jusqu'au VIe siècle de notre ère. On n'en voit plus que les ruines au nord-ouest du port de Soueidiéh, près du village de Kepse. F. VIGOUROUX.



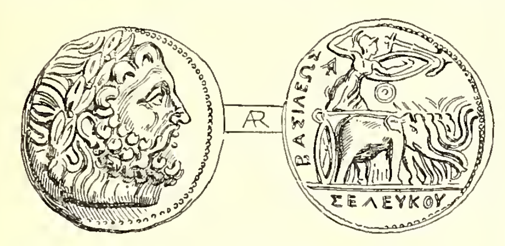
338. — Monnaie de Séleucie Piéria.

Tête laurée d'Auguste à droite. — ℞. ΣΕΛΕΥΚΕΩΝ ΤΗΣ ΙΕΡΑΣ ΚΑΙ ΑΥΤΟΝΟΜΟΥ. Foudre posé sur un coussinet muni de bandelettes que supporte un trône.

SÉLEUCUS (grec : Σέλευκος), nom de plusieurs rois de Syrie. Voir SÉLEUCIDES. Un seul, Séleucus IV Philopator, est désigné nommément dans l'Écriture, mais trois autres, Séleucus Ier, II et III, sont prophétisés par Daniel.

1. **SÉLEUCUS Ier NICATOR,** fondateur de la dynastie des Séleucides (fig. 339). Il était né en 354 avant J.-C. et fut d'abord un des lieutenants d'Alexandre le Grand. A la mort du conquérant, il reçut seulement, en 323, le commandement de la cavalerie alliée, mais s'étant

uni avec Antigone, surnommé le Cyclope, qui avait obtenu le gouvernement de la Lydie, de la Phrygie et de la Pamphylie, et qui disputait á Perdiccas la puissance suprême, il réussit á obtenir la province de Babylonie (320), aprés la défaite d'Eumène, qui combattait pour la cause de Perdiccas. Il la perdit cependant en 315, mais il la recouvra aprés avoir remporté une victoire á Gaza (312) et obtint en plus en 311 l'Assyrie et la Médie, et ensuite la Perse et la Bactriane jusqu'á l'Indus á l'est. Il prit le titre de roi en 306. Le gain de la bataille d'Ipsus en 301 lui valut la confirmation de ce titre et la possession de la Syrie, de la Phrygie, de l'Arménie et de la Mésopotamie. La défaite de Lysimaque en 282 á Cyropédion lui permit d'ajouter à son empire la Macédoine, la Thrace et ce qu'il n'avait pas

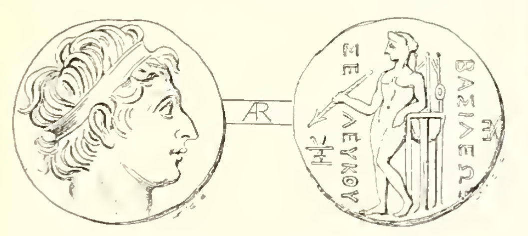


339. — Tétradrachme de Séleucus Ier Nicator.

Tête de Zeus laurée, á droite. — ℟ ΒΑΣΙΛΕΩΣ | ΣΕΛΕΥΚΟΥ. Athéné brandissant un foudre, debout, sur un char trainé, à droite, par quatre éléphants cornus. Dans le champ, une ancre, le monogramme ⩓ et la lettre ⊙.

encore de l'Asie Mineure. Sept mois aprés, il fut assassiné par Ptolémée Céraunus, fils de Ptolémée Ier, qu'il avait reçu á sa cour. — Daniel, XI, 5, avait prédit la grande puissance que devait acquérir Séleucus Ier : « Le roi du midi (d'Égypte), avait-il dit, deviendra fort, mais un de ses princes (Séleucus Ier) sera plus fort que lui et dominera ; sa domination sera puissante. » Le royaume de Syrie fut en effet le plus fort de ceux qui furent fondés par les successeurs d'Alexandre. Il faut observer du reste que tous les interprètes n'appliquent pas á Séleucus Ier les paroles de Daniel, mais á quelqu'un de ses successeurs. Voir Trochon, *Daniel*, 1882, p. 231. — Séleucus avait été un grand roi. Il avait donné á son royaume Antioche pour capitale, fondé ou agrandi beaucoup de villes, Séleucie, Apamée sur l'Oronte, Laodicée, Édesse, Bérée. Il établit des Juifs á Antioche et dans plusieurs des autres villes qu'il avait élevées et leur conféra le droit de cité. Joséphe, *Ant. jud.*, XII, III, 1; *Cont. Apion.*, II, 4.

2. SÉLEUCUS II CALLINICUS (le Victorieux), troisiéme roi de Syrie, 246-226 avant J.-C. (fig. 340), fils

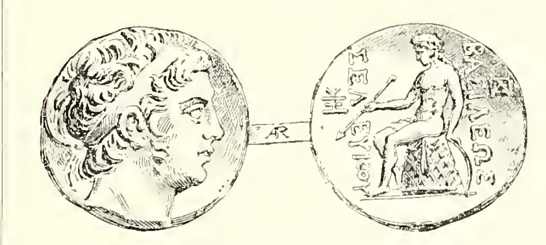


340. — Tétradrachme de Séleucus II Callinicus.

Tête de Séleucus, à droite, diadémée. — ℟. ΒΑΣΙΛΕΩΣ | ΣΕΛΕΥΚΟΥ. Apollon, nu, debout, à gauche, tenant une flèche et s'accoudant sur un trépied surmonté de la cortine. Dans le champ, deux monogrammes.

d'Antiochus II Théos et de Laodice. Celle-ci était sœur d'Antiochus II. Son frère la répudia en 250 pour épouser Bérénice, fille de Ptolémée II, roi d'Égypte. Aprés la mort de Ptolémée, Antiochus II rappela Laodice, mais irritée contre son mari et voulant protéger ses deux fils Séleucus II et Antiochus Hiérax contre un nouveau caprice possible de leur pére, elle l'empoisonna. Séleucus II monta sur le trône de son pére et fit assassiner Bérénice et son fils. Le roi d'Égypte, Ptolémée III Évergète, voulut venger sa sœur : il envahit la Syrie et fit périr Laodice en 240. Daniel, XI, 7-9, avait prophétisé les victoires de Ptolémée III. Voir Ptolémée 3, col. 849. Ce roi avait pris Séleucie qui resta assez longtemps au pouvoir des Égyptiens. Séleucus II chercha plus tard á prendre sa revanche et entreprit une expédition contre l'Égypte, mais sa tentative échoua. L'empire séleucide se démembra sous son régne : Antiochus Hiérax, son frère, se créa un royaume en Asie Mineure; la Perse reprit son indépendance sous Arsace : la Bactriane sous Théodote. Il fut enfin vaincu par les Parthes et mourut, dit-on, prisonnier, mais la fin de son régne est mal connue.

3. SÉLEUCUS III CÉRAUNUS (le Foudre), quatrième roi de Syrie, 226-222 avant J.-C. (fig. 341), fils de Séleucus II et frère d'Antiochus III le Grand. Daniel, XI, 10, dit en parlant des deux fréres : « Ses fils (de Séleucus II) se mettront en campagne contre l'Égypte. » Séleucus III, d'aprés ce que l'on sait de son court régne, ne combattit pas directement contre l'Égypte, mais il fit contre l'Asie Mineure une expédition qui peut être considérée comme le commencement de la guerre égyptienne. Il périt empoisonné par deux de ses officiers au cours même de son expédition asiatique. Voir Trochon, *Daniel*, in-8°, Paris, 1882, p. 233.

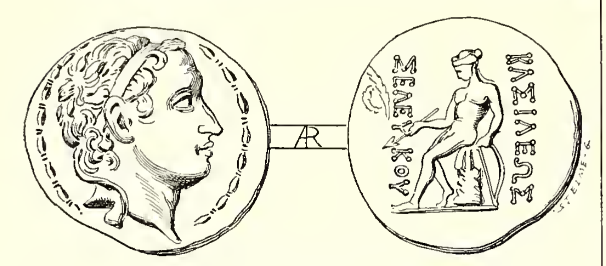


341. — Monnaie de Séleucus III Céraunus.

Tête diadémée de Séleucus III Céraunus, avec des favoris. — ℟. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΕΛΕΥΚΟΥ. Apollon, nu, la tête laurée, assis à gauche sur l'omphalos, sa chlamyde sous lui et ramenée sur la jambe droite. Ses cheveux, relevés en chignon, retombent en tresse sur ses épaules. Dans la main droite étendue il tient une flèche et de l'autre il s'appuie sur son arc posé à terre. Dans le champ, deux monogrammes.

4. SÉLEUCUS IV PHILOPATOR, roi de Syrie, 187-175 avant J.-C., fils d'Antiochus III (fig. 342). Il est le seul des Séleucus désigné par son nom dans l'Écriture. I Mach., VII, 1; II Mach., III, 3; IV, 7; V, 18; XIV, 1. Daniel, XI, 20 (d'aprés le texte hébreu), résume ainsi son régne sans le nommer : « Celui qui le remplacera (Antiochus III) fera venir un exacteur (Héliodore) dans la gloire du royaume (la Palestine), et en quelques jours il sera brisé et ce ne sera ni par la colère ni par la guerre. » La traduction de la Vulgate ne rend pas exactement la première partie du texte original : « Un homme trés vil et indigne de la majesté royale s'élèvera à sa place et en peu de jours il sera brisé, non par la colère ni dans le combat. » Le qualificatif « très vil » n'est ni dans l'hébreu ni dans les Septante. Le peu de jours qui suffirent pour le briser ne doit pas s'entendre de la durée totale de son régne, qui fut de douze ans, mais du temps qui s'écoula entre le pillage du Temple de Jérusalem, lequel devait le rendre particuliérement odieux aux Juifs, et son assassinat. Le premier livre des

Machabées, VII, 1; et II Mach., XIV, 1, le nomment seulement comme père de Démétrius Ier Soter; mais II Mach., raconte en détail l'acte de cupidité qui avait si profondément blessé tout Israël. Séleucus IV, accablé sous le poids du tribut que les Romains avaient imposé à son père, I Mach., VIII, 7, cherchait partout avec rapacité à ramasser de l'argent. Il avait d'abord, sous le pontificat d'Onias III, contribué aux dépenses des sacrifices offerts dans le Temple. II Mach., III, 3. Plus tard, à l'instigation



342. — Tétradrachme de Séleucus IV Philopator.

Tête de Séleucus à droite diadémée. — ℞. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΣΕΛΕΥΚΟΥ. Apollon, nu, assis à gauche, les cheveux relevés en chignon, la main droite tenant une flèche, la gauche appuyée sur un arc. Dans le champ à gauche, une palme et une couronne.

d'Apollonius, gouverneur de la Cœlésyrie, voir APOLLONIUS 4, t. I, col. 777, il envoya Héliodore à Jérusalem pour en piller le trésor sacré, mais une intervention miraculeuse empêcha son envoyé d'accomplir sa mission. II Mach., III, 4-40; V, 18. Plus tard, Séleucus IV périt assassiné par cet Héliodore. Appien, *Syriac.* 45. Voir HÉLIODORE, t. III, col. 570-571. À part cette tentative de rapine, il s'était montré bienveillant pour les Juifs, dans l'espoir sans doute de s'en faire des auxiliaires contre les Ptolémées d'Égypte.

F. VIGOUROUX.

SÉLIM (hébreu : *Šilḥim;* Septante : Σαλή), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 32. Elle apparait sous le nom de Sarohen dans Jos., XIX, 6, et de Saarim dans I Par., IV, 31. Voir SAROHEN, col. 1492; SAARIM, col. 1284.

1. SELLA (hébreu : *Ṣillâh;* Septante : Σελλά), seconde femme de Lamech. Gen., IV, 19. Elle fut la mère de Tubalcaïn et de Noéma, ℣. 22. La Genèse, ℣. 23-24, a conservé un chant adressé par Lamech à ses deux femmes. Voir LAMECH, 1, t. IV, col. 41.

2. SELLA (hébreu : *Sillâ';* Septante : Σελά). Le roi de Juda, Joas, fut assassiné par Josachar et Jozabad, ses serviteurs, « dans la maison de Mello, qui est à la descente de Sella. » IV Reg., XII, 20. Le site est incertain. Voir MELLO 2, t. IV, col. 948.

SELLAÏ (hébreu : *Sallaï*), nom de deux Israélites.

1. SELLAÏ (Septante : Σηλί), un des chefs benjamites qui s'établit à Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone avec 928 Israélites de sa tribu. II Esd., XI, 8.

2. SELLAÏ (Septante : Σαλαΐ), un des chefs des prêtres qui retournèrent en Palestine avec Zorobabel. II Esd., XII, 20. Au ℣. 6 (hébreu, 7), il est appelé Sellum.

SELLE DE CHAMEAU (hébreu : *kar hag-gâmâl;* Septante : σάγματα τῆς καμήλου; Vulgate : *stramenta cameli*), appareil à l'usage des femmes qui voyagent à dos de chameau. Voir t. II, fig. 179, col. 523. Cette selle ne se compose pas seulement de tapis, comme le dit la Vulgate; ce sont des σάγματα, tout un attirail permettant d'être assis commodément et peut-être aussi à l'abri du soleil. En Perse, en Égypte, on se sert de selles de ce genre. À des espèces d'anneaux fixés de chaque côté, sont attachés des rideaux qui dérobent la voyageuse aux regards et la préservent de la chaleur. Cf. Kæmpfer, *Amœnitat. exotic.*, Lemgow, 1712, p. 724; Rosenmüller, *In Genes.*, Leipzig, 1795, p. 275. — Quand Laban poursuivit Jacob et ses filles, il réclama ses téraphim qu'on lui avait dérobés. Rachel les avait emportés, en effet, et les avait cachés dans son *kar*. Cette selle ne comportait vraisemblablement pas de pavillon, car on l'avait mise dans la tente de Rachel qui s'était assise dessus. Mais le siège avait assez d'ampleur pour qu'à l'intérieur on pût cacher certains objets. En tous cas, ce n'était pas une selle plate ou pleine, comme celle qui servait pour les chevaux. Gen., XXXI, 34, 35. On mettait aussi des selles aux chameaux pour leur faire porter des fardeaux, mais il n'en est pas question dans la Bible.

H. LESÊTRE.

SELLEM (hébreu : *Šillêm;* Septante : Σελλήμ), quatrième et dernier fils nommé de Nepthali, chef de la famille des Sellémites, petit-fils de Jacob. Num., XXVI, 49. Son nom est écrit Sallem (col. 1374), Gen., XLVI, 24, et Sellum, I Par., VII, 13.

SELLÉMITES (hébreu : *has-Šillêmî;* Septante : ὁ Σιλλημί), descendants de Sellem. Num., XXVI, 49.

SELLÈS (hébreu : *Šêléš;* Septante : Σελλής), le troisième (d'où peut-être son nom) des quatre fils d'Hélem, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 35.

SELLUM, nom dans la Vulgate de quinze Israélites. Le nom de Sellum 13, 14, 15 est écrit différemment en hébreu.

1. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σελλούμ), roi d'Israël (772). Zacharie, fils de Jéroboam II, régnait depuis six mois à Samarie, lorsque Sellum, fils de Jabès, le frappa à mort devant le peuple, à la suite d'une conspiration, et occupa le trône à sa place, la trente-neuvième année d'Ozias, roi de Juda. Il ne régna qu'un mois et subit lui-même le sort qu'il avait infligé à son prédécesseur. Il fut assassiné à Samarie par Manahem, fils de Gadi, qui prit sa place. IV Reg., XV, 10-15. C'est tout ce que l'on sait de Sellum. Osée, VII, 3-7, fait allusion au règne sanglant et rapide de Sellum. Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 72.

H. LESÊTRE.

2. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σελλούμ), le plus jeune fils de Nephthali. I Par., VII, 13. Il est appelé Sallem, Gen., XLVI, 24, et Sellem, Num., XXVI, 49. Voir SELLEM.

3. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σελλήμ), fils de Thécua, mari de la prophétesse Holdah, du temps du roi Josias. Il était gardien des vêtements sacerdotaux. IV Reg., XXII, 14; II Par., XXXIV, 22. Plusieurs croient qu'il est le même que l'oncle de Jérémie de ce nom. Jer., XXXII, 7.

4. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σαλούμ), fils de Sisamoï et père d'Icamia, de la tribu de Juda, descendant de Sésan. I Par., II, 40-41.

5. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σαλούμ), fils de Joas, roi de Juda. I Par., III, 15; Jer., XXII, 11. Il fut roi de Juda, sous le nom de Joachaz. Voir JOACHAZ 2, t. III, col. 1549.

6. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σαλέμ), fils de Saül et père de Mapsam, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 25.

7. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σαλώμ), fils de Sadoc et père d'Helcias, de la descendance d'Aaron, et grand-prêtre. I Par., VI, 12-13. Il est appelé Mosollam, I Par., IX, 11; II Esd., XI, 11. Voir MOSOLLAM 6, t. IV, col. 1321. Cf. GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 305, n° 26. Il fut un des ancêtres d'Esdras le scribe. I Esd., VII, 27.

8. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σαλώμ), lévite, fils de Coré, chef des portiers chargés de la garde du sanctuaire du temps de David. I Par., IX, 17, 19, 31. C'est vraisemblablement le même dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone à Jérusalem avec Zorobabel. I Esd., II, 42; II Esd., VII, 46.

9. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σελλήμ), père d'Ezéchias l'éphraïmite. II Par., XXVIII, 12. Voir ÉZÉCHIAS 3, t. II, col. 2148.

10. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σολμήν), lévite. un des portiers du temple de Jérusalem qui fut obligé du temps d'Esdras de renvoyer la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., X, 24.

11. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σελλούμ), prêtre de la descendance de Bani qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., X, 42.

12. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σαλλούμ), fils d'Alohès. Du temps de Néhémie, il rebâtit avec ses filles une partie des murs de Jérusalem. Il est appelé chef de la moitié du district (hébreu : *pélek*) de Jérusalem. II Esd., III, 12.

13. SELLUM (hébreu : *Šallûm;* Septante : Σαλωμών), fils de Choloza, chef d'un district (hébreu : *pélek*) de Maspha, travailla du temps de Néhémie à la reconstruction de Jérusalem. Il répara la porte de la Fontaine (voir JÉRUSALEM, plan, au sud-est, fig. 249, t. III, col. 1355-1356) et fit le mur de l'étang de Siloé. II Esd., III, 15.

14. SELLUM (hébreu : *Sallu';* Septante : Σηλώ), benjamite, fils de Mosollam, qui s'établit à Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 7. La Vulgate écrit son nom Salo. I Par., IX, 7. Voir SALO, col. 1379.

15. SELLUM (hébreu : *Sallû;* Septante : Σαλού), prêtre qui retourna de captivité en Palestine. II Esd., XII, 6 (hébreu, 7). Au ỷ. 20, il est appelé Sellaï. Voir SELLAÏ 2, col. 1583.

SELMAÏ (hébreu : *Šalmâï;* Septante : Σελμεΐ), un des chefs des Nathinéens dont les descendants retournèrent de la captivité de Babylone avec Zorobabel. II Esd., VII, 48. Dans I Esd., II, 46, la Vulgate écrit son nom Semlaï.

1. SELMON (hébreu : *Ṣalmôn;* Septante : Ἐλλών), Ahonite (voir t. I, col. 296), un des vaillants guerriers de David. II Sam. (Reg.), XXIII, 28. Dans I Par., XI, 29, il est appelé Ilaï. Voir ILAÏ, t. III, col. 841.

2. SELMON (hébreu : *Ṣalmôn;* Septante : Σελμών; *Alexandrinus* et manuscrit du *Vaticanus* : Ἑρμών), montagne boisée des environs de Sichem où Abimélech coupa les branches d'arbre qui lui servirent à mettre le feu à la tour de Sichem, faisant ainsi périr mille personnes qui s'y étaient réfugiées. Jud., IX, 48. Voir ABIMÉLECH 3, t. I, col. 57. On donne aujourd'hui le nom de *Suleimiyéh* à la partie sud-est du mont Hébal. Voir Rosen, *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellchaft,* t. XIV, p. 634. — Le nom de Selmon se retrouve dans un passage difficile du Ps. LXVII (hébreu LXVIII), 14, qu'on interprète diversement. On peut traduire le texte hébreu : « Quand le Tout-Puissant dispersa les rois, la terre devint blanche comme la neige du Selmon. » L'événement auquel le Psalmite fait allusion est incertain; une des explications qui paraissent les plus vraisemblables de la métaphore de la neige est que les osssements desséchés des ennemis vaincus blanchirent le sol comme la neige sur le Selmon. Cf. *Æn.,* XII, 36 : *campi ossibus albent;* Ovide, *Fast.,* I, 558; *humanis ossibus albet humus.* Certains interprètes placent le Selmon du Psalmiste dans le pays de Basan, où Ptolémée, V, 15, mentionne le mont Asalmanos et voient dans ce paysage une allusion à une victoire remportée sur Og, roi de Basan, à l'entrée des Hébreux dans la Terre Promise. Voir H. Guthe, *Kurzes Bibelwörterbuch,* 1903, p. 738.

SELOMITH (hébreu : *Šelômit;* Septante : Σελιμούθ), chef de famille dont les descendants, au nombre de cent soixante hommes, retournèrent en Palestine avec Esdras sous la conduite de Josphia. I Esd., VIII, 10. La leçon des Septante est différente. Voir JOSPHIA, t. III, col. 1684. — D'autres personnes portent en hébreu le même nom. Voir SALOMITH, col. 1382.

SELSAH, localité de la frontière méridionale de la tribu de Benjamin. Samuel dit à Saül cherchant les ânesses de son père : « Quand tu m'auras quitté, tu trouveras deux hommes près du tombeau de Rachel à *Ṣelṣaḥ.* » Les Septante ont traduit *Ṣelṣaḥ* par ἀλλομένους μεγάλα, « courant vite » ; Vulgate : *in meridie,* « au midi ». I (Reg.) Sam., X, 8. Le tombeau de Rachel se trouve sur la route de Jérusalem à Bethléhem, non loin de cette dernière ville. Voir B. Meistermann, *Nouveau Guide de Terre Sainte,* 1907, p. 209. Certains commentateurs placent *Ṣelṣaḥ* au village actuel de *Beit Djala,* mais les opinions sont très partagées sur ce point; l'exacte correction du texte actuel est révoquée en doute et la diversité des traductions anciennes rend bien difficile de trancher le problème. Voir *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins,* t. IV, p. 249.

SEM (hébreu : *Šêm,* « nom »; Septante. Σήμ), fils de Noé. Gen., V, 32. Il se maria à l'âge de 98 ans et, au moment du déluge, il n'avait pas encore d'enfant. Il entra dans l'arche avec sa femme, son père, ses frères et ses belles-sœurs et quand la terre fut desséchée et qu'il fut sorti de l'arche, il reçut la bénédiction de Dieu en même temps que son père et ses frères. Gen., IX, 1. A l'âge de cent ans, il eut un fils appelé Arphaxad et plus tard d'autres enfants. Gen., XI, 10. Le respect qu'il témoigna pour son père que l'ivresse avait fait tomber dans un état de sommeil indécent, lui valut la bénédiction du patriarche, qui bénit aussi son autre fils Japhet, mais maudit Cham avec Chanaan, fils de ce dernier, parce qu'ils l'avaient tourné en dérision. Gen., IX, 20-28. Sem mourut à l'âge de 600 ans, XI, 10-11. Parmi ses nombreux descendants, X, 21-31; XI, 10-26, se trouve Héber, père des Hébreux, ancêtre d'Abraham et de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La plupart des commentateurs ont cru que Sem était le fils aîné de Noé, parce qu'il est nommé le premier, avant Cham et Japhet, ses frères, Gen., V, 31; VI, 10; VII, 13; IX, 18, 23; XX, 1; quelques-uns cependant soutiennent que c'est seulement par honneur qu'il est nommé le premier, quoique Gen., X, 1, comme V, 33; VI, 2,

s'entende naturellement de l'ordre chronologique. La prophétie de Noé relative à Sem annonce que Chanaan, fils de Cham, sera le serviteur ou l'esclave de ses frères. Gen., IX, 26. Elle se réalisa d'abord en faveur de Sem, quand les Hébreux, ses descendants, conquirent la Palestine sous la conduite de Josué. Cf. II Par., VIII, 8-9. Noé ajoute, ꝟ. 27, d'après l'interprétation commune : « Que Dieu étende (les possessions de) Japhet et qu'il habite dans les tentes de Sem, » ce qui s'explique par la conquête de la Palestine par les Romains et par la conversion des Gentils. Eph., III, 6. Certains interprètes veulent cependant que les mots *habitet in tabernaculis Sem* aient Dieu pour sujet et signifient que Dieu habita d'une manière spéciale au milieu des Juifs, de la race desquels est issu Notre-Seigneur. — Sur les pays habités par les descendants de Sem énumérés dans Genèse, X, 21-31, voir les articles qui leur sont consacrés. — Le nom de Sem, en dehors de la Genèse, ne se lit plus que dans I Par., I, 4, 17, 24; Eccli., XLIX, 12, et dans la généalogie de Jésus-Christ, Luc., III, 36.

SEMAATH (hébreu : *Šime'ât;* Septante : Ἰεμονὰθ), femme ammonite, mère de Josachar, un des deux meurtriers de Joas, roi de Juda. IV Reg., XII, 21; II Par., XXIV, 26. Dans ce dernier passage, Josachar est appelé Zabad. Voir JOSACHAR, t. III, col. 1647.

SÉMAÏA, nom de deux Israélites, que la Vulgate a écrit exceptionnellement ainsi, au lieu de Séméia. Voir SÉMÉIAS.

1. SÉMAÏA (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαία), fils de Séchénias, gardien de la porte orientale de Jérusalem, au retour de la captivité. Il travailla à la réparation des murs de la ville sous Néhémie. II Esd., III, 29.

2. SÉMAÏA (hébreu : *Šemi'eyâh;* Septante : Σεμεΐ), fils de Dalaïa, faux prophète, soudoyé par Tobie et Sanaballat afin d'empêcher Néhémie de restaurer les murs de Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. Il conseilla à Néhémie de s'enfermer dans le Temple pour échapper à une conjuration imaginaire, mais il ne réussit pas à le tromper et son piège fut déjoué. II Esd., VI, 10-13.

SEMAILLES (hébreu : *zèra';* Septante : σπέρμα, σπόρος; Vulgate : *sementis*), opération agricole consistant à jeter la semence dans le sol. — En Palestine, les semailles suivaient la première pluie, qui commence en octobre et devient plus fréquente en novembre. Cette pluie ameublissait le sol et permettait le labour préparatoire aux semailles. En mars et en avril, la seconde pluie arrosait le grain déjà en herbe, Is., XXX, 23; d'elle dépendait la moisson. Voir PLUIE, col. 472. — 1° Après le déluge, Dieu promit que les semailles et la moisson suivraient désormais leur cours régulier. Gen., VIII, 22. Il faut semer le matin et encore le soir, car on ne sait pas ce qui viendra. Eccle., XI, 6. C'est ce que fait le semeur diligent. Matth., XIII, 3; Marc., IV, 3; Luc., VIII, 5 (fig. 343). Voir t. II, fig. 214, col. 603. Mais celui qui s'amuse à observer le vent ne sème pas. Eccle., XI, 4. Le désert est une région qu'on n'ensemence pas, Jer., II, 2. mais on est heureux quand on peut semer près des eaux. Is., XXXII, 20. Quand les récoltes sont abondantes, les vendanges rejoignent les semailles. Lev., XXVI, 5. Mais il n'en est pas toujours ainsi. Si l'Israélite est infidèle à Dieu, il sème en vain, Lev., XXVI, 16; il sème du froment et récolte des épines, Jer., XII, 13; il sème et ne récolte pas, Mich., VI, 15; il sème beaucoup et récolte peu. Agg., I, 6. En général, on moissonne ce qu'on a semé, Gal., VI, 8; II Cor., IX, 6. Le semeur n'est pas toujours celui qui moissonne, mais tous deux ont droit au salaire, Joa., IV, 36, 37, d'autant plus que le semeur n'a que de la peine, et que l'on sème dans les larmes tandis que l'on moissonne dans l'allégresse. Ps. CXXVI (CXXV), 5. Joseph donna aux Égyptiens du grain pour faire leurs semailles. Gen., XLVII, 23. En Égypte, on faisait piétiner par des troupeaux le champ ensemencé. Voir t. II, fig. 263,



343. — Les semailles en Égypte. A gauche : 1. Un Égyptien met la semence dans une corbeille; 2. Un autre ensemence le champ; 3. Un troisième laboure le champ avec une paire de bœufs, précédé d'un chien. — D'après Wilkinson, *A popular Account of the ancient Egyptians*, 1854, t. II, p. 40, fig. 366.

col. 694. Job, XXXI, 8, demande que, s'il est coupable, un autre récolte ce qu'il a semé. — 2° La Loi ne permettait de faire les semailles que pendant six ans consécutifs; la septième année ou année sabbatique, la terre se reposait. Exod., XXIII, 10; Lev., XXV, 3. On ne devait pas semer dans le même champ deux espèces de grains mélangés les uns aux autres, Lev., XIX, 19, ni semer du grain dans une vigne. Deut., XXII, 9. Cette prohibition était sans doute édictée pour faire entendre aux Israélites qu'ils ne devaient pas eux-mêmes mêler leur race avec celle des étrangers. Le contact du cadavre d'un animal impur ne rendait pas le grain impropre aux semailles, autrement il y aurait eu de trop grands dommages causés aux cultivateurs. Mais la souillure atteignait le grain sur lequel on mettait de l'eau, c'est-à-dire sur celui dont on se servait pour les usages culinaires. Lev., XI, 37, 38. — 3° Au figuré, on sème la discorde, Prov., VI, 19, la justice, Prov., XI, 18, l'injustice, Prov., XXII, 8, ou dans les sillons de l'injustice, Eccli., VII, 3, et l'on en récolte les fruits. Job, IV, 8. Le fruit de justice se sème dans la paix. Jacob., III, 18. Qui sème le vent récolte la tempête, Ose., VIII, 7, c'est-à-dire qui pose une cause mauvaise doit s'attendre à des effets de même nature. Les Juifs ont été semés parmi les autres peuples. Zach., X, 9. Saint Paul a semé les biens spirituels. I Cor., IX, 11. Un maître qui entend récolter ce qu'il n'a pas semé est un maître exigeant. Matth., XXV, 24; Luc., XIX, 21, H. LESÊTRE.

SEMAINE (hébreu : *šabû'ă, šabbât;* Septante : ἑβδομάς; Vulgate : *hebdomas, hebdomada*), division septennaire du temps.

1° *Chez les Égyptiens.* — Les Égyptiens partageaient

leurs mois en trois décades, avec cinq jours complémentaires à la fin de l'année. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 208. Ce n'est donc pas chez eux qu'il faut chercher l'origine de la semaine, malgré l'affirmation de Dion Cassius, XXXVII, 18.

2° *Chez les Babyloniens.* — Le nombre sept jouait un rôle considérable chez ces derniers. Il figure constamment dans les monuments, non comme simple abstraction, mais comme la forme consacrée d'importantes réalités concrètes. Dans les poèmes chaldéens, les périodes septennaires sont beaucoup plus fréquentes que les autres. On compte sept planètes et sept grands dieux. Cependant, l'association des planètes et des dieux ne fut plus tard que le résultat des spéculations alexandrines; à Babylone, on n'y songea jamais. Les dieux y deviennent les patrons des jours, mais sans aucune trace de spécification septennaire. Ainsi, sur un calendrier du mois intercalaire Élul, le 12 du mois est consacré à Bel et à Beltis, le 13 à la Lune, le 14 à Beltis et à Nergal, le 15 à Šamaš, le 16 à Mardouk et à Zirbanit, le 17 à Nébo et à Tašmit, le 18 à Sin et à Šamaš, le 19 à Goula. Cf. Rawlinson, *Cun. Inscr. West. As.*, t. IV. pl. 32, 33; Schrader, *Der babyl. Ursprung der siebentägigen Woche*, dans *Theol. Stud. und Kritik.*, 1874, p. 343-353; *Die Keilinschriften und das A. T.*, 1883, p. 18-22. Il n'apparaît nullement ici que les jours soient divisés par périodes septennaires avec des noms distinctifs. On sait aussi que certains sacrifices étaient prescrits et des abstentions commandées les 7, 14, 21, 28 du mois, et en plus le 19, c'est-à-dire le 49e (7×7) jour après le commencement du mois précédent. Voir SABBAT, col. 1292. La division septennaire est ici manifeste; mais elle ne constitue pas encore la semaine proprement dite, puisqu'elle reprend un nouveau point de départ au début de chaque lunaison. Il n'est point prouvé d'ailleurs que la signification de ces dates ait eu quelque valeur en dehors du domaine liturgique. Un manuscrit grec, publié par M. de Mély pour l'Académie des sciences, contient la description, par le grammairien alexandrin Harpocration, de ce qui restait à son époque du Birs Nimroud, restauré par Nabuchodonosor. Voir BABEL (TOUR DE), t. I, col. 1347. La tour se composait de six étages surmontés d'un petit sanctuaire, soit en tout sept étages. On accédait au sanctuaire par 365 marches, dont 305 en argent et 60 en or. Les 365 jours de l'année sont donc représentés; mais les sept étages figurent les sept dieux ou les sept planètes, nullement les sept jours de la semaine. Pour que cette dernière fût rappelée clairement, il eût fallu à la tour non pas 7, mais 52 étages. En somme, les anciens Hébreux purent emporter de Chaldée une inclination très accentuée pour les divisions septennaires; rien ne permet d'affirmer qu'ils y aient pris la semaine proprement dite, sinon peut-être comme coutume particulière à une tribu, mais dont rien n'indique l'origine.

3° *Chez les Hébreux.* — La semaine est en usage chez les Hébreux antérieurement à la législation mosaïque. Exod., XVI, 26. Ceux-ci ne l'ont certainement pas empruntée aux Égyptiens. Ils la connaissaient donc avant d'occuper la terre de Gessen et ont dû régler leur vie d'après cette division septennaire, au moins tant qu'ils ont joui de la liberté. Il est difficile d'admettre que la semaine ait été, à leurs yeux, une conséquence de la lunaison. Sans doute, les grands luminaires du ciel étaient destinés à marquer « les époques, les jours et les années. » Gen., I, 14. Dieu « a fait la lune pour marquer les temps. » Ps. CIV (CIII), 19. Mais le rôle de cet astre se borne à « indiquer les temps de l'année » et à « donner le signal des fêtes. » Eccli., XLIII, 6, 7. D'elle dépendent les néoménies et la date des solennités. Mais les unes et les autres demeurent toujours indépendantes de la division septennaire, et cette dernière a pour caractéristique de se poursuivre sans discontinuité et d'enjamber sur les mois. En cela, elle diffère radicalement de toutes les périodes septennaires des Babyloniens. La semaine divise le mois en quatre parties d'une manière trop imparfaite pour en être dérivée directement. Les Hébreux tenaient le nombre sept en aussi grande estime que leurs ancêtres. Voir NOMBRE, t. IV, col. 1689, 1694. Il est donc probable que, l'ayant adopté pour la division du temps, ils appliquèrent le système septennaire beaucoup plus exclusivement que ne l'avaient fait leurs devanciers. Moïse consacra cette antique division par l'application qu'il en fit au récit de la création. Dans le poème chaldéen de la création, V, 17, 18, il est question d'un septième et d'un quatorzième jour de la lune. Mais la division en sept jours est tout à fait inconnue. Cf. Dhorme, *Choix de textes religieux*, Paris, 1907, p. 61. Moïse est le premier à diviser l'œuvre créatrice en six jours, suivis d'un jour de repos. L'intention de donner ainsi une base religieuse à l'institution de la semaine est d'autant plus accusée que l'écrivain sacré énumère huit œuvres distinctes. Il en réunit deux ensemble au troisième et au sixième jour. Il aurait pu noter huit jours de création au lieu de six s'il l'avait voulu. C'est donc qu'il tenait à faire de la semaine divine le type de la semaine hébraïque. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. I, p. 218-235; Durand, *La semaine chez les peuples bibliques*, dans les *Études religieuses*, 15 juin 1895, p. 214-222; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 292-294; J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat*, Leipzig, 1907. — La division septennaire se reproduit sous différentes formes dans le calendrier hébraïque. La semaine a sept jours. Les fêtes de la Pâque et des Tabernacles durent sept jours. Lev., XXIII, 8, 34. Celle de la Pentecôte a lieu sept semaines après le sabbat de la Pâque. Lev., XXIII, 15. Pour cette raison, on l'appelle la Fête des semaines. Exod., XXXIV, 22; Deut., XVI, 10, etc. Les fêtes des Expiations et des Tabernacles sont fixées au septième mois. Lev., XXIII, 27, 34. Dans le Temple, les prêtres et les lévites exerçaient leurs fonctions à tour de rôle par semaines, I Par., XXIV, XXV; Luc., I, 8. La septième année est l'année sabbatique. Voir SABBATIQUE (ANNÉE), col. 1302. Sept semaines d'années aboutissent à l'année jubilaire. Voir JUBILAIRE (ANNÉE), t. III, col. 1750. Dans sa prophétie sur le Messie, Daniel, IX, 24-27, compte par semaines d'années. Voir DANIEL, t. II, col. 1277.

4° *Chez les Grecs et les Romains.* — Les Grecs divisaient leurs mois, alternativement de 30 et de 29 jours, en trois périodes de dix jours, la troisième n'en ayant que neuf dans les mois de 29 jours. Ce système, analogue à celui des Égyptiens, n'avait rien de commun avec la semaine. Chez les Romains, le premier du mois portait le nom de calendes; les ides tombaient le 13 ou le 15, et les nones, huit jours avant les ides. Cette division s'inspire approximativement des phases de la lune, mais demeure tout à fait étrangère à l'idée de semaine. L'usage de la semaine hébraïque ne prévalut d'ailleurs que tardivement en Orient; les Arabes eux-mêmes l'empruntèrent aux Hébreux. Cf. Schrader, dans les *Stud. und Kritik.*, 1874, p. 344. La diffusion du christianisme entraîna peu à peu l'adoption de la semaine dans le monde gréco-romain. Les chrétiens, obligés de férier le dimanche, qui succédait pour eux au sabbat hébraïque, ne pouvaient se dispenser de diviser les jours en semaines. On garda aux sept jours les noms des planètes, à la manière babylonienne. Mais le langage chrétien substitua toujours le nom de « jour du Seigneur » ou dimanche à celui de « jour du soleil ». Voir DIMANCHE, t. II, col. 1430. Cf. Martigny, *Dict. des antiq. chrét.*, Paris, 1877, p. 729. En grec, le mot ἑϐδομάς désigne soit le nombre sept, soit un groupe

quelconque de sept, soit une période de sept jours. Il ne prend le sens de semaine que dans les Septante. Il en est de même du latin *hebdomas,* qui désigne une simple période de sept jours quelconques dans le latin classique. Le mot *septimana,* d'où vient « semaine », appartient à la basse latinité. H. Lesêtre.

SEMAINES (FÊTE DES), un des noms de la fête de la Pentecôte. Exod., XXXIV, 22; Deut., XXI, 10. Voir Pentecôte, col. 119. Elle était ainsi appelée, parce qu'elle se célébrait sept semaines après la Pâque.

SÉMARITH (hébreu : *Šimrîṭ;* Septante : Σαμαρήθ), femme moabite, mère de Jozabad, un des deux meurtriers de Joas, roi de Juda. II Par., XXIV, 26. Dans IV Reg., XII, 21, elle est appelée Somer, qui est le même nom dont la terminaison a disparu.

SÉMATHÉENS (hébreu : *haš-Šumâṭî;* Septante : Ἡσαμαθίμ), nom d'une des quatre familles originaires de Cariathiarim. I Par., II, 53. On ne peut dire si les membres de cette famille tiraient leur nom de leur ancêtre ou du lieu où elles s'établirent.

SÉMÉBER (hébreu : *Šém'éber;* Septante : Συμοβόρ), roi de Séboïm, le quatrième des rois des environs de la mer Morte qui furent vaincus du temps d'Abraham par Chodorlahomor, roi d'Élam, et ses alliés. Gen., XIV, 2.

SÉMÉGARNABU (hébreu : *Samgar-nebû;* Septante : Σαμαγώθ), un des chefs de l'armée de Nabuchodonosor qui assiégèrent et prirent Jérusalem sous le roi Sédécias. Jer., XXXIX, 3. Son nom peut signifier « Nébo, sois bienveillant », mais il n'est pas sûr que la véritable orthographe en ait été conservée, les manuscrits grecs ne reproduisant ce nom qu'avec des variantes très différentes.

SÉMÉI, nom de plusieurs Israélites, au nombre d'environ 17 dans la Vulgate. Leur nom n'est pas toujours écrit de la même manière en hébreu. — Un sceau, publié par M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale,* p. 131, porte le nom de *Semâyâhû,* fils d'*Azriâhû* (fig. 344).



344. — Sceau de *Semâyâhû.*
Taureau passant, entre deux lignes d'écriture.
Cône de calcédoine.

1. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεεί), second fils de Gerson et petit-fils de Lévi. Exod., VI, 17; Num., III, 18; I Par., VI, 17; XXIII, 7, 10, 11. Son nom se lit aussi I Par., XXIII, 9, mais ou bien ce nom est altéré dans ce verset où il désigne un autre Séméi, descendant de Léédam (Lebni), comme le porte la fin du verset. Cf. Zach., XII, 13, et Séméi 17.

2. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), fils de Géra, de la tribu de Benjamin, qui habitait Bahurim sous le règne de David. Quand ce prince s'enfuit de Jérusalem au moment de la révolte d'Absalom, Séméi, qui était très irrité contre lui, parce qu'il avait supplanté sur le trône la famille benjamite de Saül, lui lança des pierres et l'accabla d'insultes. Abisaï voulut le mettre à mort, mais David s'y opposa. II Sam. (Reg.), XVI, 5-13. Effrayé des conséquences que devait avoir son insolence, lorsque David revint après la défaite et la mort d'Absalom, Séméi fut le premier à aller au-devant de lui près du Jourdain pour solliciter sa grâce. Le roi empêcha une seconde fois Abisaï de lui ôter la vie et usa de clémence à son égard, XIX, 16-23. Cependant les outrages qu'il en avait reçus au moment de sa fuite lui avaient été sensibles, et sur son lit de mort, il les rappela à Salomon son fils, et le chargea de les punir. III Reg., 8-9. Salomon interna Séméi à Jérusalem et lui défendit de retourner à Bahurim. Il se soumit, ℣. 36-38. Cependant trois ans après, des esclaves de Séméi, au nombre de deux porte le texte hébreu, ℣. 39, s'étant enfuis et réfugiés auprès d'Achis, roi de Geth, leur maître partit à leur poursuite et les ramena. Salomon le fit mettre à mort par Banaïas, pour avoir violé son serment, ℣. 39-46.

3. **SÉMÉI** (hébreu : *Šammaï;* Septante : Σαμαΐ), fils d'Onam, descendant de Jéraméel, de la tribu de Juda. Il eut pour fils Nadab et Abisur. I Par., II, 28. L'hébreu et la Vulgate le nomment une seconde fois au ℣. 32, comme frère de Jada, mais dans ce second passage, les Septante, au lieu de *'âḥî Šammaï,* « frère de Sammaï », font un seul nom propre de ces deux mots : Ἀχισαμάς.

4. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), fils de Phadaïa, frère cadet de Zorobabel, et petit-fils de Jéchonias, roi de Juda, descendant de David. I Par., III, 19.

5. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), fils de Zachur, qui eut seize fils et six filles. Il était de la tribu de Siméon. I Par., IV, 26-27.

6. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), fils de Gog, et père de Micha, de la tribu de Ruben. I Par., V, 4.

7. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), lévite, descendant de Mérari, fils de Lobni et père d'Oza I Par., VI, 29 (hébreu, 14).

8. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), lévite, fils de Jeth et père de Zamma, un des ancêtres d'Asaph qui fut chez des chantres et des musiciens du temps de David. I Par., VI, 42-43. Voir Asaph 1, t. I, col. 1056.

9. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σαμαΐθ; *Alexandrinus :* Σαμαΐ), chef d'une famille benjamite établie à Jérusalem. I Par., VIII, 21. Cette famille avait d'abord habité Aïalon, et Séméi doit être le même que le chef de famille d'Aïalon appelé Sama ℣. 13. Voir Sama 2, col. 1399.

10. **SÉMÉI** (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαίας), lévite, fils aîné d'Obédédom. I Par., XXVI, 4, 6, 7, aux ℣. 4 et 7, la Vulgate l'appelle Séméias. Lui et ses fils furent portiers de la maison du Seigneur. Voir Séméias 8.

11. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), lévite, descendant d'Héman. Il vivait du temps du roi Ézéchias et prit part à la purification du Temple. Il est peut-être le même que Séméi 12. II Par., XXIX, 14.

12. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), lévite, qui sous le règne d'Ézéchias, fut chargé comme second de son frère Chonénias de la garde des offrandes et des dîmes qui étaient apportées au Temple. II Par., XXXI, 12-13. Il n'est peut-être pas différent de Séméi 11.

13. **SÉMÉI** (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σαμού), lévite qui, au retour de la captivité, du temps d'Esdras,

renvoya la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., x, 23.

14. SÉMÉI (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), un des descendants d'Hasom qui renvoya du temps d'Esdras la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., x, 33.

15. SÉMÉI (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐου), benjamite, fils de Cis et père de Jaïr, un des ancêtres de Mardochée. Esth., II, 5; XI, 2.

16. SÉMÉI (hébreu : *Šema'eyahû;* Septante : Σαμαίου), père du prophète Urie, de Cariathiarim. Jer., XXVI, 20.

17. SÉMÉI (hébreu : *haš-Šime'â;* Septante : Συμεών), famille lévitique descendant de Gersom, mentionnée dans Zacharie, XII, 13. Voir SÉMÉI 1.

18. SÉMÉI (grec : Σεμεΐ), fils de Joseph et père de Mathathias, dans la généalogie de Notre-Seigneur. Luc., III, 26. Divers commentateurs l'identifient avec Séméia, I Par., III, 22.

SÉMÉIAS, nom, dans la Vulgate, de vingt-quatre Israélites, dont le nom n'est pas toujours écrit de la même manière en hébreu. La version latine n'a pas, de plus, une orthographe régulière dans la transcription des noms hébreux *Šema'eyâh* (fig. 344), *Šim'î; Šema'*. Voir SAMAÏAS, SAMAA, SÉMAÏA, SÉMÉIAS, SÉMÉI.

1. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαίας), prophète qui vivait sous le règne de Roboam. Lorsque ce roi eut assemblé une armée nombreuse pour soumettre les dix tribus qui s'étaient révoltées et avaient mis à leur tête Jéroboam, Séméias, au nom de Dieu, empêcha cette guerre fratricide. III Reg., XII, 21-24; II Par., XI, 1-4. — La cinquième année du règne de Roboam, Sésac, pharaon d'Égypte, prit plusieurs villes de Juda et alla mettre le siège devant Jérusalem. Séméias annonça au roi et aux princes réunis dans la ville que Dieu les avait abandonnés aux mains du roi d'Égypte. Ils s'humilièrent alors devant le Seigneur qui leur promit par son prophète de ne pas tarder à les secourir. Sésac se contenta, en effet, de piller les trésors du temple et du palais royal. II Par., XII, 2-9. — Séméias écrivit une chronique du règne de Roboam. II Par., XII, 15. — Une addition qu'on lit dans les Septante, III Reg., X, II, à la suite du ỳ. 24, fait donner à Jéroboam par Séméias dix parts sur douze de son manteau. Dans III Reg., XI, 28-31, cette action symbolique est attribuée à Ahias le Silonite.

2. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαΐα), fils de Séchénias, père de Hattus, de Jégaal, de Baria, de Naaria et de Saphat. Le texte ajoute « au nombre de six », quoique cinq seulement soient énumérés. Les uns appliquent à Séchénias le nombre de six; d'autres l'expliquent d'autres manières. Le syriaque et l'arabe nomment Hazarias pour sixième fils. I Par., III, 22. Il était de la tribu de Juda et descendait de Zorobabel.

3. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαΐα), lévite, fils d'Hasub, descendant de Mérari, qui habitait Jérusalem après la captivité. II Par., IX, 14. Il fut chargé avec quelques autres lévites de la direction des travaux qui furent faits à l'extérieur du Temple. II Esd., XI, 15.

4. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαΐα), fils de Galal et père d'Obdia, lévite. Son fils Obdia habita « dans les villages de Nétophati », après le retour de la captivité de Babylone. I Par., IX, 16. Son nom est écrit Samua, II Esd., XI, 17, et celui de son fils, Abda (t. I, col. 19).

5. SÉMÉIAS (hébreu : *Šem'eyâh;* Septante : Σεμεΐ), lévite, descendant d'Élisaphan et chef, sous le règne de David, de la famille lévitique de ce nom, comprenant deux cents hommes, qui prirent part au transport de l'arche, de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., XV, 8, 11.

6. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαίας), lévite, fils de Nathanael, scribe de la tribu de Lévi, qui enregistra officiellement les divisions des vingt-quatre familles sacerdotales, selon l'ordre fixé par le tirage au sort, du temps de David. I Par., XXIV, 6.

7. SÉMÉIAS (hébreu : *Šima'î;* Septante : Σεμενία), lévite, chef de la dixième division des musiciens, comprenant douze de ses fils et de ses frères, au temps de David. I Par., XXV, 17. Il était un des fils d'Idithun, dont cinq seulement sont nommés au ỳ. 3, quoique le total soit donné au nombre de six. Le *Codex Alexandrinus* et quelques manuscrits grecs le nomment le cinquième au ỳ. 3.

8. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαίας), l'aîné des huit fils d'Obédédom, de la tribu de Lévi. Il eut plusieurs fils remarquables par leur force, Othni, Raphaël, Obed, Elzabad et aussi Éliu et Samachias, qui remplirent les fonctions de portiers ou gardes de la maison du Seigneur. I Par., XXVI, 4, 6-7. Voir SÉMÉI 10.

9. SÉMÉIAS (hébreu : *Šime'î;* Septante : Σεμεΐ), intendant ou chef des vignerons de David. Il était originaire de Rama de Benjamin. Voir ROMATHITE, col. 1177. I Par., XXVII, 27.

10. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâhû;* Septante : Σαμαίας), un des lévites qui, sous le règne de Josaphat, accompagnèrent les princes et les deux prêtres que ce roi avait chargés d'instruire le peuple de la loi du Seigneur. II Par., XVII, 8. Séméias est nommé le premier parmi ces lévites.

11. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαΐας), lévite descendant d'Idithun, qui vivait sous le règne d'Ézéchias et prit part aux cérémonies de la purification du Temple. II Par., XXIX, 14.

12. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâhû;* Septante : Σεμεΐ), un des lévites qui, sous le règne d'Ézéchias, fut chargé de distribuer les dîmes à leurs frères dans les villes sacerdotales. II Par., XXI, 15. Il n'est peut-être pas différent de Séméias II.

13. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâhu;* Septante : Σαμαίας), un des principaux lévites qui, sous le règne de Josias, fournirent aux autres lévites cinq mille têtes de bétail et cinq cents bœufs pour la célébration solennelle de la Pâque. II Par., XXXV, 9.

14. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σεμεΐα), un des principaux Juifs captifs à Babylone qu'Esdras réunit près du fleuve qui coule vers Ahava, afin qu'ils amenassent de Casphia des lévites et des Nathinéens pour le service du temple de Jérusalem. I Esd., VIII, 16.

15. SÉMÉIAS (hébreu : *Šema'eyâh;* Septante : Σαμαΐα), un des prêtres « des fils de Harim », qui avait

épousé une femme étrangère et qui la répudia au retour de la captivité de Babylone. I Esd., x, 21.

16. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyâh ;* Septante : Σαμαΐας), Israélite « des fils de Hérem », qui, après le retour de la captivité, répudia une femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., x, 31.

17. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šémaʿ* ; Septante : Σαμαΐας), un des principaux Juifs qui se tinrent à la droite d'Esdras quand il fit au peuple la lecture solennelle de la Loi. II Esd., VIII, 4.

18. **SÉMÉIA** (hébreu : *Šemaʿeyâh ;* Septante : Σεμεΐας), un des chefs des prêtres qui retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. II Esd., XII, 6, 16. Il signa le renouvellement de l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., x, 8.

19. **SÉMÉIA** (hébreu : *Šemaʿeyâh ;* Σαμαΐας), un des chefs de Juda qui prit part à la procession organisée par Néhémie sur les murs de Jérusalem quand on en fit la dédicace après leur réédification. II Esd., XII, 33 (hébreu, 34).

20. **SÉMÉIA** (hébreu : *Šemaʿeyâh ;* Septante : Σαμαΐα), père ou ancêtre de Zacharie, le premier nommé des prêtres qui jouèrent de la trompette à la solennité de la dédicace des murs de Jérusalem par Néhémie. II Esd., XII, 34 (hébreu, 35). Voir JONATHAN 13, t. III, col. 1616.

21. **SÉMÉIA** (hébreu : *Šemaʿeyâh ;* Septante : Σαμαΐα), prêtre musicien qui prit part à la dédicace des murs de Jérusalem quand ils eurent été rétablis au retour de la captivité. II Esd., XII, 35 (hébreu, 36).

22. **SÉMÉIA** (hébreu : *Šemaʿeyâh ;* Septante : Σεμεΐας), un des prêtres qui assistèrent à la fête de la dédicace des murs de Jérusalem et s'arrêtèrent avec Néhémie dans la maison de Dieu. II Esd., XII, 41 (hébreu, 42).

23. **SÉMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyahû ;* Septante : Σαμαΐας), faux prophète qui, de Babylone, écrivit au prêtre Sophonie et aux habitants de Jérusalem contre Jérémie, afin de le faire mettre en prison. Jérémie lui prédit les châtiments de Dieu et l'anéantissement de sa postérité. Jer., XXIX, 24-32.

24. **SEMÉIAS** (hébreu : *Šemaʿeyahû ;* Septante : Σελεμίου), père de Dalaïas. Dalaïas était un des grands de la cour de Joakim devant qui Baruch lut les prophéties de Jérémie. Jer., XXXVI, 12. Voir DALAÏAS, t. II, col. 1208.

SÉMÉITIQUE (FAMILLE) (hébreu : *has-Šimʿeî*; Septante : δῆμος τοῦ Σεμεΐ; Vulgate : *familia Semeitica*), une des deux familles issues de Gerson, de la tribu de Lévi, par Séméi, fils cadet de Gerson. Voir SÉMÉI 1, col. 1591.

SEMENCE (hébreu : *zéraʿ ;* chaldéen : *zeraʿ ;* Septante : σπέρμα; Vulgate : *semen, sementis*), graine du végétal jeté en terre en vue de la reproduction.

I. SENS PROPRE. — 1° *La semence proprement dite.* — Dieu a créé les végétaux, herbes, plantes, arbres, etc., ayant en eux la semence destinée à les reproduire, Gen., I, 11, 12, 29. On se sert de cette semence pour faire les semailles. Gen., XLVII, 19; Lev., XI, 37; Eccli., XI, 6, etc. Chaque semence a son caractère propre, selon la plante d'où elle provient et qu'elle doit reproduire; jetée en terre, elle s'y transforme, se décompose et donne naissance au germe par lequel commence le végétal. « Ce que tu sèmes ne reprend pas vie, à moins de mourir auparavant. Ce que tu sèmes, ce n'est pas le corps qui sera un jour, c'est un simple grain, soit de blé, soit de quelque autre semence; mais Dieu lui donne un corps comme il l'a voulu, et à chaque semence il donne le corps qui lui est propre. » I Cor., XV, 36-38. Cf. Matth., XIII, 4-8, 24, 25, 31 ; etc. — 2° *Le produit de la semence.* — La dîme est prélevée sur les semences, Lev., XXVII, 30, c'est-à-dire sur ce qu'elles ont produit. Cf. I Reg., VIII, 15; Is., XXIII, 3; Job, XXXIX, 12; Zach., VIII, 12. — 3° *Le rejeton végétal.* — Dieu a planté une vigne dont le plant était franc. Jer., II, 21. Il a pris du plant du pays, et il l'a planté comme un saule et il est devenu un cep de vigne. Ezech., XVII, 5.

II. SENS FIGURÉ. — Le mot *zéraʿ* a un sens physiologique, Gen., XXXVIII, 9; Lev., XV, 16; XVIII, 21; XIX, 20; XXII, 4; Sap., VII, 2, etc., duquel dérivent divers autres sens. — 1° *La descendance,* les enfants, la postérité issue d'un même homme; la race de la femme, Gen., III, 15, c'est-à-dire toute l'humanité; Seth, semence donnée à Ève à la place d'Abel, Gen., IV, 25; cf. I Reg., I, 11; la semence ou postérité d'Abraham, Gen., XII, 7; XIII, 15; XV, 5; XVI, 10, celle d'Isaac, Gen., XXI, 12; XXVI, 3, 4, 24, celle de Jacob, Gen., XXVIII, 4, 14; XXXII, 12; XLVIII, 4, celle de Joseph, Gen., XLVIII, 11, celle d'Onan, Gen., XXXVIII, 8, 9, celle de Job, V, 25, etc. Les descendants d'un personnage sont appelés sa semence : la semence d'Abraham, Ps. CV (CIV), 6; Is., XLI, 8; Jer., XXXIII, 25; Joa., VIII, 33; etc., la semence d'Aaron, Lev., XXI, 21; XXII, 4, la semence d'Israël, IV Reg., XVII, 20; Is., XLV, 25; Jer., XXXI, 36, 37; II Esd., IX, 2, la semence d'Éphraïm, Jer., VII, 15, la semence de David, III Reg., XI, 39; Jer., XXXIII, 22; Rom., I, 3; II Tim., II, 8. La loi du lévirat oblige un parent à susciter au défunt une semence, c'est-à-dire une postérité. Gen., XXXVIII, 8; Ruth, IV, 12; Matth., XXII, 24; etc. Voir une semence, c'est avoir une postérité. Is., LIII, 10. La semence de la semence, ce sont les petits-enfants. Is., LIX, 21. Il y a également la semence de l'adultère, c'est-à-dire les fils nés hors du mariage. Is., LVII, 3. — 2° *La similitude de race.* — Être de semence royale, c'est avoir eu des rois pour ancêtres. IV Reg., XI, 1; XXV, 25; Jer., XLI, 1; Dan., I, 3. La semence mède désigne la nation des Mèdes. Dan., IX, 1. — 3° *La similitude morale.* — La semence sainte désigne Israël. Is., VI, 13; I Esd., VI, 13. Les hommes fidèles à Dieu sont appelés semence des justes, Prov., XI, 21, semence des serviteurs de Jéhovah, Ps. LXIX (LXVIII), 37, semence des bénis de Jéhovah, Is., LXV, 23. La même expression se prend souvent en mauvaise part. La semence du serpent, ce sont ceux qui agissent sous l'inspiration de Satan. Gen., III, 15. Ils sont encore appelés semence de méchants, Is., I, 4; Ps. XXXVII (XXXVI), 28, semence de menteurs. Is., LVII, 4.

III. COMPARAISONS. — Dans ses paraboles, Notre-Seigneur compare à la semence la parole de Dieu, qui produit plus ou moins de fruits suivant les dispositions de l'âme dans laquelle elle tombe, Matth., XIII, 18-23; Marc., IV, 13-20; Luc., VIII, 11-15; le développement de l'Évangile qui se produit par une force indépendante de l'homme, Marc., IV, 26-29; la prédication de l'erreur, qui est comme l'ivraie semée au milieu du bon grain, Matth., XIII, 24-30, 36-43; le progrès de l'Église, qui ressemble à celui du grain de sénevé. Matth., XIII, 31-33; Marc., IV, 30-32; Luc., XIII, 18, 19. Saint Jean dit que « la semence de Dieu », c'est-à-dire la vie divine produite par la grâce, demeure en celui qui est né de Dieu et ne commet point le péché. I Joa., III, 9.

H. LESÊTRE.

SÉMER, orthographe du nom de Somer dans certaines éditions de la Vulgate. III Reg., XVI, 24. Voir SOMER.

SÉMÉRIA (hébreu : *Šemaryâh,* « gardé par Yâh » ; Septante : Σαμαρία), un « des fils de Bani » qui répudia, après le retour de la captivité, la femme étrangère qu'il avait épousée. I Esd., x, 41. — Trois autres personnages qui portent le même nom dans le texte hébreu sont appelés dans la Vulgate Samaria, I Par., xii, 5; Somorias, II Par., xi, 19; et Samarias, I Esd., x, 32.

SÉMERON, nom d'une ville et d'une montagne, dont le nom est différent en hébreu.

1. SÉMERON (hébreu : *Šimrôn,* « [lieu de] garde ou d'observation » ; Septante : Συμοών ; Al. : Σερμών), ville de Palestine qui fut attribuée à la tribu de Zabulon après la conquête du pays. Jos., xix, 15. Elle est nommée entre Naalol et Jédala. C'est la même ville, d'après l'opinion générale, qui est appelée *Simrôn Merʿôn,* dans Josué, xii, 20. Septante : Ἀμαρών ; Vulgate : *Semeron.* Le site en est incertain. Baedeker, *Palestine et Syrie,* 1882, p. 446, la place au nord de Ptolémaïde, sur la route de cette dernière ville à Tyr, et l'identifie avec le *Casale Somelaria Templi* des Croisés, l'*es-Sémiriyéh* actuel, au nord du *Nahr Sémiriyéh,* mais ce territoire appartenait à la tribu d'Aser et non à celle de Zabulon. Voir la carte d'Aser, t. i, vis-à-vis col. 1083-1084. D'autres ont tenté de le reconnaître dans le *Simonias* de Josèphe, *Vita,* 24, édit. Didot, t. i, col. 804, le *Sémuniyéh* d'aujourd'hui à deux heures à l'ouest de Nazareth ; d'autres à *Marôn,* à l'ouest du lac de Houléh, ou à *Mérôn,* à l'ouest de Safed (Séphet), mais toutes ces opinions sont fort contestables. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. i, p. 339. — Le roi de Séméron entra dans la confédération des rois de Palestine qui, sous la conduite de Jabin, roi d'Asor, essaya d'arrêter la marche conquérante de Josué et il fut défait avec ses alliés. Jos., xi, 1 ; xii, 20.

2. SÉMERON (hébreu : *Semâraîm ;* Septante : Σομόρων), montagne en Éphraïm qui tirait vraisemblablement son nom de la ville de Samaraïm dont le nom est identique en hébreu. II Par., xiii, 4. Le roi de Juda, Abia, harangua du haut de cette montagne Jéroboam Ier, roi d'Israël. Voir Abia 5, t. i, col. 43; Samaraïm, col. 1400.

SÉMIDA (hébreu : *Šemîdaʿ ;* Septante : Συμαέρ, Συμαρίμ, Σεμιρά), le cinquième et avant-dernier fils de Galaad, de la tribu de Manassé, de qui vint la famille des Sémidaïtes. Num., xxvi, 32; Jos., xvii, 2. Il eut pour fils Ahin, Séchem, Lécie et Aniam. I Par., vii, 19.

SÉMIDAÏTES (hébreu : *haš-Šemîdâʿî ;* Septante : ὁ Συμαερί), descendants de Sémida, de la tribu de Manassé. Num., xxvi, 32. Cf. Jos., xvii, 2.

SÉMIRAMOTH (hébreu : *Šemîrâmôṭ ;* Septante : Σεμιραμώθ), nom de deux lévites.

1. SÉMIRAMOTH, lévite, un des musiciens du second ordre, qui jouait du nébel au temps de David dans les cérémonies religieuses. I Par., xv, 18, 20; xvi, 5.

2. SÉMIRAMOTH, un des lévites que Josaphat, roi de Juda, chargea, la troisième année de son règne, d'aller enseigner dans les villes de son royaume la loi de Moïse. II Par., xvii, 8.

SÉMITIQUES (LANGUES), nom donné aux langues parlées par les Hébreux et autres descendants de Sem. Cette dénomination n'est pas tout à fait exacte, comme l'était moins encore celle de langues orientales qu'on leur donnait autrefois, car tous ceux qui les ont parlées ne sont pas des Sémites, les Phéniciens, par exemple, mais l'usage s'en est encore conservé pour la commodité du langage. Ce nom fut proposé par Schlözer, en 1781, et recommandé par Eichhorn, *Allgemeine Bibliothek der Biblischen Literatur,* t. vi, 50, p. 772 sq. Cf. E. Renan, *Histoire générale des langues sémitiques,* Paris, 1855, p. 1-2. Sur la subdivision des langues sémitiques, voir Arabe (Langue), t. i, col. 835, et sur chacune des langues sémitiques en particulier, voir Hébraïque (Langue), t. iii, col. 465-512; Arabe (Langue), t. i, col. 835-845; Assyrienne (Langue), t. i, col. 1169-1174; Éthiopienne (Langue), t. ii, col. 2014-2020; Syriaque (Langue). Voir Frd. Delitzsch, *Studien über indo-germanisch-semitische Würzelverwandtschaft,* in-12, Leipzig, 1873.

SEMLA (hébreu : *Samlâh ;* Septante : Σαμαδά, Gen., xxxvi, 36 ; Σεσλά, I Par., i, 47, 48), roi d'Édom, successeur d'Adad et prédécesseur de Saül l'Iduméen. Il était de Masréca et régna avant que les Israélites eussent des rois. Voir Masréca, t. iv, col. 852.

SEMLAÏ (hébreu : [*chetîb*] *Šamlaï ;* [*kerî*] *Šalmaï,* I Esd., ii, 46; Septante : Σελαμί), chef d'une famille de Nathinéens dont les descendants retournèrent en Palestine avec Zorobabel. Dans II Esd., vii, 48, son nom est écrit Selmaï. Voir Selmaï, col. 1585.

SEMMA (hébreu : *Šammâh*), nom de trois vaillants soldats de David dans la Vulgate. L'hébreu nomme deux autres *Šammâh* dont la Vulgate a écrit le nom plus exactement Samma. Gen., xxxvi, 13, et I Sam. (Reg.), xvi, 9.

1. SEMMA (Septante : Σαμαΐα), fils d'Agé, d'Arari, un des plus braves soldats de David. Le peuple s'étant enfui devant les Philistins, Semma leur tint tête dans un champ de lentilles et leur résista avec succès. II Reg. (Sam.), xxiii, 11-12 ; I Par., xi, 13-14, qui contient le récit du même fait. Dans ce second passage, le champ où a lieu le combat est planté d'orge, au lieu de lentilles, soit qu'il y eût les deux à côté, soit qu'il se soit glissé dans le texte original une faute de copiste ou une erreur de lecture, parce que la confusion entre l'orge, שׂעורים, *śeʿôrîm,* et les lentilles, עדשׁים, *ʿădašîm,* est très facile. Cet exploit eut pour théâtre Phesdommim. I Par., xi, 13. Voir Phesdommim, col. 252. — Dans les Paralipomènes, par suite d'une lacune dans le texte, le fait d'armes de Semma se trouve attribué à Éléazar fils de Dodo. Voir Éléazar 3, t. ii, col. 1650-1651.

2. SEMMA (Septante : Σαιμά), surnommé le Harodite, un des vaillants soldats de David. II Sam. (Reg.), xxiii, 25. Voir Harodi, t. iii, col. 433. Dans I Par., xi, 27, il est appelé Sammoth l'Arorite. Voir Sammoth, col. 1431. Des commentateurs l'identifient aussi avec Samaoth le Jézérite, un des généraux de David. I Par., xxvii, 8. Voir Samaoth, col. 1400.

3. SEMMA (Septante : Σαμνάν), un des braves de David. Dans la liste de II Sam. (Reg.), xxiii, 33, il semble y avoir une lacune entre les versets 33 et 34, où nous lisons : « Les fils de Jassen, Jonathan, Semma d'Orori, » car dans le texte parallèle, I Par., xi, 33, nous lisons dans la Vulgate : « Les fils d'Assem le Gézonite, Jonathan, fils de Sagé l'Ararite, etc. » Les hébraïsants, dans les deux passages, au lieu de traduire « les fils de Jassen » ou « les fils d'Assem », ce qui ne convient guère au contexte, considèrent Benê-Assem et Benê-Jassen comme un nom propre d'homme dans les deux passages, *benê* formant le premier élément du nom de ce soldat de David, tandis que la Vulgate (et les Septante dans les Rois), l'ont pris pour un nom commun, « fils ». — Pour Orori et Ararite, voir ces mots, t. iii, col. 1897 ; t. i, col. 882.

SEMMAA (hébreu : *Šim'âh ;* Septante : Σαμαά), frère de David, père de Jonathan et de Jonadab. II Sam. (Reg.), XXII, 3, 32. Il est appelé Samma, I Sam. (Reg.), XI, 9; Simma, I Par., II, 13, et Samaa, II Reg., XXI, 21 ; I Par., XX, 7. Voir SAMAA 1, col. 1399.

SEMMAATH (hébreu : *Šim'âṭ;* Septante : Σαμαάθ), femme ammonite, mère de Zabad, un des deux assassins de Joas, roi de Juda. II Par., XXIV, 26; IV Reg., XII, 21. Dans ce dernier passage, son fils est appelé Josachar.

SEMRAMITES (hébreu : *haš-Šimrônî ;* Septante : ὁ Σαμραμί), famille issue de Semran, fils d'Issachar, Num., XXVI, 24.

SEMRAN (hébreu : *Šimrôn;* Septante : Σαμράμ), quatrième et dernier fils d'Issachar et petit-fils de Jacob, chef de la famille des Semranites. Num., XXVI, 24. Son nom est écrit Semron, Gen., XLVI, 13.

SEMRI (hébreu : *Šimrî*), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Dans l'hébreu, deux autres Israélites portent aussi le nom de *Šimrî.* La Vulgate les appelle Samri, I Par., XI, 45, et II Par., XXIX, 13. Voir SAMRI 1 et 2, col. 1431.

1. SEMRI (Septante : Σεμρί), un des principaux chefs de la tribu de Siméon, fils de Samaïa et père d'Idaïa. I Par., IV, 37.

2. SEMRI (Septante : φυλάσσοντες, l'hébreu *Simrî* ayant été lu *šomrê*), lévite, fils de Hosa, descendant de Mérari, établi par son père chef de ses frères, quoiqu'il ne fût pas l'aîné, un des portiers de l'arche, du temps de David, gardant le côté de l'occident. I Par., XXVI, 10, 16.

SEMRON, fils d'Issachar. Gen., XLVI, 13. Son nom est écrit Semram dans Num., XXXI, 24. Voir SEMRAN.

SEN (hébreu : *haš-Šên,* « la dent »; Septante : ἡ παλαῖα), localité ou rocher mentionné seulement. I Sam. (Reg.), VII, 12. Samuel éleva entre Masphalth et Sen une pierre commémorative de la victoire remportée en ce lieu sur les Philistins. Cette pierre fut appelée *'Ében hâ-'Ézér,* Vulgate : *Lapis adjutorii.* Voir ÉBEN-ÉZER, t. II, col. 1526.

SENAA (hébreu : *Senâ'âh ;* Septante : Σεναά), peut-être nom d'homme, mais plus probablement nom d'une ville, d'ailleurs inconnue, de Palestine, dont les anciens habitants ou plutôt leurs descendants retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 35; II Esd., VII, 38. Ils étaient au nombre de 3 630 d'après le premier passage et de 3930 d'après le second ; le chiffre peut avoir été exagéré par les copistes dans les deux endroits. Ils rebâtirent à Jérusalem la Porte des Poissons. Voir JÉRUSALEM, t. IV, col. 1364 [2°]. II Esd., III, 3. Dans ce passage, le nom de Senaa est précédé en hébreu de l'article *has-Senâ'âh,* ce qui est cause que la Vulgate a transcrit le nom en cet endroit Asnaa. Voir ASNAA, t. I, col. 1104.

SÉNAT (grec : γερουσία), mot qui traduit dans la Bible grecque l'expression *ziqnê Isrâ'êl,* « les anciens d'Israel ». Exod., III, 16, 18; IV, 29; XII, 21, etc. Les auteurs classiques employaient cette expression spécialement pour désigner un corps délibérant ou légiférant. Γερουσία, πρεσβυτεριόν, πλῆθος γερόντων, dit Hésychius. Dans les livres deutérocanoniques, γερουσία, se dit du sanhédrin. Judith., IV, 8 (7); XV, 9 (8); II Mach., I, 10; IV, 44. La Vulgate a traduit le mot grec par Sénat dans II Mach., I, 10, et IV, 44. Le Nouveau Testament grec, Act., V, 21, emploie le mot γερουσία pour désigner le sanhédrin. La Vulgate a traduit par *concilium.* Le sénat romain s'appelait aussi en grec γερουσία, mais il n'est pas nommé dans l'Écriture. Voir SANHÉDRIN, col. 1459.

SÉNÉ (hébreu : *Senéh,* « buisson » ; Septante : Σεννά), un des deux rochers entre lesquels passa Jonathas, fils de Saül avec son écuyer pour aller attaquer les Philistins. L'autre rocher s'appelait Bosés. Voir BOSÈS, t. I, col. 1856. I Sam. (Reg.), XIV, 4. Le ravin qu'escalade Jonathas est l'ouadi Soueinet, qui sépare Gabaa de Machmas. Il est très escarpé. « De l'un et de l'autre côté se dressent deux collines rocheuses qui se répondent l'une au nord, l'autre au sud, » dit V. Guérin, *Judée,* t. III, 1869, p. 64. Voir Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 2e édit., 1856, t. I, p. 441 ; R. Conder, *Tentwork in Palestine,* Londres, 1879, t. II, p. 112-114.

SÉNEVÉ (grec : σίναπι ; Vulgate : *sinapis*), plante dont la graine sert à faire la moutarde.

I. DESCRIPTION. — C'est le nom vulgaire de la plante dont les graines fournissent la moutarde. Le *Sinapis*



345. — *Sinapis nigra.*

nigra (fig. 345) est une grande herbe annuelle de la famille des Crucifères, croissant dans les lieux vagues, surtout au bord des eaux, dans la plupart des régions tempérées de l'ancien monde, et qui abonde notamment en Palestine. Ses caractères morphologiques la rapprochent du genre des choux, dont elle diffère par son feuillage hérissé, sans teinte glauque, et surtout par la saveur brûlante développée dans la graine quand on la broie avec de l'eau. Il se produit alors une huile essentielle très âcre et rubéfiante par la réaction réciproque de deux substances localisées dans des cellules différentes des tissus de l'embryon, la myrosine et le

myronate de potassium que l'écrasement suffit pour mettre en présence. La tige, qui dans les endroits favorables peut dépasser deux mètres, se termine par des rameaux étalés, à feuilles toutes pétiolées, les inférieures découpées-lyrées, celles du sommet presque entières. Les fleurs jaunes, en grappes plusieurs fois ramifiées, ont 4 sépales étalés en croix, autant de pétales à long onglet, et 6 étamines dont 2 plus courtes. A la maturité le fruit forme une silique appliquée contre l'axe, conique, un peu bosselée et glabre, surmontée d'un bec grêle 4 fois plus court que les valves, qui sont marquées d'une forte nervure sur le dos. Les graines sont noires et globuleuses, nettement ponctuées à la surface, et sur un rang dans chaque loge. F. Hy.

II. Exégèse. — Le sénevé n'est point mentionné dans l'Ancien Testament; il se rencontre seulement dans une comparaison et dans une parabole des Évangiles synoptiques. « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, est-il dit dans Matth., xvii, 20, vous diriez à cette montagne : Passe d'ici là et elle y passerait. » La comparaison est analogue dans Luc., xvii, 5. « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à ce mûrier : Déracine-toi et plante-toi dans la mer, et il vous obéirait. » C'est l'exiguité du grain de sénevé qui sert ici comme terme de comparaison : un peu de foi ferait faire à l'homme des choses humainement impossibles. — Dans la parabole des synoptiques, Matth., xiii, 31-32; Marc., iv, 31-32; Luc., xiii, 18-19, le royaume de Dieu est comparé à un grain de sénevé, semé dans un jardin, qui croît et devient un arbre où les oiseaux du ciel viennent se reposer. Avec la petitesse de la graine, ce qui est souligné ici c'est de plus sa force d'expansion. Les textes précédents mettent en relief les caractères suivants du sénevé : C'est une graine extrêmement petite, non pas absolument la plus petite de toutes les semences, mais la plus petite de celles qu'on a l'habitude de semer; et cette petitesse est mise en opposition avec la grandeur des résultats, c'est-à-dire l'expansion relativement considérable de cette plante. Elle devient un arbre. Il y a lieu de remarquer que les plus anciens et les meilleurs manuscrits, ℵBDL etc., dans saint Luc n'ont pas l'adjectif μέγα, « grand », joint à δένδρον, « arbre ». Ce que le texte veut faire ressortir, c'est qu'une graine si petite, presque microscopique donne naissance à un arbre : on oppose un *arbre* à des plantes qui ne sont que des légumes et non pas un grand arbre à de petits. La moutarde atteint en Orient, et même parfois dans le midi de la France, la grandeur de nos arbres fruitiers : elle s'élève à la hauteur de plus de deux mètres : avec sa tige semi-ligneuse, ses branches bien étalées, c'est vraiment l'aspect d'un arbre. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, in-8°, Londres, 1885, p. 414. Cette disproportion entre cette quasi invisible semence et la grandeur de son développement, peint admirablement le royaume de Dieu si faible et exigu à son origine et dont l'épanouissement final couvrira le monde. La graine de sénevé, *Ḥardal*, était employée proverbialement chez les anciens rabbins pour désigner une chose très petite, et on parle dans le Talmud de Jérusalem, *Pea*, 7, d'un plant de sénevé ayant les proportions d'un figuier, où le Rabbi Siméon ben Colaphta avait l'habitude de monter, et dans le Talmud de Babylone, *Ketub.*, iii[b], d'un sénevé qui avait produit neuf cabs de graines et était capable de couvrir de son bois la maison d'un potier. Quelles que soient les exagérations du Talmud, il est bien certain qu'on donnait le nom d'arbre à des plants de sénevés largement développés. Tout s'explique donc naturellement dans la comparaison et la parabole de l'Évangile.

Certains auteurs cependant, croyant que le sénevé ne répondait pas suffisamment à la qualification d'arbre et surtout de « grand arbre », et aux exagérations des rabbins, ont voulu voir dans le σίναπι de l'Évangile le *Salvadora persica*. C'est le Dr Royle, dans un article paru dans le *Journal of the R. asiatic Society*, en 1844, qui lança cette idée, en prétendant que cet arbre était appelé arbre à moutarde par les Arabes, et qu'il croissait sur les bords du Jourdain et du lac de Tibériade. Mais qui jamais a rangé cet arbuste parmi les plantes potagères, λαχάνων, comme il est dit du σίναπι dans Matth., xiii, 32? Cela suffit à écarter le *Salvadora persica*. De plus, comme le remarque très justement G. E. Post, dans Hastings' *Dictionary of the Bible*, t. iii, p. 463, cette plante ne se trouve pas, comme le prétendait le Dr Royle, sur les bords du lac de Génésareth, mais seulement autour de la Mer Morte; elle ne pouvait donc être bien connue des auditeurs du divin Maître et être prise par lui comme terme de comparaison dans ses paraboles. On ne la sème pas non plus dans les jardins; ce n'est pas une plante annuelle dont on puisse remarquer la rapide croissance et il ne semble pas exact que les Arabes lui aient appliqué le nom de *Khardal*, « moutarde ». Le *Salvadora persica* est appelé *Arac* par les Arabes et son fruit *Kebath*. H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-12, Londres, 1889, 8e édit., p. 473. O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-12, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 253-259. E. Levesque.

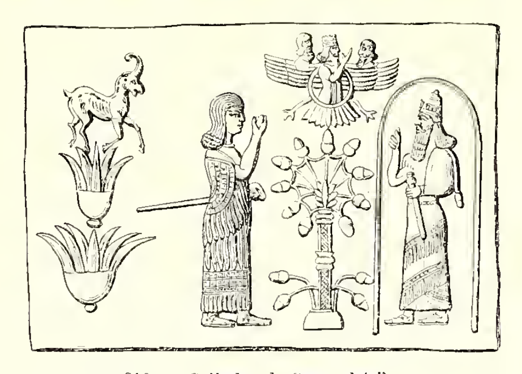
SENNA (hébreu : *Ṣinnâh*, avec hé local; Septante : Ἐννάκ; *Alexandrinus* : Σεεννάκ), orthographe du nom du désert de Sin dans la Vulgate. Num., xxxiv, 4. Voir Sin.

SENNAAB (hébreu : *Šin'âb;* Septante : Σενναάρ), roi d'Adama, à l'époque de l'invasion de la Palestine par Chodorlahomor. Gen., xiv, 2. Voir t. ii, col. 711.

SENNAAR (hébreu : *Šin'âr;* Septante : Σενναάρ), Σεναάρ), nom donné à la Babylonie dans la Genèse et dans quelques prophètes. Avant le déchiffrement des inscriptions cunéiformes, on avait fait toute sorte d'hypothèses sur l'origine de ce mot. Les documents assyriens ont mis les assyriologues à même de constater que Sennaar n'est que l'ancienne forme du mot Sumer qu'on lit si fréquemment sur les monuments antiques du pays, *mât Sumeri u Akkadi*, « terre de Sumer et d'Accad ». Dans les lettres de Tell el-Amarna, H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, t. ii, 1898, p. 107, *Keilinschriften und das Alte Testament*, p. 238, le nom est écrit *Sanḫar*, d'après une explication assez vraisemblable. La langue sumérienne paraît avoir été parlée en Babylonie avant qu'un idiome sémitique, celui que nous désignons sous le nom d'assyrien, y fût en usage.

Le royaume primitif de Nemrod comprenait Babylone, Arach, Achad et Chalanné, dans la terre de Sennaar. Gen., x, 10. Avant de se disperser, les hommes rassemblés dans la plaine de Sennaar, lorsqu'ils se furent multipliés après le déluge, y élevèrent la tour de Babel. Gen., xi, 9. Voir Babylone, t. i, col. 1351. — Amraphel, c'est-à-dire Hammurabi, un des rois confédérés qui firent la guerre en Palestine, ayant à leur tête Chodorlahomor, était roi de Sennaar. Gen., xiv, 119. Voir le portrait d'Hammurabi, t. iv, fig. 108, col. 336. Cf. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., 1906, t. i. fig. 51, p. 475. — On ne retrouve plus le nom de Sennaar dans l'Écriture qu'à l'époque des prophètes. Isaïe, xi, 11, appelle la Babylonie Sennaar. Daniel, i, 2, et Zacharie, v, 11, font de même. — Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, 1878, p. 533-534; Weissbach, *Zur Lösung der Sumerischen Frage*, Leipzig, 1897; G. Pinches, *Languages of the early Inhabitants of Mesopotamia*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1884, p. 301 sq.; Id., *Sumerian or Cryptography*, dans la même revue, 1900, p. 25 sq., 343, 351.

SENNACHÉRIB (hébreu : סַנְחֵרִיב, *Sanḥêrîb;* Septante : Σενναχηρείμ ; assyrien : *Sin-aḫi-erib,* c'est-à-dire « (le dieu lunaire) Sin a multiplié les frères »), roi d'Assyrie, fils et successeur de Sargon, et qui régna de 705 à 681 (fig. 346). Son règne nous est connu par les textes bibliques, les extraits des historiographes grecs, et surtout de nombreuses inscriptions cunéiformes dont un bon nombre rédigées par Sennachérib même, et dont les renseignements peuvent être contrôlés, complétés et même corrigés par l'important document dit *Chronique babylonienne :* malheureusement ces inscriptions sont presque toutes antérieures aux dernières années de son règne, sur lesquelles nous sommes par conséquent moins bien renseignés. Le principal de ces documents est l'inscription du prisme hexagonal, dit de Taylor, du nom de son premier propriétaire, actuellement au Musée britannique



346. — Cylindre de Sennachérib.
D'après Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh,* in-8°, Londres, 1853, p. 160.

et publié dans Rawlinson, *The cuneiform Inscriptions of the Western Asia,* t. I, pl. 37-42; rédigé en forme d'annales, il nous conduit jusqu'à la fin de la neuvième campagne de Sennachérib; les lacunes peuvent être partiellement comblées par les autres inscriptions, spécialement par le cylindre du Musée britannique n. 103000 publié par King dans le t. XXVI des *Cuneiform Texts* du *British Museum.*

Sennachérib s'attacha à continuer la politique de Sargon vis-à-vis de Babylone qu'il finit par soumettre, et du côté de l'Occident vis-à-vis de l'Égypte, qui essayait sans cesse d'ébranler la domination assyrienne en Phénicie, en Palestine et en Philistie; de ce côté Sennachérib fut moins heureux. Comme d'ordinaire, la mort du conquérant Sargon et l'avènement du nouveau monarque excitèrent parmi tous les peuples conquis ou menacés des mouvements hostiles contre l'Assyrie ou des velléités de révolte. Mérodach-Baladan, précédemment détrôné, avait ressaisi la royauté en Babylonie et s'était hâté d'envoyer une ambassade à Ézéchias de Jérusalem, moins apparemment pour le féliciter de sa guérison, que pour ébranler sa fidélité au suzerain de Ninive et constater quelles étaient les ressources et les forces du royaume de Juda : on sait quel accueil on lui fit à Jérusalem, et le mécontentement et les oracles d'Isaïe qui en furent la suite. Là aussi un parti national voulait faire rejeter le joug assyrien, en recourant à l'appui de l'Égypte malgré les avertissements du prophète : Ézéchias se laissa entraîner, et cessa d'envoyer le tribut annuel, payé à l'Assyrie depuis Achaz.

Dès sa première campagne, c'est-à-dire vraisemblablement vers l'année 704 ou 703, Sennachérib entreprit de réduire la Babylonie : après une période de luttes mentionnée dans le Canon de Ptolémée comme un interrègne de deux ans, aidé par les Élamites, Mérodach-Baladan de (Bet)-Yakin était remonté sur le trône : l'Élam jouait à Babylone le même rôle que l'Égypte en Palestine, excitant la révolte et fournissant des troupes pour garantir sa propre indépendance; mais Sennachérib survenant à l'improviste écrasa les coalisés à Kiš, au sud de Babylone; Mérodach-baladan se réfugia une fois encore dans les marais inaccessibles de la Basse-Chaldée, puis en Élam, tandis que son vainqueur pillait ses palais et ses trésors, or, argent, pierres précieuses, objets de prix, femmes et officiers, esclaves des deux sexes; il s'emparait de 89 villes fortes outre des localités moins importantes sans nombre; il plaçait sur le trône Bel-ibni, le Belibus des historiographes, et rentrait en Assyrie traînant à sa suite 208 000 captifs, 7 200 chevaux et mulets, 11 113 ânes, 5230 chameaux, 80 100 bœufs, 800 500 brebis, etc.

L'année suivante, une deuxième campagne mit sous le joug ou fit rentrer dans l'obéissance les tribus de Bisi et de Yasubigalli, puis le pays d'Ellipi, et même les contrées éloignées qu'habitaient les Mèdes, c'est-à-dire l'Aram du moyen Euphrate, puis les régions montagneuses du Nord et de l'Est de la Mésopotamie : il y fit beaucoup de butin et y construisit quelques forteresses où il laissa des gouverneurs assyriens, mais vraisemblablement sans grand profit réel, au moins pour ce qui concerne les régions les plus éloignées et les plus inaccessibles.

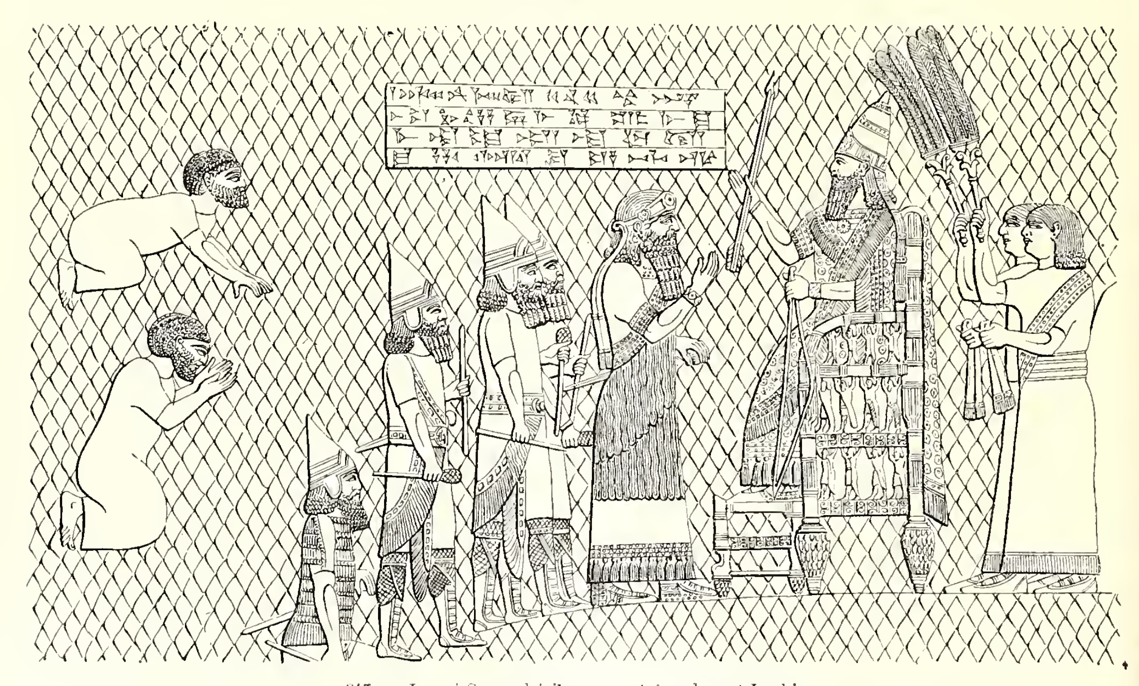
La troisième campagne fut d'une bien autre importance, et d'un plus grand intérêt; elle eut pour théâtre le pays des Ḫatti, c'est-à-dire la Syrie, la Palestine, la Phénicie et les royaumes voisins. Arvad, Gebal, Azot, Accaron étaient demeurées fidèles à l'Assyrie, mais Sidon, Ascalon et Juda avaient cessé de payer le tribut imposé par Sargon : Ce que voyant, les gens d'Accaron se révoltèrent également, se saisirent de leur prince Padi qui voulait rester fidèle à Sennachérib, l'enchaînèrent et le livrèrent à Ézéchias, pour qui un pareil hôte ne pouvait qu'être fort compromettant. Au fond ces quatre petits royaumes ne pouvaient espérer de lutter avantageusement contre l'Assyrie sans l'appui de l'Égypte, l'inspiratrice habituelle de toutes ces coalitions. Selon Maspero, le pharaon était alors Šabitkou, fils de Sabacon, nommé Séthos par Hérodote; selon M. de Rougé, Oppert, Sayce et Rawlinson, d'accord avec le texte biblique, Tharaqa ou Tirhakah, également de la dynastie éthiopienne, l'avait déjà remplacé; les textes assyriens mentionnent simplement le roi d'Éthiopie et les princes d'Égypte sans donner aucun nom. Suivant son habitude le roi d'Assyrie déjoua la coalition par son apparition subite en Palestine, à la tête d'une puissante armée. Les pays demeurés fidèles, et ceux qui étaient restés hésitants comme Moab, Amon et Édom, se hâtèrent de faire leur soumission et d'envoyer à l'envahisseur des tributs, et sans doute aussi des troupes de renfort. Quant à Luli-Elulæus, roi de Sidon, il se réfugia par delà la mer, tandis que Sennachérib dévastait à loisir ses possessions continentales et lui donnait pour successeur Tubal (Ethbaal ou Ithobal). La Philistie subit un sort analogue : le territoire d'Ascalon fut ravagé, Zidqa son roi fait prisonnier et Sar-lu-dari mis à sa place; Beth-Dagon, Joppé, Benê-Baraq et Hazor, qui dépendaient d'Ascalon, furent prises et dévastées au passage. Il arrivait à Accaron quand survint l'armée égyptienne, les princes d'Égypte avec la cavalerie, les chars et les archers de Méroé. On choisit pour livrer la bataille Altaqu, l'Elteqê de Joseph, *Ant. jud.,* XIX, 44, dans la tribu de Dan, aux environs de Thamnath et d'Accaron : « Mettant ma confiance dans le dieu Assur mon maître, écrit Sennachérib dans ses Annales, je les attaquai et les défis; les chefs des chars et les princes d'Égypte, les chefs des chars du roi de Meroé (*Mutsru, Miluḫḫu*

ma main les prit au milieu de la bataille. » Altaqu et Thamnath furent emportées d'assaut, et tout aussitôt aprés Accaron, où les chefs et les grands, auteurs de la révolte et coupables d'avoir livré Padi á Ézéchias, furent mis à mort et empalés autour de la ville, les habitants qui avaient participé à la rébellion, emmenés en captivité, et Padi remis en liberté par Ézéchias sans qu'on nous dise en quelles circonstances, replacé sur le trône moyennant un nouveau tribut. De toute la coalition, il ne restait plus que le roi de Juda. Sennachérib (701) commença par dévaster systématiquement son royaume : 46 grandes villes, des places fortes sans nombre furent attaquées par le fer et la flamme; 200150 hommes réduits en esclavage, rien ne fut épargné : c'est de ces dévastations que nous trouvons soit l'annonce, soit la peinture dans Isaïe, I-X et XXXIII. Cf. II Reg., XVIII, 20. Le roi de Ninive, sans doute pour menacer á la fois Tirhakah et Ézéchias, descendit jusqu'à Lachis (*Tell-el-Hésy* près de *Umm-Lachis*) sur le chemin de Gaza à Jérusalem, à la jonction des routes d'Égypte, de Palestine et de la Philistie septentrionale : un bas-relief conservé au Musée britannique de Londres nous représente le monarque recevant les envoyés et les dépouilles de Lachis (voir LACHIS, t. IV, fig. 11 et 12, col. 23-24); c'est là également qu'Ézéchias effrayé lui envoya ses ambassadeurs pour solliciter la paix. Déjà les territoires ravagés avaient été attribués par le conquérant aux princes philistins restés fidèles, á Mitinti d'Azot, à Padi roi rétabli d'Accaron, à Ismi-Bel roi de Gaza. Ézéchias offrait en outre 38 talents d'or, 800 talents d'argent (ou 300 selon le texte hébreu, divergence résultant soit d'un changement de chiffre, soit même de la différence du talent hébreu et du babylonien), quantité d'objets précieux, de pierreries, et quantité d'esclaves. D'après le texte assyrien, tout cela fut envoyé à Ninive par Ézéchias, détail qui cadre assez mal avec les lignes précédentes oú Sennachérib est précisément représenté assiégeant Jérusalem et y tenant Ézéchias « enfermé comme un oiseau dans sa cage, après le blocus de la cité, et toute sortie par la grande porte coupée aux habitants de la ville. » On se demande ensuite pourquoi l'ennemi aurait abandonné le siège au lieu de prendre la ville d'assaut, de la livrer au pillage, d'en emmener la population en captivité, d'en détrôner le roi, comme il le fit dans toutes les autres capitales révoltées, à Sidon, à Ascalon et á Accaron ; cette clémence du vainqueur serait d'autant plus inexplicable qu'Ézéchias était le plus compromis, et le plus persévérant dans sa révolte. On est de la sorte amené á reconnaître ici l'un de ces insuccès sur lesquels les annales officielles sont obstinément muettes, et qu'il faut apprendre par la relation des adversaires : un peu plus tard Sennachérib nous en fournira un exemple analogue, en s'attribuant dans ses annales le gain de la bataille de Halulê, alors que la victoire est au contraire attribuée aux Élamites dans la Chronique babylonienne. La Bible nous donne une explication de ces réticences assyriennes, et présente les faits dans un ordre tout différent : tandis que Sennachérib est à Lachis, Ézéchias sollicite la paix et envoie son tribut; le tribut est accepté, mais la paix est refusée : au même instant on signale l'approche de Tirhakah et de l'armée égyptienne; Sennachérib remonte jusqu'à Lobna et Altaqu; mais il envoie d'abord ses officiers exiger la reddition de Jérusalem : Ézéchias refuse et le rabsacès va rapporter ce refus au roi d'Assyrie à Lobna ; nouvelles menaces de destruction de la ville et de déportation pour le peuple : oracle d'Isaïe assurant à Ézéchias que Sennachérib ne tirera même pas une flèche contre Jérusalem; désastre final de l'armée assyrienne : « Et il arriva la nuit même que l'ange de Jahvéh sortit et tua 185000 hommes du camp assyrien; et quand on se leva le matin ce n'étaient que des cadavres. Et Sennachérib leva son camp, s'en alla et se tint á Ninive. » L'Écriture ne précise pas davantage le lieu ni le mode de cette intervention surnaturelle. Du même coup l'Égypte, menacée depuis la défaite de son armée à Altaqu, se voyait délivrée de toute crainte d'invasion assyrienne; elle attribua cet anéantissement des forces ennemies á l'intervention du dieu Ptah, Vulcain dans le récit d'Hérodote, lequel sollicité par le pharaon Séthos de lui venir en aide au moment où la caste militaire l'abandonnait sans ressources devant l'invasion de Sennachérib, roi des Arabes et des Assyriens, « envoya une multitude prodigieuse de rats de campagne qui rongèrent les carquois, les arcs et les courroies des boucliers dans le camp ennemi... On voit encore aujourd'hui dans le temple de Vulcain une statue qui représente ce roi ayant un rat sur la main, avec l'inscription : *Qui que tu sois, apprends en me voyant à respecter les dieux.* » On sait le rôle attribué aux rats dans la transmission de la peste : peut-être est-ce la statue qui a donné naissance à la légende rapportée par Hérodote, II, 141. Josèphe explique également par une peste surnaturelle la destruction de l'armée assyrienne. *Ant. jud.*, X, II, 5. Voir ÉZÉCHIAS. Quant à Tharaca, l'adversaire de Sennachérib, suivant de Rougé, Sayce, et Oppert, il mentionne parmi les peuples qu'il a vaincus *Assur* et *Naharain*, les Assyriens et les troupes de Mésopotamie. E. de Rougé, *Étude sur les monuments de Tahraka*, p. 13. Rawlinson place de même ces événements sous Tharaca, mais il dédouble en deux campagnes (701 et 699) l'invasion palestinienne, le siège de Jérusalem et la lutte contre l'Égypte; et il fait de Shabatok et de Séthos deux vice-rois de la Basse-Égypte sous la dépendance de Tharaca. *History of ancient Egypt*, 1881, t. II, p. 450. Mais les annales assyriennes, dans le prisme de Taylor et dans l'inscription des Taureaux de Koyoundjik, renferment toujours tous ces événements dans la troisième campagne exclusivement.

Le texte hébreu termine son récit en ces termes : « Sennachérib retourna à Ninive... et y demeura. — Et pendant qu'il adorait Nesroch son dieu dans son temple, Adramélech et Sarasar ses fils le tuèrent á coups d'épée. » Le texte juxtapose les deux événements parce que seuls ils intéressent désormais l'histoire juive; il est certain que Sennachérib retourna à Ninive aussitôt après le désastre survenu à son armée; mais sa mort n'eut lieu qu'en 685; dans l'intervalle il conduisit encore plusieurs expéditions contre différents adversaires, mais aucune contre la Palestine ni l'Égypte.

Les menées de Mérodach-Baladan de (Bit)-Yakin, tant de fois détrôné déjà, rappelèrent les Assyriens en Babylonie : avec le secours des Élamites, ce prince avait chassé de Babylone Bel-ibni et s'était de nouveau emparé du pouvoir. Dans une quatrième campagne Sennachérib reparut en Chaldée et mit en fuite Mérodach-Baladan, le poursuivit sans l'atteindre jusque dans le Bet-Yakin qu'il ravagea : les villes furent rasées, les habitants réduits en esclavage, le pays changé en désert; finalement il mit sur le trône son propre fils Assur-nadin-(šum), qui ne fut pas plus heureux que ses prédécesseurs. Aussi une sixième, une septième et une huitième campagnes (la cinquième fut dirigée par Sennachérib dans les régions montagneuses et peu accessibles du nord de la Mésopotamie, sans résultats bien intéressants) furent encore nécessaires contre les mêmes ennemis toujours vaincus, s'il faut croire le témoignage des annales ninivites, mais jamais découragés, Nergal-ušezib et Mušezib-Marduk (le Suzub des Annales), remontés sur le trône de Babylone, et leurs auxiliaires Kudur-Nahunti et Umman-minanu, rois d'Élam. Sous ce dernier les Élamites aidés des tribus de Parsua, d'Anzan, d'Ellipi et du bas Euphrate organisèrent avec les Babyloniens une vaste

coalition : Sennachérib rencontra leurs troupes à Ḫalulé sur le Tigre (690) et prétend, par la protection d'Assur et des autres grands dieux, les avoir battues, avoir fait un grand carnage et un butin plus grand encore : mais la Chronique babylonienne attribue au contraire la victoire aux Élamites : ce fut évidemment une lutte terrible, et sans résultat décisif, après laquelle chacun des adversaires épuisé se hâta de retourner dans ses terres. — L'année suivante, Umman-minanu ayant été réduit à l'extrémité par la maladie, Sennachérib en profita pour tomber à l'improviste sur Babylone : cette fois Mušezib-Marduk, incapable de résister seul, se rendit, et Sennachérib saccagea et rasa la ville « renversant tout, des fondations au faîte, sapant, brûlant, abattant les remparts, les temples des dieux, les *ziggurat* ou pyramides, et comblant le grand canal de l'Euphrate de tous ces débris. » Les détails de ce dernier siège sont contenus non plus dans le prisme de Taylor qui fut rédigé sous l'éponymat du *limu* Bel-imur-ani, c'est-à-dire en 691-690, la quinzième année du règne, mais dans l'inscription de Bavian de date postérieure. Le conquérant laissa pour régner sur ces ruines un autre de ses fils, *Assur-aḫ-iddin*, Asarhaddon, qui devait neuf ans plus tard lui succéder à Ninive.



347. — Le roi Sennachérib sur son trône devant Lachis.
D'après Layard, *Discoveries in the ruins of Nineveh*, 1860, p. 150. Pour les eunuques qui entourent le roi et les autres détails de la scène, voir Lachis, t. iv, fig. 11, col. 23.

Vers la fin de son règne Sennachérib mena encore une expédition contre les Arabes, s'empara d'une ville du nom d'Adumu, s'y assujettit un roi appelé Ḫazailu et une reine dont le nom et le pays sont illisibles : au nord, il paraît même avoir fait envahir la Cilicie par ses troupes et avoir pris contact avec les Grecs d'Asie. *Cuneiform texts* du *British Museum*, t. xxvi, pl. 15, col. iv; P. Dhorme, *Les sources de la Chronique d'Eusèbe*, dans la *Revue biblique*, avril 1910, p. 235.

Au prestige de la victoire qui lui faisait commencer ses inscriptions en ces termes : « Assur, le maître souverain, m'a confié la royauté de tous les peuples, il a étendu ma domination sur tous les habitants de la terre depuis la mer supérieure du soleil couchant jusqu'à la mer inférieure du soleil levant, » Sennachérib joignit le faste des grandes constructions pour lesquelles il utilisa les immenses richesses et les esclaves sans nombre, ramenés de ses lointaines et multiples expéditions. Ninive surtout, délaissée par Sargon, son père, fut son séjour favori : il en répara les murailles, les quais, les édifices publics et surtout le palais des rois ses prédécesseurs qu'il décora de cèdre et de reliefs d'albâtre, où il fit représenter avec un réalisme puissant et une infinie variété ses conquêtes, les pays lointains qu'il avait traversés, les constructions monumentales qu'il avait fait ériger, et jusqu'aux détails de sa vie quotidienne : des légendes cunéiformes expliquent le contenu des bas-reliefs; les grands vides entre les ailes et les jambes des *Kirubi* et des *nirgalli*, les taureaux et les lions protecteurs, sont couverts de longues inscriptions; les plus considérables recouvraient des prismes d'argile enfouis dans les fondations de ses palais. Des bas-reliefs, il faut citer principalement celui qui représente la reddition de Lachis en Palestine. Voir Lachis, t. iv, fig. 11, col. 23. La Bible parlait de cet événement que les annales assyriennes n'avaient pas mentionné, II Reg., xviii, 14 : le roi, de très haute stature, siège sur un trône élevé, ayant sur la tête une couronne en forme de tiare d'où pendent deux fanons, vêtu d'une tunique frangée recouverte d'une sorte de chasuble richement brodée, portant de splendides bijoux, bracelets et boucles d'oreilles, élevant d'une main une flèche, et s'appuyant de l'autre sur l'arc royal (fig. 347) : derrière lui, les eunuques agitent les *flabellum*; par devant, plusieurs Juifs sont agenouillés, d'autres élèvent les mains d'une façon suppliante : le croisillé du fond indique une région montagneuse; les arbres qu'on y a représentés semblent être principalement des vignes et des figuiers. — La Bible, IV Reg., xix, 37; Is., xxxvii, 38; les historiographes et les textes cunéiformes sont una-

nimes sur la tragédie qui mit fin à ce règne glorieux. Les Livres Saints, comme nous l'avons vu col. 1606, racontent comment Adramméleeh et Saréser ses fils tuèrent Sennachérib à coups d'épée. Asarhaddon son fils régna à sa place. Voir ces noms. — La Chronique babylonienne lit de même : « Le 20 (du mois) de Tebet, Sennachérib fut tué dans une révolte par son fils. Durant (24) années Sennachérib avait gouverné le royaume d'Assur : depuis le 20 Tebet jusqu'au 2 Adar la révolte continua en Assur. Le 18 Adar, Asarhaddon son fils s'assit sur le trône d'Assur. »

Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e éd., t. IV, p. 7-65; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament*, 1885-1888, t. I, p. 278-310; t. II, p. 1-17; G. Maspéro, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. III, p. 272-345; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, 1874, p. 225-230; Bezold, dans Eb. Schrader, *Keilinschiftliche Bibliothek*, t. II, p. 80-113; *Records of the Past*, Ire série, t. I, p. 23-32; 2e série, t. IV, p. 21-28; H. Rawlinson, *The cuneiform Inscriptions of the Western Asia*, t. I, pl. 16-43; t. III, p. 13 sq.; Pinches, *The Babylonian Chronicle*, p. 2, 3, 21-24; G. Rawlinson. *The five great monarchies*, 1879, t. II, p. 155-185; G. Smith, *History of Sennacherib*, 1878; Sayce, dans Hasting's *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 436; Pognon, *L'inscription de Bavian*, fasc. 39 et 42 de la *Bibliothèque des Hautes Études*.

E. Pannier.

SENNÉSER (hébreu : *Šen'aṣṣar ;* Septante : Σανεσάρ), fils du roi de Juda, Jéchonias. I Par., III, 18.

SENNIM (hébreu : *Ṣa'ănanim;* Septante : πλεονεκτούντων), orthographe dans la Vulgate, Jud., IV, 11, de la localité dont elle écrit ailleurs le nom Saananim. Voir Saananim, col. 1283.

SENS, organes au moyen desquels l'homme entre en rapport avec les êtres matériels qui l'entourent. — La Bible parle, à l'occasion, soit des sens, soit de leurs opérations. Voir Main, t. IV, col. 580; Œil, col. 1748; Oreille, col. 1857. A propos d'un enfant sans vie, il est dit qu'il n'a plus de *qéšéb*, « attention », ἀκρόασις, *sensus*. IV Reg., IV, 31. La Vulgate mentionne une fois le « sens des oreilles », c'est-à-dire l'impression faite sur les oreilles, là où le grec parle seulement d'audition. Judith, XIV, 14. Les idoles n'ont pas l'usage des sens, le sentiment, αἴσθησις, *sensus*. Bar., VI, 41. Cette pensée est reproduite avec le dénombrement des sens qui manquent aux idoles, malgré l'apparence d'organes. Ps. CXV (CXIII), 5-7; Sap., XV, 15. Les sens, au moyen desquels on peut distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais, sont une fois appelés αἰσθητήρια, *sensus*. Heb., V, 14. Le même mot se trouve déjà dans les Septante, Jer., IV, 19, pour désigner l'intérieur de l'homme qui sent la douleur. Cf. Frz. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie*, Leipzig, 1861, p. 233. — Dans d'autres passages, la Vulgate emploie le mot *sensus* pour rendre des termes qui se rapportent à l'intelligence et à la pensée, comme *lêb*, νοῦς, νόημα, etc. — Sur les différents sens de la Sainte Écriture, voir Allégorie, t. I, col. 368; Littéral (Sens), t. IV, col. 294; Mystique (Sens), col. 1369; Mythique (Sens), col. 1376.

H. Lesêtre.

SENS DE L'ÉCRITURE. — I. Notion. — Le mot « sens », qui dérive du latin *sensus*, a les mêmes acceptions que le terme latin qu'il traduit. L'une d'elles est l'idée, la pensée, et elle comprend non seulement l'idée conçue dans l'esprit, mais aussi et surtout l'idée exprimée et manifestée au dehors par des signes, le geste, la parole, l'écriture. La manifestation de la pensée par le geste, quoique parfois très expressive, est la plus imparfaite. Sauf dans le langage non articulé des sourds-muets et dans la mimique elle n'est employée qu'accessoirement et d'ordinaire les gestes accompagnent seulement la parole ou la lecture pour en fortifier et augmenter l'expression. Régulièrement, la manifestation de la pensée intérieure se fait donc par la parole ou l'écriture; l'orateur et l'écrivain communiquent leurs idées, leurs sentiments leurs volontés au moyen des mots d'une langue comprise de leurs auditeurs et de leurs lecteurs. Ces mots expriment les concepts, les idées, que l'orateur et l'écrivain qui les emploient, veulent manifester et ils présentent par suite le sens déterminé qu'on a l'intention de leur donner en les proférant par la parole ou en les écrivant sur le papier. Ce sens, fixé par le contexte et par l'ensemble de la phrase, est l'une des significations diverses que les mots employés ont d'après leur étymologie ou l'usage et qui sont indiquées par les lexiques ou dictionnaires. De soi, un mot peut avoir et prend souvent des acceptions diverses; mais, dans une phrase prononcée ou écrite, il n'a normalement, sauf le cas d'amphibologie voulue, qu'un sens, celui que l'orateur ou l'écrivain a voulu lui donner et manifester par lui dans l'emploi particulier qu'il en fait. Ce sens unique, qu'il soit propre ou figuré, selon que le mot est pris dans une acception primitive ou détournée, représente la pensée de l'orateur ou de l'écrivain, le concept ou l'idée qu'il a voulu communiquer à ses auditeurs ou à ses lecteurs. C'est cette idée que ceux-ci doivent saisir et comprendre, à moins d'entendre à contresen la phrase parlée ou écrite.

L'Écriture Sainte étant, par définition, la parole de Dieu écrite par l'intermédiaire des écrivains inspirés, le sens qu'elle présente et qu'elle exprime, est l'idée, la pensée, que l'Esprit inspirateur a voulu ou a laissé, sous sa garantie, manifester aux hommes par les auteurs sacrés des livres bibliques. Le sens de l'Écriture est donc la vérité religieuse, morale, historique, etc., que le Saint-Esprit, auteur principal des Livres Saints, a eu l'intention de faire communiquer en langage humain aux hommes, auxquels s'adressaient ces livres, par l'organe des écrivains qu'il inspirait.

II. Espèces. — 1° *Sens véritables et authentiques.* — 1. *Sens littéral.* — Comme tout livre, les Livres Saints présentent un sens direct, qui est exprimé immédiatement par le texte sacré, par sa lettre. Aussi est-il dit le sens *littéral*. Il est conforme aux règles de la langue employée, et il est *propre* ou *métaphorique*, selon que les mots sont usités dans leur signification première ou dans une des significations détournées que l'usage leur a données. Ce sens est unique et se distingue des conclusions qu'on en tire logiquement, conclusions qui expriment ce que l'on appelle parfois le sens *conséquent* du texte. Voir t. IV, col. 294-300. C'est à ce sens conséquent qu'il faut rapporter, si l'on veut l'entendre exactement, le sens *théologique* de la Bible, que quelques critiques récents ont distingué du sens *biblique*. Correctement interprétée, cette dénomination ne peut désigner que les conclusions que les théologiens tirent légitimement du sens réellement exprimé dans les Livres Saints.

2. *Sens spirituel.* — Une particularité des Livres Saints est que, indépendamment de la lettre et par le moyen des choses exprimées par la lettre, l'Esprit inspirateur a voulu parfois faire énoncer une autre idée, cachée sous la lettre signifiée médiatement par elle et saisie par l'esprit du lecteur dans les vérités qui résultent du sens littéral. C'est le sens *spirituel, mystique* ou *typique* de l'Écriture. Ce sens ne se trouve pas dans tous les passages de l'Écriture inspirée, mais seulement dans quelques-uns, et par la volonté formelle de l'Esprit inspirateur. Son existence ne se présuppose pas; elle a besoin d'être démontrée, et les sens spirituels certains de l'Écriture doivent être soigneusement distingués des interprétations mystiques.

proposées par les Pères et les exégètes. Voir t. IV, col. 1369-1376.

2° *Sens conventionnels ou faux.* — A ces deux sens véritables on a joint un sens d'application dit sens *accommodatice,* qui n'est pas exprimé par la lettre, ni par conséquent voulu par le Saint-Esprit, mais qu'on tire de la lettre elle-même par extension ou par simple allusion, et parfois à contresens. Voir t. I, col. 112-115, et J.-V. Bainvel, *Les contresens bibliques des prédicateurs,* 2e édit., Paris, 1906; et une interprétation fausse de certains passages de l'Écriture que l'on considère comme des mythes et auxquels on attribue un sens *mythique,* qu'ils n'ont pas. Voir t. IV, col. 1376-1424.

III. LA THÉORIE DES SENS SCRIPTURAIRES EXPOSÉE DANS LES TRAITÉS D'INTRODUCTION GÉNÉRALE OU DANS CEUX D'HERMÉNEUTIQUE. — Bien que l'herméneutique, prise en rigueur, soit réservée à l'exposé des règles de l'interprétation biblique, voir t. III, col. 612-613, on y introduit généralement la théorie des sens scripturaires en vertu de cette liaison logique que ces règles ont pour but d'aider à faire découvrir le véritable sens de l'Écriture. Mais les lois de la logique amènent quelques théoriciens à la distinguer de cette partie de l'*herméneutique,* qu'ils désignent sous le nom de *heuristique* (art de trouver le vrai sens), et à lui donner le titre spécial de *propédeutique,* V. Zapletal, *Hermeneutica biblica,* Fribourg (Suisse), 1897, p. 11-57, ou de *normatique,* S. Székely, *Hermeneutica generalis secundum principia catholica,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 28-50. Plus généralement les auteurs des traités d'herméneutique négligent ces dénominations techniques et se bornent à placer la théorie des sens bibliques avant l'exposé des règles d'interprétation. Les auteurs d'Introductions générales à l'Écriture Sainte font de même et traitent seulement des sens bibliques dans un chapitre spécial de leurs ouvrages. Pour la bibliographie du sujet, voir les traités d'herméneutique cités, t. III, col. 628-633, et les Introductions générales mentionnées *ibid.,* col. 915-919.

E. MANGENOT.

SENSENNA (hébreu : *Sansennâh;* Septante : Σεθεννάκ; *Alexandrinus :* Σανσαννά), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 31. V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 172-173, l'identifie, mais avec hésitation, à Hasersusa. Voir t. III, col. 447. « Parmi les villes antiques du district montagneux de Juda, dit-il, il n'en est aucune dont le nom se rapproche de celui de *Sousiéh,* mais, au nombre de celles qui étaient assignées à la tribu de Siméon, il en est une appelée... en latin *Hasersusa,* Jos., XIX, 5; *Hasarsusim,* I Par., IV, 31... Le nom de *Sousa,* au pluriel *Sousim,* a un rapport frappant avec celui de *Sousiéh;* d'un autre côté, le Khirbet Sousiéh semble plutôt avoir appartenu à la tribu de Juda qu'à celle de Siméon. Cette identification est donc douteuse. » Sousiéh est situé à l'est-nord-est d'*es-Semu'a* (Isthemo). Cf. HASERSUSA, t. III, col. 447.

SENSIBILITÉ, faculté qu'a l'âme d'être impressionnée par les objets extérieurs, grâce à l'intermédiaire des sens. — Les Hébreux ne distinguaient pas avec beaucoup de précision les facultés et les opérations diverses de l'âme. Ils appelaient *bétén* le sens intérieur en tant que siège de la sensibilité, sans exclusion de l'intelligence et de la volonté. Job, XV, 35. On souhaite que les douleurs fondent sur l'impie et que son ventre, *bitnô,* γαστήρ, *venter,* en soit rempli. Job, XX, 23. Habacuc, III, 16, dit : « Mon ventre a tressailli, » *bitnî,* κοιλία, *venter,* c'est-à-dire : ma sensibilité a été ébranlée. Les choses qui émeuvent fortement vont jusqu'aux *ḥadrê bétén,* aux « chambres du ventre », au plus intime de la sensibilité. Prov., XVIII, 8; XXVI, 22. Le ventre, κοιλία, *venter,* s'émeut à la recherche de la sagesse. Eccli., LI, 21 (29). Voir ENTRAILLES, t. II, col. 1818. Cf. Frz. Delitzsch, *System der bibl. Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 265. Sur les causes qui émeuvent la sensibilité, voir PLAISIR, col. 456; SOUFFRANCE; DEUIL, t. II, col. 1396. Cf. Eccli., XXXVIII, 17-20.

H. LESÊTRE.

SENSUALITÉ, inclination qui porte à rechercher et à se procurer avec excès les plaisirs des sens. Voir PLAISIR, col. 456. Au point de vue de ses appétits sensuels, l'homme est désigné dans la Sainte Écriture par le mot « chair », qui marque la prédominance déréglée de la partie matérielle sur l'esprit. Voir CHAIR, t. II, col. 487. L'homme qui suit les instincts de la sensualité est appelé « vieil homme », par opposition avec l'homme nouveau qui obéit à la grâce, Rom., VI, 6; Col., III, 9, « homme animal », par opposition avec l'homme spirituel, I Cor., II, 14, et « homme terrestre », par opposition avec l'homme qui vient du ciel. I Cor., XV, 47. Les désirs grossiers de la concupiscence sont sa loi. Rom., VI, 12; Gal., V, 24; Jacob., IV, 1, 3; II Pet., III, 3; I Joa., II, 16. Saint Paul appelle « corps du péché » cette inclination de la nature déchue qui fait des hommes les « esclaves du péché », et que Jésus-Christ est venu détruire. Rom., VI, 6.

H. LESÊTRE.

SENTINELLE (hébreu : *ṣôfêh, šomêr;* Septante : σκοπός, φύλαξ; Vulgate : *custos, speculator*), celui qui est chargé de veiller pour avertir du danger. — A la guerre, des sentinelles sont chargées de veiller sur un camp ou sur un poste, afin d'avertir les soldats de l'approche des ennemis. Quand Gédéon et ses hommes arrivèrent au camp des Madianites au milieu de la nuit, on venait de relever les sentinelles, c'est-à-dire que les sentinelles qui avaient monté la garde pendant une veille étaient allées réveiller celles qui devaient prendre la garde pendant la veille suivante. Le moment était donc favorable pour faire invasion dans le camp. Jud., VII, 19. — Pendant que les Philistins et les Israélites campaient en face les uns des autres, les premiers à Machmas, les seconds à Gabaa, les sentinelles de Saül remarquèrent le tumulte occasionné dans le camp ennemi par l'exploit de Jonathas et elles en donnèrent avis. I Reg., XIV, 16. Après le meurtre d'Amnon par Absalom, une sentinelle vit venir de loin la troupe des autres fils du roi. II Reg., XIII, 34. A la suite de la défaite d'Absalom dans la forêt d'Éphraïm, une sentinelle placée à la muraille vit accourir un homme et cria pour avertir David; elle en vit ensuite un autre et reconnut en lui Achimaas, fils de Sadoc, qui apportait la nouvelle de la victoire. II Reg., XVIII, 24-27. Pendant que les deux rois Joram et Ochozias étaient à Jezraël, la sentinelle placée sur la tour signala l'arrivée d'une troupe, puis l'attitude imposée aux deux cavaliers envoyés successivement vers elle, enfin l'approche de Jéhu qu'elle reconnut au train désordonné de son char. IV Reg., IX, 17-20. Dans le Cantique, V, 7, il est question de gardes qui font la ronde dans la ville et veillent sur les murailles. Les Assyriens mirent des sentinelles auprès des sources de Béthulie, afin d'empêcher les Hébreux d'y venir puiser. Judith, VII, 9. Après son exploit, Judith, XIII, 13, cria aux sentinelles de la ville de lui ouvrir les portes. Averti que les Syriens devaient le suspendre pendant la nuit, Jonathas commanda aux siens de se tenir sur pied et détacha des sentinelles avancées tout autour de son camp. I Mach., XII, 27. — Dans sa prophétie contre Babylone, Isaïe, XXI, 5-9, met en scène une sentinelle qui fait le guet, crie aux armes et, debout tout le jour et toute la nuit sur la tour, décrit l'arrivée des envahisseurs. Dans la prophétie contre Édom, on demande à la sentinelle : « Où en est la nuit ? » Elle répond que le matin vient, mais refuse d'en dire plus long. Is., XXI, 11, 12. Les sentinelles de Sion élèvent leur voix joyeuse, car elles voient revenir Jéhovah

dans sa ville. Is., LII, 8. Sur les murs de Jérusalem, Dieu placera des sentinelles qui ne se tairont ni jour ni nuit et imploreront le secours de Jéhovah pour la restauration de la ville. Is., LXII, 6. Jéhovah a mis des sentinelles sur son peuple pour qu'il soit attentif aux sons de la trompette, et le peuple a répondu : « Nous n'y ferons pas attention ! » Jer., VI, 17. Ces sentinelles sont les prophètes qui ont mission d'annoncer les châtiments divins. Un jour viendra, après la restauration, où les sentinelles postées sur les montagnes d'Éphraïm crieront : «Allons à Sion ! » Jer., XXXI, 6. Le prophète invite les ennemis de Babylone à élever leurs étendards, à renforcer le blocus, à poser des sentinelles et à dresser des embuscades pour forcer la ville. Jer., LI, 12. Ezéchiel, III, 17, a été donné pour sentinelle à la maison d'Israël, afin de l'avertir d'avoir à se convertir. Quand la sentinelle sonne de la trompette pour signaler l'approche des ennemis, ceux qui ne tiennent pas compte de son avertissement sont responsables de leur sort. Mais si la sentinelle ne sonne pas de la trompette quand elle voit venir les ennemis, c'est elle qui est responsable. Ezech., XXXIII, 2-6. Osée, IX, 8, est aussi établi pour être la sentinelle d'Israël. — Les gardes postés au sépulcre du Sauveur ont mal fait leur devoir de sentinelles, si, comme on leur fit dire, les disciples ont pu enlever le corps. Matth., XXVII, 66; XXVIII, 4, 11. — Des gardiens étaient chargés de faire fonction de sentinelles pour protéger les cultures dans les champs et les vignes. Voir TOUR, VIGNE. — Sur les sentinelles placées à la porte des prisons, voir GEOLIER, t. III, col. 193.

H. LESÈTRE.

SENUA (hébreu : *Hassenû'âh ;* Septante : 'Ασανά), père de Judas, contemporain de Néhémie. II Esd., XI, 9. Voir JUDAS 1, t. III, col. 1790.

SÉON (hébreu : *Si'ôn ;* Septante : Σιωνά), ville d'Issachar. Jos., XIX, 19. Elle est nommée seulement dans ce passage, où elle est placée entre Apharaïm et Anaharath. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomast.*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 341, disent qu'on la montrait de leur temps près du mont Thabor. Divers géographes la placent aujourd'hui à *Ayûn eṣch-Schaïn*, à 5 kilomètres environ à l'est de Nazareth, à 4 kilomètres au nord-ouest du Thabor. Le Talmud mentionne une ville de *Sihin* près de Sepphoris : Ad. Neubauer, *La Géographie du Talmud*, 1868, p. 202. — Jérémie, XLVIII, 45, dans la Vulgate, parle de « la ville de Séon » (hébreu : Siḥon). Il s'agit, non de la ville d'Issachar, mais de la ville d'Hésébon, capitale du royaume de Séhon, comme le montre le parallélisme. Cf. HÉSÉBON, t. III, col. 662.

SÉOR (hébreu : *Ṣôḥar;* « lumière, splendeur »; Septante : Σαάρ), père d'Éphron. Éphron habitait Hébron et vendit à Abraham la caverne de Macpélah qui lui servit à ensevelir Sara. Gen., XXIII, 8; XXV, 9. Voir MACPÉLAH, t. IV, col. 520. — Deux Israélites portent le même nom en hébreu. Ils sont appelés dans la Vulgate : Sohar, Gen., XLVI, 10, etc., et Isaar (*kerî*), I Par., IV, 7. Voir ISAAR 2, t. III, col. 936.

SEORIM (hébreu : *Še'ôrîm*, « orge »; Septante : Σεωρίμ), chef de la quatrième des vingt-quatre divisions établies par David parmi les enfants d'Aaron pour l'accomplissement des fonctions sacerdotales dans le sanctuaire. I Par., XXIV, 8.

SÉPHAATH (hébreu : *Ṣefaṭ;* Septante : Σεφέθ), nom chananéen de la ville que les Hébreux, à l'époque de l'Exode, appelèrent Horma. Jud., I, 17. Voir HORMA 1, t. III, col. 754.

SÉPHAM (hébreu : *Šuppim;* Septante : Σαπφίν), nom d'un descendant de Benjamin, frère de Hapham et fils de Hir. I Par., VII, 12. Ce nom est diversement écrit dans l'Écriture. Voir HAPHAM, t. III, col. 420.

SÉPHAMA (hébreu : *Šefâmâh*, avec le *hé* locatif; Septante : Σεπφαμάς), localité indiquée dans les Nombres, XXXIV, 10, 11, comme une des frontières orientales de la Palestine. Le site est inconnu. Le Targum du Pseudo-Jonathan l'identifie avec Apamée, mais cette ville est trop au nord. — L'intendant des celliers de David, Zabdias, était de Sépham[a], d'après le texte hébreu, I Par., XXVII, 27 (Vulgate : *Aphonites*), selon quelques interprètes, mais, selon d'autres, il faut entendre *haš-Sifmî* de Séphamoth, ville du sud de la Palestine, et non de Séphama. Voir APHONITE, t. I, col. 735.

SEPHAMOTH (hébreu : *Šifmôt;* Septante : Σαφί, Σαμαμώς), ville du sud de Juda, aux habitants de laquelle David, après avoir défait les Amalécites, à la fin de la persécution de Saül, envoya une partie du butin qu'il avait pris à ses ennemis. I Reg. (Sam.), XXX, 28. Elle est nommée entre Aroër et Esthamo. Le site en est inconnu et elle ne figure pas dans l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de saint Jérôme. — Sur la patrie de Zabdias, voir SÉPHAMA.

SEPHAR (hébreu : *Sefârâh*, avec *hé* locatif; Septante : Σαφηρά; *Alexandrinus* : Σωφήρα), montagne qui marque une des limites des Jectanides qui s'étendirent en Arabie « depuis Messa jusqu'à Séphar. » Gen., X, 30. Ptolémée, VI, VII, 25, 41, mentionne Σάπφαρα; cf. Pline, *H. N.*, VI, 26, en Arabie, et les voyageurs modernes signalent deux *Zafâr*, dans l'Arabie du sud. L'une est la capitale des Himyarites « près de Sanaa dans l'Yémen, » l'autre est une ville de la côte sud-est qu'Ibn Batuta appelle « la ville la plus lointaine de l'Yémen. » R. von Riess, *Biblische Geographie*, 1872, p. 83. Voir Ed. Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie des Arabiens*, t. II, 1890, p. 437.

SÉPHARAD (hébreu : *Sefârâd ;* Septante : 'Εφραθά; Vulgate : *Bosphorus*), nom de lieu dans la prophétie d'Abdias, ℣. 20. Des Juifs étaient captifs dans ce pays. Les plus anciens traducteurs de la Bible ignoraient ce qu'était Sépharad. *Ubi nos posuimus BOSPHORUM*, dit saint Jérôme, *in Hebraico habet SAPHARAD : quod nescio cur Septuaginta Ephratha transferre voluerint, cum et Aquila et Symmachus et Theodotion cum hebraica veritate concordent. Nos autem ab Hebræo, qui nos in Scripturis sanctis erudivit, didicimus Bosphorum sic vocari : et quasi Judæus. Ista inquit, est regio, ad quam Hadrianus captivos transtulit. In Abd.*, ℣. 20, t. XXV, col. 1115. Pour trouver le Bosphore, dans Abdias, les Juifs devaient considérer la préposition *b*, placée devant *Sefârâd* comme partie intégrante du nom propre et supprimer le *d* final Ils entendirent aussi par ce nom l'Espagne et imaginèrent à ce sujet beaucoup de fables. Voir Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, *Sepharad*, édit. Migne, t. IV, col. 451. Le Targum de Jonathan et la Peschito voient l'Espagne dans Sepharad et c'est par suite de cette interprétation que les Juifs d'Espagne portent le nom de *Sepharadim*, pour se distinguer des Juifs d'Allemagne appelés *Aschkenazim*. — Les inscriptions assyriennes fournissent la clef du passage d'Abdias. Il s'agit d'un pays habité par un peuple dont le nom *Šaparda* apparaît pour la première fois, d'après ce qui en est connu jusqu'ici, du temps d'Asarhaddon, roi d'Assyrie, et qu'on trouve établi en Asie Mineure, dans les inscriptions de Darius, fils d'Hystaspe, à Béhistoun et à Naksch-i-Roustam. Le pays de Saparda paraît avoir été situé dans la partie septentrionale de l'Asie Mineure. Voir A. Sayce, *The Land of Sepharad*, dans *Expository Times*, mars 1902.

SÉPHARVAÏM (hébreu : *Sefarvaïm;* Septante : Σεπφαρουαΐμ), ville d'où Sargon II, roi d'Assyrie, après la conquête de la Samarie et la déportation de ses habitants, fit venir des colons pour la repeupler. On l'identifie avec la ville babylonienne de Sippar. IV Reg., XVII, 24-31.

Sippar (Sippara) est le nom sémitisé de l'antique cité sumérienne de Zimbir. F. Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients,* Erste Hälfte, Munich, 1904, p. 341; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 210. Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édit., Berlin, 1902, p. 532; *Encyclopædia biblica*, Londres, 1903, t. IV, col. 4371. C'était une ville tres importante dont le site a été reconnu, en 1880-1881, par Hormuzd Rassam, à *Abou-Habba,* au nord de Babylone et à environ 30 milles anglais dans le sud-ouest de Bagdad, à peu près à mi-chemin entre ces deux localités. Ses ruines occupent, sur la rive gauche de l'Euphrate, une étendue considérable, de plus de 3 kilomètres de circonférence, et elles sont limitées, au sud-ouest, par le canal desséché de Ruthwanieh. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, p. 572; Frd. Delitzsch, dans Calwer, *Bibellexikon,* 1885, p. 865; Eb. Schrader, *loc. cit.*, p. 367. L'opinion la plus généralement admise voit dans Sippar une double ville, F. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 572; Frd. Delitzsch, Calwer, *Bibellexikon* et *Wo lag das Paradies? ibid.*, partagée par l'Euphrate qui passait, à cette époque lointaine, 12 kilomètres plus à l'est que son cours actuel, et que les inscriptions appellent : « le fleuve de Sippar ». F. Hommel, *loc. cit.*, p. 341. L'une de ces villes avait nom : *Si-ip-par ša Ša-maš :* la Sippar de Šamaš (le dieu Soleil), et l'autre : Si-ip-par ša A-nunit : la Sippar d'Anounit (la déesse Istar, étoile du matin). F. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 209. Les tells d'*Abou-Habba,* où Hormuzd Rassam a découvert d'importants documents se rapportant au culte du soleil, occuperaient spécialement l'emplacement de la ville de Sippar proprement dite, la Sippar de Šamaš. La Sippar d'Anounit est identifiée par les assyriologues avec une autre antique cité, celle d'Aganê ou Agadé, dont le nom en se sémitisant est devenu Akkad. Le Dr Ward veut placer cette seconde ville à peu de distance de Sufeira, dans l'ouest-nord-ouest de Bagdad, aux ruines d'el-'Anbar, qui représenteraient à la fois la Sippar d'Anounit et Agadé. Les tells de cette région témoigneraient en faveur d'une cité encore plus importante que ceux d'Abou-Habba, rattachée à l'Euphrate par un canal. J. P. Peters, *Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates,* New-York et Londres, 1897, t. I, p. 176, 335. Mais cette opinion n'est pas admise sans réserves. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients,* 2e édit., Leipzig, 1906, p. 545. On veut même ne reconnaître dans Sippar qu'une seule ville, désignée sous deux vocables différents. *Encyclopædia biblica,* t. IV, col. 4371. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas qu'on puisse, avec autorité, l'appuyer sur la leçon massorétique du texte hébreu : ספרוים; si même on doit considérer cette lecture comme une forme duelle authentique. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 211; *Encyclopædia biblica,* t. IV, col. 4371. A ce sujet, il y a lieu de rappeler que le Dr P. Haupt a proposé la correction de ספרוים en ספר מים (ou ספר) : la Sippar des eaux (du fleuve). Cf. IV Reg., XVIII, 34, Σεπφαρουμαὶν (dans B[1]), que l'on peut rapprocher de la dénomination de l'Euphrate : « le fleuve de Sippar ».

L'histoire de Sippar, d'après les vieux récits transmis par Bérose, remonte au delà du déluge. C'est en cette ville que Xisuthrus, sur le conseil de Kronos, s'en fut cacher les écrits mystérieux antérieurs à ce grand événement. La première mention de cette ville, dans les textes historiques originaux, est de Lugalzaggisi, roi d'Érech, et on en retrouve d'autres dans les inscriptions archaïques de Gudéa, patési de Lagaš, de Maništusu, roi de Kiš, ainsi que de Sargon l'Ancien, roi d'Agadê. Les premiers chefs de la dynastie d'Hammourabi firent leur capitale de cette antique Sippar, qui, après avoir perdu son autonomie, garda néanmoins un rang important parmi les villes babyloniennes. F. Hommel, *loc. cit.*, p. 341. Elle fut du nombre de celles dont la révolte mit à l'épreuve la valeur du monarque assyrien Assurbanipal. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, 1890, p. 192. Nabonide, vers la fin du second empire chaldéen, y releva son célèbre temple, et ses inscriptions nous ont gardé le souvenir des travaux que Naramsin, le fils de Sargon l'Ancien, y avait fait antérieurement exécuter, car sa fondation doit être de beaucoup plus ancienne. F. Hommel, *loc. cit.*, p. 342.

Ce temple, qui était le centre du culte du Soleil pour le nord de la Babylonie, s'appelait l'*E-Babbara,* « la maison blanche », désignation que portait également celui de Larsa, centre du même culte pour les villes du sud. F. Hommel, *loc. cit.*, p. 342; Eb. Schrader, *loc. cit.*, p. 367; A. Jeremias, *loc. cit.*, p. 106. Les premiers habitants sumériens de l'endroit y adoraient le soleil, sous le nom d'*Utu,* que les Sémites conquérants changèrent en celui de *Šamaš,* nom qui se retrouve dans les autres langues sémitiques. Eb. Schrader, *loc. cit.*, p. 367. Avec *Šamaš,* l'Illuminateur et le Juge suprême, son épouse *Aia,* et ses enfants, *Kettu,* « le Droit », et *Mêšaru,* « la Justice », voire même le conducteur de son char *Bunênê,* recevaient dans Sippar les hommages des pieux fidèles. Eb. Schrader, *loc. cit.*, p. 367; A. Jeremias, *loc. cit.*, p. 106. Quant au temple d'Anounit, dans la Sippar de ce nom, il s'appelait l'*E-ul-maš.* F. Hommel, *loc. cit.*, p. 343, 400. — Il y avait encore d'autres villes de Sippar, mais elles ne nous sont, pour ainsi dire, connues que par leurs noms : la Sippar du dieu Amnanu et la Sippar de la déesse-mère Aruru. F. Hommel, *loc. cit.*, p. 344; Eb. Schrader, *loc. cit.*, p. 430.

Au point de vue assyriologique, quelques difficultés s'élèvent, tant au sujet de l'identification de la Sépharvaïm de IV Reg., XVII, 24, avec la cité babylonienne de Sippar, que de la colonisation de la Samarie par ses habitants, sur l'initiative de Sargon II. Aussitôt après la prise de Samarie (722), le roi d'Assyrie eut à lutter contre Mérodach-Baladan, roi du Bît-Yakin, qui, soutenu par le roi d'Élam Ummanigaš, avait envahi la Babylonie. Cette première campagne de 721 fut plutôt malheureuse, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 276, et il ne semble pas que Sargon ait pu, à la suite de cette opération militaire, organiser l'émigration officielle des gens de Sippar, en Samarie. Lorsque ce roi effectua le repeuplement de la terre d'Omri, dont il avait exilé les habitants, il le fit, nous dit-il lui-même, au moyen de tribus arabes conquises, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 42. Il ne put prendre sa revanche sur Mérodach-Baladan qu'en 709, et, alors, on trouve bien, dans les textes originaux, la mention expresse des habitants de Sippar et d'autres villes babyloniennes, mais Sargon se donne, en quelque sorte, comme leur libérateur, et il déclare qu'il les rétablit en possession de leurs terres et de leurs biens. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 72, 276. Ailleurs, il se flatte d'avoir richement doté la ville de Sippar, et quelques autres. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 40, 52.

Si le texte de IV Reg., XVII, 24-31, où des villes babyloniennes bien authentiques se rencontrent avec des villes syriennes, autorise, jusqu'à un certain point, l'ancienne interprétation, il n'en est pas de même des autres textes où Sépharvaïm est citée, et qui n'offrent guère qu'une énumération de villes syriennes : IV Reg., XVIII, 34, et XIX, 13, rapprochés de leurs parallèles :

Is., XXXVI, 19, et XXXVII, 13. Aussi le problème ne paraît pas résolu pour tous les exégètes. *Encyclopædia biblica*, IV, col. 4372; A. Jeremias, *loc. cit.*, p. 545. A propos d'Adramélech et d'Anamélech, divinités auxquelles les gens de Sépharvaïm immolaient leurs enfants par le feu, nous avons vu, plus haut, que la grande divinité de la Sippar babylonienne était *Šamaš*, « le Soleil ». Ajoutons que le premier élément du second de ces deux noms a été seul lu, avec certitude, dans les textes cunéiformes : Anu, le dieu du Ciel et le père des dieux. Il se manifeste actuellement une tendance à voir dans Adramélech et Anamélech des divinités syriennes, A. Jeremias, *loc. cit.*, p. 546, et à reporter dans la même région la Sépharvaïm de IV (II) Reg., XVII, 24-31, elle-même, en ne séparant pas cette citation des autres passages de la Bible, où Sépharvaïm est mentionnée.

Y. LE GAC.

SEPHATA (hébreu : *Ṣefâṭâh*), vallée située dans le territoire de la tribu de Juda, d'après l'hébreu et la Vulgate. Les Septante, au lieu de *Ṣefâṭâh* ont lu *Ṣefônâh*, κατὰ βοῤῥᾶν Μαρησά, « au nord de Marésa ». Ce mot ne se retrouve pas ailleurs comme nom propre et les Septante l'ont pris pour un nom commun, II Par., XIV, 10, ce qui porte plusieurs critiques à douter que Sephata soit une expression géographique. On l'accepte cependant communément comme telle. Ed. Robinson, *Biblical Researches*, t. II, 1856, p. 31, rapproche hypothétiquement Sephata du *Tell es-Safiêh* actuel. On objecte contre cette identification la trop grande distance de *Tell es-Safiêh* à Marésa. Voir MARÉSA 3, t. IV, col. 757; MASPHA 3, col. 837-838. C'est dans la vallée de Séphata que le roi de Juda, Asa, remporta une grande victoire contre Zara l'Éthiopien. II Par., XIV, 10.

SÉPHATIA (hébreu : *Šefatyâh* ; Septante : Σαφατία). Les « fils de Séphatia » revinrent au nombre de 372 de la captivité de Babylone en Palestine. I Esd., II, 4. La Vulgate écrit ce nom propre Saphatia dans II Esd., VII, 59. Voir SAPHATIA 8.

SÉPHÉI (hébreu : *Šifʿî*; Septante : Σαφαΐ), fils d'Allon et père de Ziza, de la tribu de Siméon, l'un des chefs de famille de cette tribu. II Par., IV, 37. Du temps du roi Ézéchias, Ziza avec d'autres membres de sa tribu alla attaquer les descendants de Cham qui habitaient à Gador et qui, s'étant emparés de leurs pâturages, s'y établirent. ℣. 39-41.

SÉPHÉLAH (hébreu : *haš-šefêlâh*, avec l'article, « la plaine » ou mieux : « le pays bas »; grec : τό πεδίον, Deut., I, 7; Jos., XI, 2; XII, 8; I Mach., III, 24; XIII, 13; ἡ πεδινή (γῆ), Jos., IX, 1; X, 40; XI, 16; XV, 33; Jud., I, 9; I (III) Reg., X, 27; I Par., XXVII, 28; II Par., I. 15; XXVIII, 18; Jer., XVII, 26; Zach., VII, 7; I Mach., III, 40; Σεφηλά, II Par., XXVI, 10; Jer., XXXII, 44; XXXIII, 13; Abd., 19; I Mach., XII, 38; Vulgate : *humiliora loca*, Deut., I, 7; *campestria*, Jos., IX, 1; XI, 2; XV, 33; Jud., I, 9; III Reg., X, 27; I Par., XXVII, 28; II Par., I, 15; XXVI, 10; Abd., 19; Zach., VII, 7; *campestris (terra)*, Jos., X, 40; I Mach., III, 40; *campestres (urbes, civitates)*, II Par., XXVIII, 18; Jer., XVII, 26; XXXII, 44; XXXIII, 13; *campus*, I Mach., III, 24; XIII, 13; *planities*, Jos., XI, 16; *plana*, Jos., XII, 8; *Sephela*, I Mach., XII, 38), plaine du sud-ouest de la Palestine, dont le nom se trouve une seule fois dans la Vulgate, I Mach., XII, 38; mais qui est mentionnée, sous forme de nom commun, en plusieurs endroits de la Bible. Le même mot, *šefêlâh*, de la racine *šâfêl*, « être bas », se rencontre partout en hébreu; mais, les versions, on le voit, l'ont rendu par différents synonymes.

I. SITUATION, ÉTENDUE. — Le mot *šefêlâh* est employé dans l'Écriture conjointement avec ceux de *har*, « montagne »; *nêgêb*, « midi »; *ʿărâbâh*, « vallée » (du Jourdain), pour indiquer les différents caractères topographiques de la Palestine. Cf. Deut., I, 7; Jos., IX, 1; X, 40. Il ne désigne donc pas une plaine en général, et c'est ainsi qu'il n'est jamais appliqué, par exemple, à la plaine d'Esdrelon. Voir ESDRELON, t. II, col. 1945. Mais il détermine une région spéciale du territoire. D'après l'étymologie, il signifie « pays bas », et se distingue de *biqʿâh*, de *mîšôr*, etc. Voir PLAINE, col. 454. Il désigne la plaine qui s'étend de Jaffa à Gaza et est le prolongement méridional de celle de Saron. Mais il ne serait pas exact de restreindre la Séphélah à cette bande de terrain. Elle comprend aussi l'ensemble des basses collines qui forment comme les premiers contreforts de la montagne judéenne. La preuve est facile à tirer de Jos., XV, 33-47, où l'auteur sacré, énumérant les villes de la tribu de Juda, et distinguant celles qui appartenaient au *nêgêb* ou « midi », à « la montagne », au « désert », de celles qui faisaient partie de la « séphélah », place dans cette dernière des cités qui dominaient la mer de trois à quatre cents mètres et occupaient un niveau moyen entre la plaine maritime et l'arête montagneuse, dont l'altitude va de sept à huit cents mètres. Telles sont Saréa, Azéca, Céila, etc. Voir JUDA 6, *Villes de la plaine*, t. III, col. 1759. Il ne faudrait pas cependant, d'un autre côté, restreindre la dénomination de *šefêlâh* à ces collines basses situées entre la montagne et la plaine maritime. C'est ce que fait à tort G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land*, Londres, 1894, p. 201 sq. Il prétend d'abord que les villes assignées à la Séphélah par l'Ancien Testament, Jos., XV, 33-47; II Par., XXVIII, 18, étaient toutes situées sur les basses collines et non dans la plaine. Cette assertion est fausse en ce qui concerne le dernier groupe, ℣. 45-47, c'est-à-dire Accaron (*ʿAqir*), Azot (*Esdûd*) et Gaza. Notre auteur s'en tire, il est vrai, en attribuant ce groupe à une addition postérieure. Il faudrait premièrement prouver cette interpolation. En second lieu, fût-elle démontrée, il n'en résulterait pas moins que, au temps de l'interpolateur, l'usage donnait au mot *šefêlâh* l'extension qu'on lui reconnaît généralement. On peut ajouter que, I Mach., XII, 38, la ville d'Adiada est représentée comme bâtie par Simon ἐν τῇ Σεφηλα, « dans la Séphélah »; or, elle est bien identifiée aujourd'hui avec le village de *Hadithêh*, qui se trouve dans la plaine, près de Ludd-Lydda. Voir ADIADA, t. I, col. 216. — Smith s'appuie ensuite sur deux autres passages de l'Écriture : II Par., XXVIII, 18, il est dit que les Philistins firent une incursion dans les villes de la Séphélah, qui devait donc être distincte de leur propre pays, la plaine maritime; Zach., VII, 7, il est question du temps où les Juifs habitaient la Séphélah ; or, ils n'habitèrent jamais la plaine côtière. Les passages cités prouvent bien que la Séphélah s'étendait jusqu'à la région moyenne où se trouvaient Bethsamès, Socho, Thamna etc., mais ils ne prouvent pas qu'elle y était exclusivement restreinte. — Smith rapporte enfin cette division de la Judée d'après la Mischna, *Schebiith*, IX, 2, en « montagne (*har*), plaine (*šefêlâh*) et vallée (*ʿêmêq*) ». Mais le Talmud de Jérusalem porte ici *nêgêb*, « midi », au lieu de *ʿêmêq*. L'auteur ajoute ces paroles de R. Yohanan : « Depuis Béthoron jusqu'à Emmaüs, c'est la montagne; d'Emmaüs à Lod, la plaine (*šefêlâh*); de Lod jusqu'à la mer, la vallée. » Ces distinctions géographiques du Talmud ne sont pas si claires qu'elles en ont l'air. C'est ainsi qu'on lit dans un autre endroit : « Les montagnes de la Judée sont le mont Royal; sa plaine est la plaine de Darom; le pays entre Jéricho et En-Gédi, c'est la vallée de la Judée. » Or, le Darom talmudique est la plaine de la Judée en général ; il s'étend de Lod jusqu'au sud. Ce dernier passage donne donc la triple divi-

sion de la Judée : plaine ou *šefêlâh* à l'ouest; vallée à l'est; montagne entre les deux. On peut alors conclure avec A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 61; « La contrée depuis Beth-Horon jusqu'à la mer a en effet ses trois subdivisions si on la considère isolément; dans l'ensemble, elle est prise comme pays de plaine de la Judée. »

Smith a en outre contre lui : 1° les Septante, qui traduisent toujours *šefêlâh* par πεδίον, ἡ πεδινὴ (γῆ), « la plaine », mots dont ils se servent aussi pour rendre *biq'âh, 'êmêq,* « vallée ; » *mišôr,* « plateau », et qu'ils n'auraient pu employer s'il s'était agi uniquement d'une région accidentée comme celle des basses collines de Juda ; — 2° Eusèbe et saint Jérôme, qui, dans l'*Onomasticon,* Gœttingue, 1870, p. 154, 296, nous apprennent que, jusqu'à leur époque, on appelait *Séféla* toute la plaine qui s'étend aux environs d'Éleuthéropolis et se dirige vers le nord et l'occident. On pourrait croire que l'expression *ḥôf hay-yâm,* « le rivage de la mer », qui, Deut., I, 7; Jos., IX, 1, rentre dans les traits caractéristiques du pays, indique la plaine côtière, par opposition à la *šefêlâh* ; mais elle désigne plutôt la plaine maritime qui, au sud de cette contrée, se dirige vers l'*ouadi el-Arisch,* frontière de la Palestine, ou celle qui va vers le nord, du côté du Liban. Le mot *šefêlâh* s'applique même en deux endroits, Jos., XI, 2, 16, à la plaine côtière qui s'étend au-dessous ou au-dessus du Carmel; il est question, au ў. 16, de « la montagne d'Israël et de sa *šefêlâh,* » c'est-à-dire de la partie basse qui la séparait de la mer comme la montagne de Juda. — Jusqu'où s'étendait la Séphélah du côté du nord ? Il est impossible de déterminer la limite d'une façon exacte. On peut la chercher cependant du côté de Adiada et dans les environs de Jaffa.

II. DESCRIPTION. — La Séphélah est donc le *lowland,* « le pays bas », de la Palestine. Elle peut se partager en trois zones parallèles. C'est d'abord une plage sablonneuse qui court le long de la mer, mais cette région des dunes est susceptible de culture, et les villes qu'elle renferme, Gaza, Azot (*Esdûd*), Jamnia (*Yebna*), etc., sont entourées de jardins et de bosquets d'arbres fruitiers, bien que l'envahissement des sables et les ruines donnent souvent à cette partie un aspect désolé. Vient ensuite une large étendue de plaines boisées par endroits et arrosées par des rivières encombrées de roseaux. C'est, sur une longueur d'environ 75 kilomètres, une vaste plage légèrement ondulée, qui, aux dernières époques géologiques, émergea du sein des eaux, quand la mer cessa de battre le pied des montagnes de Juda. Parsemée de hauteurs qui vont de 50 à 60, 80 mètres et plus au-dessus du niveau de la Méditerranée, elle est composée d'une arène fine et rougeâtre que la pluie ou de fréquentes irrigations transforment en un véritable terreau extrêmement fertile. L'eau s'y trouve à quelques mètres seulement de profondeur. Aussi, malgré la déchéance du pays, la richesse de ses produits rappelle-t-elle l'Égypte. A certains moments de l'année, les moissons y forment une immense nappe verte ou jaune suivant leur degré plus ou moins avancé. D'endroits en endroits, l'uniformité de la plaine est coupée par des bouquets de verdure qui marquent les villages. Ceux-ci sont placés sur de petits monticules, collines souvent artificielles composées par les restes des anciennes habitations écroulées. Ils sont entourés de palmiers élancés, de figuiers, de sycomores et d'impénétrables haies de cactus. Les maisons sont bâties en pisé ou terre mélangée de paille hachée. Cette contrée est, en somme, comme le prolongement du delta égyptien. Après elle, vient enfin la région de la basse montagne, qui est en quelque sorte le premier étage du massif judéen. Elle s'étend comme en amphithéâtre au-dessus de la plaine. Les collines qui la composent ne se rattachent pas aussi étroitement à l'arête montagneuse que celles qui bordent la plaine de Saron. Elles en sont séparées par une série de vallées, tantôt larges, tantôt étroites, qui courent vers le sud, et laissent au massif moyen son groupement à part. Aussi, quiconque les possédait n'était pas pour cela maître du territoire de Juda. Elles en formaient comme les avant-postes : c'était comme un rempart de bastions qui le défendait de ce côté; mais, pour arriver au cœur du pays, il fallait s'engager dans d'étroits défilés et escalader la montagne. Elles sont également coupées de l'est à l'ouest par de nombreux torrents qui descendent dans la plaine. Voir JUDA 6, *Description,* t. III, col. 1767.

III. HISTOIRE. — On voit dès lors quelle fut l'importance historique de la Séphélah. Sa situation et sa fertilité devaient attirer des étrangers comme les Philistins, dont elle fit plus tard tout à la fois la richesse et l'orgueil. L'Écriture parle des sycomores, des oliviers et des figuiers qui y croissaient, des troupeaux qu'on y élevait. Cf. I Reg., X, 27; I Par., XXVII, 28; II Par., I, 15; XXVI, 10. Mais en même temps, elle devait être un perpétuel champ de bataille entre Philistins et Hébreux. C'est dans les immenses moissons de blé de la plaine, alors que le soleil desséchait la paille et les épis mûrs, que Samson lança ses chacals. Jud., XV, 1-5. Toute l'histoire de ce héros, du reste, se rattache à cette contrée. Voir SAMSON, col. 1434. Il en est de même pour certains épisodes de la vie de David. Voir DAVID, t. II, col. 1311 ; PHILISTINS, col. 286. Les grandes vallées qui coupent les collines de la Séphélah étaient des voies naturelles conduisant au cœur du pays, et c'est par là que les armées ennemies cherchaient à y pénétrer. Mais la plaine elle-même a une importance assez considérable dans l'histoire, parce qu'elle fut un tronçon de la grande route qui allait d'Égypte en Syrie et en Assyrie. Voir ROUTES, col. 1229. — Cf. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 255-260 ; G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 201-244; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine,* Londres, 1889, p. 273-288. A. LEGENDRE.

SÉPHER (hébreu : *Šâfêr,* à la pause; Septante : Σαφάρ), montagne auprès de laquelle campèrent les Israélites pendant leur séjour dans le désert. Elle est nommée entre Céélatha et Arada. Num., XXXIII, 23, 24. L'identification en est incertaine. Le P. Lagrange, *Itinéraire des Israélites du pays de Gessin aux bords du Jourdain,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 278, propose le *Djébel 'Araïf,* montagne isolée et abrupte, à six heures au nord de l'*ouadi Qoureyé.* « De loin, dit-il, il ressemble à une pyramide; de près on peut penser avec les Arabes qu'il a la forme d'un gigot. Aucun rapport ni de sens ni de consonnance avec [*Šâfêr*], mais il faut avouer que cette montagne intéressante se rencontre ici à point nommé. »

SÉPHET, ville de la tribu de Nephthali, nommée seulement dans la Vulgate. « Tobie, de la tribu et de la ville de Nephthali, qui est dans la Haute-Galilée, au-dessous de Naasson, derrière le chemin qui conduit à l'occident, ayant à gauche la ville de Séphet. » Tob., I, 1. On ne connaît pas de ville ayant porté le nom de Nephthali. Il faut donc entendre que Tobie était originaire d'une localité peu connue de la tribu de Nephthali dont la situation est indiquée par rapport à Naasson (inconnue, voir NAASSON 2, t. IV, col. 1430) et à Séphet, ville encore importante pour les Juifs de nos jours. Ni Naasson ni Séphet ne sont nommés dans le texte grec qui porte : « Tobie,... de Thisbé, qui est à droite de Cydios (à lire : Cédès) de Nephthali en Galilée... » Les divers manuscrits grecs diffèrent d'ailleurs entre eux dans les noms et l'énumération de ces noms propres.

Séphet ne peut être que la ville appelée aujourd'hui Safed (fig. 348), où habite, à côté des musulmans et de

quelques chrétiens, une colonie juive importante. Le climat en est très sain, à cause de sa situation élevée, à 845 mètres d'altitude. Une inscription placée sur l'entrée de l'église catholique, assimile Safed à la ville « située sur la montagne » dont parle Notre-Seigneur dans le discours qu'il prononça sur le mont des Béatitudes, Matth., v, 14, parce que de cette montagne on peut voir la ville de Safed et que les habitants supposent que Jésus montrait leur cité en s'exprimant de la sorte. Voir E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, 3 in-12, 1890, t. II, p. 258-265.

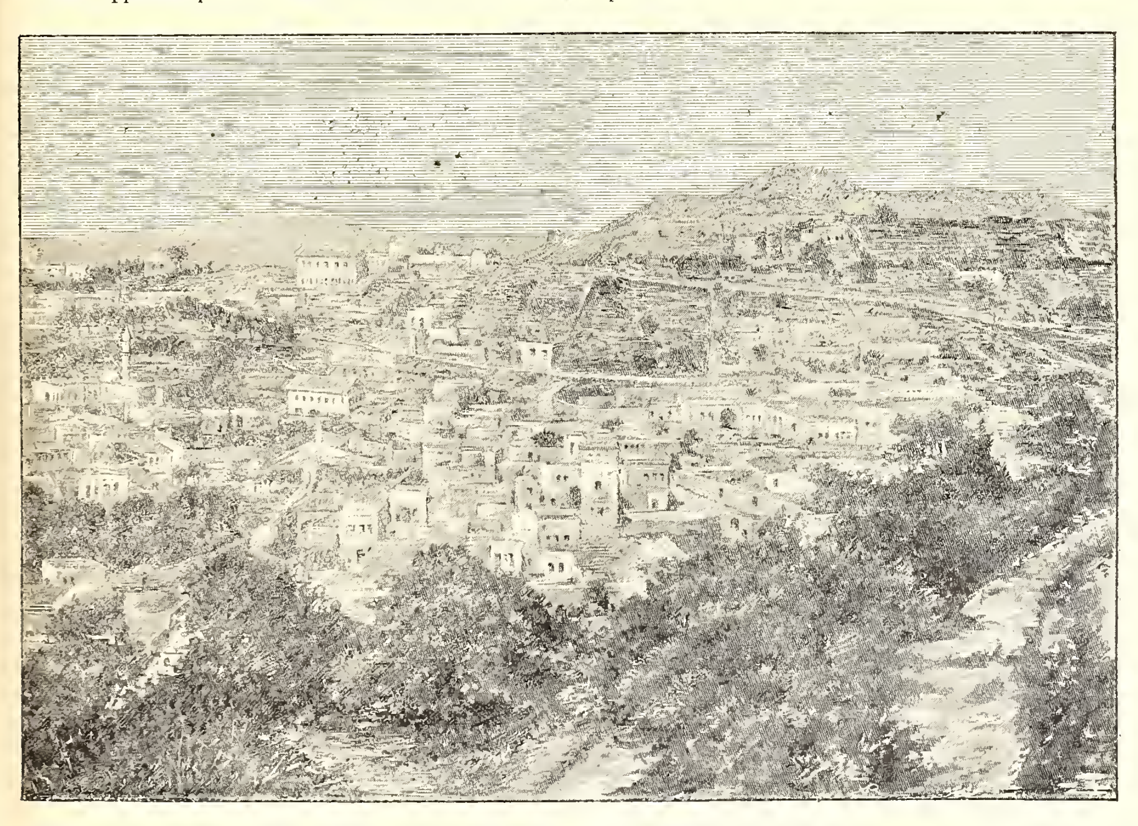
SÉPHI, nom de deux Iduméens dans la Vulgate. Ils ne s'appellent pas de la même manière en hébreu.

des Séphonites. Gen., XLVI, 16; Num., XXVI, 15. Dans ce dernier passage, son nom est écrit Séphon.

SÉPHO (hébreu : *Ṣefô;* Septante : Σωφάρ), chef iduméen. Gen., XXXVI, 23. Son nom est écrit Séphi, I Par., I, 40. Voir SÉPHI 2.

SÉPHON (hébreu : *Ṣefôn;* Septante : Σαφών), fils aîné de Gad. Num., XXVI, 15. Il est appelé Séphion, Gen., XLVI, 16. Voir SÉPHION.

SÉPHONITES (hébreu : *haṣ-Ṣefônî;* Septante : ὁ Σαφωνί), famille gadite, descendant de Séphion ou Séphon. Num., XXVI, 15.



348. — Safed (Séphet). D'après une photographie de M. L. Heidet.

1. SÉPHI (hébreu : *Ṣefî;* Septante : Σωφάρ), le troisième des sept fils d'Éliphaz, un des fils d'Ésaü. I Par., I, 36. La Genèse, XXXVI, 11, ne nomme que cinq fils d'Éliphaz. Elle écrit le nom de Séphi, Sépho et, X, 15, elle le nomme parmi les chefs (*'allufîm*) iduméens.

2. SÉPHI (hébreu : *Šefî;* Septante : Σωφί), le quatrième nommé des cinq fils de Sobal, descendant de Séir l'Iduméen. I Par., I, 40. Dans la Genèse, XXXVI, 23, il est appelé Sépho.

SÉPHIM (hébreu : *Šuppim;* Septante : omis), lévite qui fut chargé avec Hosa de la garde de la porte Šallékéṭ, du coté de l'occident, lorsque l'arche eut été transportée à Jérusalem du temps de David. I Par., XXXVI, 16. Voir HOSA 2, t. III, col. 759.

SÉPHION (hébreu : *Ṣifyôn;* Septante : Σαφών), fils aîné de Gad et petit-fils de Jacob, chef de la famille

SÉPHOR (hébreu : *Ṣippôr,* « passereau »; Septante : Σεπφώρ), père de Balac, roi de Moab. Num., XXII, 2, 10, 16; XXIII, 18; Jos., XXIV, 9; Jud., XI, 25. Voir BALAC, t. I, col. 1399.

SÉPHORA, nom, dans la Vulgate, de deux femmes qui portent un nom différent en hébreu.

1. SÉPHORA (hébreu : *Šifrâh;* Septante : Σεπφωρά), une des deux sages-femmes égyptiennes, chargées par le pharaon de faire périr les enfants mâles des Hébreux au moment de leur naissance. Exod., I, 15. Voir PHUA 2, col. 336.

2. SÉPHORA (hébreu : *Ṣippôrâh,* forme féminine de *ṣippôr,* « passereau »; Septante : Σεπφωρά), une des filles de Jéthro ou Raguël, prêtre de Madian, femme de Moïse et mère de Gersom et d'Éliézer. Exod., II, 21-22. Moïse, s'étant enfui d'Égypte dans le désert du Sinaï, y protégea les sept filles de Jéthro contre les bergers des pays et fit boire leurs troupeaux. C'est à la

suite de ce service qu'il épousa Séphora. Lorsqu'elle accompagna son mari en Égypte, elle circoncit en chemin son fils Gersam. Exod., IV, 24-26. Sur ce fait, dont les circonstances sont obscures, voir Moïse, t. IV, col. 1194-1195. A l'époque de la sortie d'Égypte, Moïse avait renvoyé sa femme et ses enfants à son beau-père. Celui-ci les lui ramena dans le désert. Exod., XVIII, 2-3, 6. Voir t. IV, col. 1200.

SEPHTAN (hébreu : *Šiftân;* Septante : Σαβαθά), un des chefs de la tribu d'Éphraïm du temps de Moïse. Num., XXXIV, 24. Il était père de Camuel.

SEPHUPHAN (hébreu : *Šefûfân*; Septante : Σεφουφάμ; *Alexandrinus :* Σοφαν), fils de Balé et petit-fils de Benjamin, chef d'une famille benjamite. I Par., VIII, 5. Ce nom est écrit Mophim, Gen., XLVI, 21; Sepham, I Par., VII, 12; Supham, Num., XXVI, 39, d'après l'explication commune. Voir ces noms, t. IV, col. 1258; t. V, col. 1613.

SEPT, nombre. Voir Nombre, t. IV, col. 1089, 1094-1095.

SEPTANTE (VERSION DES), la première de toutes les traductions de l'Ancien Testament hébreu, faite en grec vulgaire avant l'ère chrétienne.

I. Importance. — Son importance provient de l'antiquité même de cette version, qui est la première en date. Aristobule, dans un fragment conservé de son Ier livre à Ptolémée VI Philométor, écrit vers 170-150, a bien prétendu qu'avant Démétrius de Phalère, avant Alexandre, avant même la domination des Perses, ce qui concernait les événements postérieurs à la sortie d'Égypte, la conquête de la Palestine et la législation hébraïque, avait été traduit en grec. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 22, t. VIII, col. 889; Eusèbe, *Præp. evang.*, XIII, 12, t. XXI, col. 1097. Mais le but qu'il se proposait, à savoir montrer que Platon avait tiré une partie de sa sagesse des livres de Moïse, rend son témoignage douteux. D'ailleurs, il ne parlait peut-être pas d'une traduction grecque du Pentateuque, mais seulement d'un abrégé grec des origines et de la loi du peuple juif. Voir t. I, col. 965. Quoi qu'il en soit, la version des Septante, comprenant toute la littérature hébraïque, a pour nous plus de valeur que cette soi-disant traduction antérieure du Pentateuque, que nous ne connaissons pas autrement.

Multiples sont les avantages à retirer de l'étude de cette version. — 1° Comme elle représente le texte hébreu de l'Ancien Testament à un stade bien antérieur à la fixation du texte massorétique, la traduction des Septante a une importance considérable pour la reconstitution du texte original de la plupart des livres de l'ancienne alliance. — 2° Comme elle a été employée et citée par les apôtres et les écrivains du Nouveau Testament, *nascentis Ecclesiæ roboraverat fidem*, dit saint Jérôme, *Præf. in l. Paralip.*, t. XXVIII, col. 1323, son texte doit servir à confirmer une partie des témoignages apostoliques et des fondements de la foi chrétienne. — 3° Comme elle a été faite dans la même langue, le grec vulgaire, que les livres du Nouveau Testament, son texte aide à comprendre, non seulement le style, mais encore le sens de beaucoup de passages de ces écrits. Voir Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 433-461. — 4° Comme elle a été citée et commentée par les Pères grecs, qui pour la plupart n'ont connu l'Écriture Sainte des Juifs que par son intermédiaire, ce même texte avec ses particularités et ses leçons propres peut seul rendre compte du sens que les écrivains ecclésiastiques de langue grecque ont reconnu à la Bible juive. Swete, *op. cit.*, p. 462-477. — 5° Comme les plus anciennes versions latines de l'Ancien Testament ont été faites directement sur la Bible des Septante, les plus anciens Pères latins ont connu, cité et commenté indirectement le texte biblique de cette version grecque, voir t. IV, col. 99-102, et la connaissance de la Bible grecque est ainsi fort utile pour l'intelligence de la littérature patristique latine. — 6° Comme cette version a servi aussi de prototype à plusieurs traductions syriaques, éthiopiennes, coptes, arabe, arménienne, géorgienne, gothique et slavonne, l'étude de son texte sert donc aussi à l'intelligence des citations bibliques dans toutes les littératures ecclésiastiques de ces diverses langues. 7° Enfin, le rôle que ces versions dérivées jouent dans la critique biblique pour la reconstitution du texte original de l'Ancien Testament montre indirectement l'influence exercée durant des siècles par la traduction des Septante, et par suite l'importance de son étude.

II. Nom. — Cette première traduction grecque de la Bible hébraïque a été désignée dans l'Église catholique sous le nom de *version* ou de *traduction des Septante*, en sous-entendant *vieillards*, ou *interprètes*, ou *traducteurs*. La traduction latine de saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, n. 4, t. VII, col. 950, 951, la désigne par les mots : *in senioribus*, ou *seniores*. Tertullien, *Apologet.*, 18, t. I, col. 380, dit : *In septuaginta et duobus interpretibus*. Origène l'appelle τὴν ἑρμηνείαν τῶν Ο', *Ad Africanum*, 5, t. XI, col. 60, ou en parle en disant deux fois, παρὰ τοῖς ἑβδομήκοντα. *In Matth.*, tom. XV, 14, t. XIII, col. 1293. Eusèbe de Césarée emploie aussi cette dernière indication. *In Psalmos*, Ps. II, t. XXIII, col. 81. Saint Jérôme dit couramment *Septuaginta interpretes* ou *translatores*, *Præfat. in Isaiam, in Job, in I. Par., in Ezram*, t. XXVIII, col. 772, 1079, 1323, 1403; *Commentarioli in Ps.*, IV, IX, XXI, CXV, CXXXIII, dans Morin, *Anecdota Maredsolana*, Maredsous, 1895, t. III *a*, p. 11, 21, 33, 83, 91; *Tractatus de Ps.*, IX, *ibid.*, 1897, t. III *b*, p. 26, ou *Septuaginta* tout court. *Commentarioli in Ps.*, XV, CXXXI, CXLIV, *ibid.*, t. III *a*, p. 26, 90, 98. En parlant des 72 docteurs envoyés à Alexandrie par le grand-prêtre Éléazar, saint Augustin dit d'eux : *Quorum interpretatio ut Septuaginta vocetur jam obtinuit consuetudo. De civitate Dei*, XVIII, 42, t. XLI, col. 603. La version porte aussi ce nom dans les anciens manuscrits grecs. Ainsi la suscription de la Genèse dans le *Vaticanus* B est : κατα τους εβδομηκοντα; en tête et à la fin des Proverbes dans l'*Ephræmiticus* E, on lit : παρα εβδομηκοντα. Une note du *Marchalianus* Q sur Isaïe l'appelle : ἡ τῶν ἑβδομήκοντα ἔκδοσις. Le nom courant de cette version dans les manuscrits est : ἡ τῶν ο' (ou οβ') ἑρμηνεία (ou ἔκδοσις), et on la désigne ordinairement par les signes : οἱ ο' ou οβ'. Ce nom a passé dans toutes les langues, et en français on dit : *la version des Septante*, ou *les Septante*. Par ellipse, les protestants français disent souvent : *la Septante*, désignation qui n'a pas encore été admise dans le *Dictionnaire de l'Académie française*. Ce nom d'un emploi universel provient évidemment de la légende des 72 traducteurs du Pentateuque. La conjecture de Richard Simon, que ce nom lui vient, non pas des septante interprètes qui en furent les auteurs, mais des septante juges du Sanhédrin qui l'approuvèrent pour l'usage des Juifs hellénistes dans leurs synagogues ou au moins dans leurs écoles, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. II, c. II, Rotterdam, 1685, p. 191, est sans aucun fondement et contraire à toute vraisemblance. M. Trochon, *Introduction générale*, Paris, 1886, t. I, p. 365, note 5, l'a acceptée trop facilement. Si le fait avait eu lieu, le pseudo-Aristée l'eût relaté pour faire valoir la version grecque du Pentateuque.

Les critiques modernes, qui ne peuvent tenir compte de la légende des 72 traducteurs, proposent de nommer la version dite des Septante « version alexandrine »,

parce qu'elle a été faite à Alexandrie, ou au moins pour les Juifs d'Alexandrie. Cette dénomination est juste, mais elle n'a pas prévalu contre l'usage reçu, et ces critiques suivent eux-mêmes le courant et parlent avec tout le monde de la version des Septante.

III. Origine d'après la légende. — La première mention de cette légende se rencontre dans la Lettre du pseudo-Aristée à son frère Philocrate. Voir t. i, col. 963-964. Deux éditions critiques de cette Lettre ont paru récemment : Thackeray, *The Letter of Aristeas,* en appendice à *An Introduction to the Old Testament,* Cambridge, 1900, p. 501-574; Wendland, *Aristeæ ad Philocratem epistola cum cæteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis,* Leipzig, 1900. Ce dernier en avait publié une traduction allemande, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* Tubingue, 1900, t. ii, p. 4-31. M. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. iii, p. 468-470, place la composition de cette Lettre aux alentours de l'an 200 avant Jésus-Christ. Aristobule la connaissait déjà de 170 à 150. L'auteur ne sait rien de la domination des Séleucides sur la Palestine, domination qui commença en 187; il ne parle que du grand-prêtre juif et ne connaît pas les princes Machabéens à Jérusalem, il semble ignorer la persécution d'Antiochus et il présente la Judée tranquille et heureuse sous le gouvernement des Ptolémées. Cf. Ed. Herriot, *Philon le Juif,* Paris, 1898, p. 58. Wendland, dans Kautzsch, *op. cit.,* t. ii, p. 3-4, la reporte à la seconde moitié du ier siècle, de 96 à 63, plus près de 96 que de 63. Grätz la rabaissait même au début de notre ère, aux années 15-20, *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1876, p. 289, et Willrich, *Judaica,* Gœttingue, 1900, p. 111-130, après l'an 33. Ces dates semblent trop basses, car la Lettre d'Aristée manifeste une connaissance très exacte de l'époque des Ptolémées, telle que nous l'ont révélée les inscriptions et les papyrus du temps. « Chose frappante : il n'est pas un titre de cour, une institution, une loi, une magistrature, une charge, un terme technique, une formule, un tour de langue remarquable dans cette lettre, il n'est pas un témoignage d'Aristée concernant l'histoire civile de l'époque, qui ne se trouve enregistré dans les papyrus ou les inscriptions et confirmé par eux. » Lombroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides,* Turin, 1870, p. xiii. Les découvertes plus récentes n'ont pas infirmé cette conclusion et ont montré que la lettre était écrite dans le grec vulgaire alexandrin, qui est la langue des inscriptions et des papyrus. Les arguments des critiques, qui rabaissent la date d'apparition de cette Lettre, sont peu solides et n'infirment pas les précédents.

Or, cette Lettre, qui est un panégyrique de la loi juive, de la sagesse juive, du nom juif, est l'œuvre d'un Juif alexandrin, sous le couvert d'un écrivain païen, qui rend hommage au judaïsme. Officier des gardes de Ptolémée Philadelphe, très estimé du roi, Aristée est un des envoyés du prince qui, sur le conseil de Démétrius de Phalère, voulait enrichir sa bibliothèque, déjà très riche en volumes, de la traduction grecque de la législation hébraïque. Après avoir rendu à la liberté les 100 000 Juifs que son père avait ramenés captifs en Égypte, Philadelphe écrivit au grand-prêtre Éléazar pour lui faire part de son désir et lui demander des traducteurs instruits. Aristée décrit longuement la ville de Jérusalem et les cérémonies du temple. Il réussit dans son ambassade. Le grand-prêtre choisit 72 Israélites, six de chaque tribu, dont les noms sont donnés, et les envoya en Égypte avec un exemplaire de la loi juive, transcrit en lettres d'or, et des présents. Philadelphe reçut avec honneur les députés juifs. Pendant sept jours, il leur offrit de grands repas, et leur posa toute sorte de questions difficiles, auxquelles ils répondirent avec sagesse, à la grande admiration du roi. Ces fêtes terminées, les 72 envoyés furent conduits dans l'île de Pharos et placés dans un palais royal pour y accomplir dans le silence leur travail de traduction. Chaque jour, ils en faisaient une partie, qu'ils comparaient entre eux pour se mettre d'accord sur le sens à donner au texte. Au bout de 72 jours leur tâche fut terminée. La traduction tout entière fut lue aux Juifs assemblés, qui louèrent son exactitude et sa fidélité. On la lut au roi, qui admira la législation hébraïque et fit mettre la version dans sa bibliothèque. Il chargea enfin les traducteurs de présents pour eux-mêmes et pour le grand-prêtre, avant de les congédier.

Dans un fragment, conservé par Eusèbe, *Præp. evang.,* xiii, 12, t. xxi, col. 1097, de son *Explication de la loi mosaïque,* Aristobule rappelait à Ptolémée Philométor que, sous son aïeul Philadelphe, une traduction entière de la législation juive avait été faite par les soins de Démétrius de Phalère. Ce dernier renseignement prouve qu'Aristobule connaissait la Lettre d'Aristée, et il est peu vraisemblable qu'il parlait ainsi d'après une tradition indépendante du pseudo-Aristée. Philon, *De vita Mosis,* ii, 5-7, édit. Mangey, t. ii, p. 138-141, a connu le fond de cette légende, sans nommer pourtant Aristée. Il l'a toutefois modifiée en un point important. Il a prétendu que tous les traducteurs, travaillant chacun séparément, se trouvèrent d'accord non seulement pour le sens, mais encore par l'emploi d'expressions absolument identiques, comme s'ils avaient été inspirés par Dieu lui-même. Il ajoute encore qu'on célébrait chaque année, en souvenir de cet événement mémorable, une fête dans l'île de Pharos, où beaucoup de Grecs se rendaient avec les Juifs. L'historien Josèphe reproduisit presque mot pour mot une bonne partie de la Lettre d'Aristée, en résumant le tout. *Ant. jud.,* XII, 2, édit. Dindorf, t. i, p. 435. Voir aussi *Ant. jud.,* prœm., 3, p. 2; *Cont. Apion.,* ii, 4, t. ii, p. 371.

Le récit d'Aristée, connu directement ou par l'intermédiaire de Philon et de Josèphe, trouva créance parmi les chrétiens. Saint Justin en rapporte le fond, mais avec des erreurs, en faisant, par exemple, envoyer des ambassadeurs à Hérode par Ptolémée Philadelphe. *Apol.,* i, 31; *Dial. cum Tryphone,* 71, t. vi, col. 376, 641-644. L'auteur de la *Cohortatio ad Græcos* (ouvrage qu'on a attribué à saint Justin, mais qui plus probablement n'est pas de lui), 13, *ibid.,* col. 265, 268, apporte aux récits de Philon et de Josèphe cette variante, qui aura du succès : il dit que les 72 interprètes furent enfermés isolément dans des cellules distinctes, dont il a vu les vestiges dans l'île de Pharos, et que, par une influence spéciale du Saint-Esprit, leurs traductions se trouvèrent parfaitement identiques. Saint Irénée admet la même légende des cellules, *Cont. hær.,* iii, 21, n. 3, 4, t. vii, col. 949-950, ainsi que Clément d'Alexandrie, qui parle de Ptolémée Lagus. *Strom.,* i, 22, t. viii, col. 889-893. Tertullien, *Apologet.,* 18, t. i, col. 378-381, reconnait l'inspiration des Septante. Anatolius de Laodicée, dans Eusèbe, *H. E.,* vii, 32, t. xx, col. 728, met Aristobule au nombre des Septante. Eusèbe lui-même cite textuellement une bonne partie de la Lettre d'Aristée. *Præp. evangel.,* viii, 1-5, 8, 9; ix, 34, t. xxi, col. 588-597, 624-636, 757. Cf. *Chronic.,* an. 1736, *Pat. Lat.,* t. xxvii, col. 485. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.,* iv, 34, t. xxxiii, col. 497, admet le fond de la légende d'Aristée, ainsi que saint Hilaire de Poitiers, *In Psalmos,* prol., 8; Ps. ii, 2, 3; cxviii, litt. iv, 6, t. ix, col. 238, 262-264, 529, en considérant les Septante comme des interprètes très sérieux, mais laissés à leurs propres lumières. Saint Épiphane rapporte des détails nouveaux; il dit notamment que les Septante, enfermés deux à deux en 36 cellules, s'étaient partagé les 22 ou 27 livres de la Bible hébraïque,

puis, leur besogne terminée, avaient contrôlé avec l'original leur propre traduction, qui s'était trouvée absolument exacte, ce qui supposait qu'ils avaient reçu l'inspiration divine. *De mensuris et ponderibus,* 3, 6, 9-11, 17, t. XLIII, col. 241, 246, 249-256, 265; *De LXX interpretibus,* col. 373-376. Le *Dialogue de Timothée et d'Aquila,* qu'on rapporte au V[e] siècle, se rapproche beaucoup de saint Épiphane, quoiqu'il soit plus précis que lui sur les détails; comme lui, il dit que les Septante furent enfermés deux à deux en 36 cellules et il fonde leur inspiration divine sur l'accord de leur traduction. F. Conybeare, *The Dialogues of Athanasius and Zachæus and of Timothy and Aquila,* dans *Anecdota Oxoniensia,* classical series VIII, Oxford, 1898, p. 90-91. Saint Jérôme a repoussé vivement la légende des cellules séparées, n'y voyant qu'une invention mensongère : *Nescio quis primus auctor Septuaginta cellulas Alexandriæ mendacio suo extruxerit quibus divisi eadem scriptitarent, quum Aristæas, ejusdem Ptolemæi ὑπερασπιστής, et multo post tempore Josephus nihil tale retulerint : sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem. Ibi Spiritus ventura prædicit, hic eruditio et verborum copia ea quæ intelligit transfert. Præfatio in Pentateuchum,* t. XXVIII, col. 150-151. Plus tard, il reproduisit ce texte pour répondre au bruit calomnieusement répandu qu'il avait réprouvé ce sentiment. *Apologia adversus lib. Rufini,* 24, 25, t. XXIII, col. 448, 449. Il n'admettait donc pas l'inspiration des Septante, car dans sa préface au Pentateuque il ajoute : *Illi interpretati sunt ante adventum Christi, et quod nesciebant dubiis protulere sententiis.* Aussi Érasme a-t-il conjecturé avec quelque vraisemblance que, lorsque dans sa lettre à Domnatianus et à Rogatianus, il écrit qu'il n'attribue pas d'erreur aux Septante, *qui, Spiritu Sancto pleni, ea quæ vera fuerunt transtulerunt,* mais aux copistes, il parlait selon la pensée de ses correspondants plutôt que selon son sentiment personnel. *Præfatio in lib. Paral.,* t. XXIX, col. 402. Il aimait à faire ressortir les différences du texte hébreu et de la version grecque. Cf. *Epist. LVII, ad Pammach.,* 7-11, t. XXII, col. 572-578; *Comment. in Jer.,* l. V, c. XXIX, 10, 11, t. XXIV, col. 855, 856, etc. Bien qu'il sût que, suivant Aristée, Josèphe et tous les Juifs, les Septante n'avaient traduit que les cinq livres de Moïse, dont le texte (il l'avait constaté) se rapprochait le plus de l'hébreu, *Liber hebraic. quæst. in Gen.,* præf., t. XXIII, col. 936-937, il pensait cependant que leur version comprenait toute la Bible hébraïque, *Comment. in Ezech.,* l. II, VI, 12, 13, t. XXV, col. 55, et il déclarait qu'ils ont modifié la traduction du titre du Ps. IX, 1, *quoniam Ptolomeo gentili regi interpretabantur. Tractatus de Ps. IX,* dans *Anecdota Maredsolana,* Maredsous, 1897, t. III *b,* p. 26. Une fois néanmoins, il doute que la version grecque de Michée soit des Septante : *Si tamen Septuaginta est. Comment. in Mich.,* I, c. II, 9, 10, t. XXV, col. 1171. Saint Augustin admettait l'inspiration des Septante, malgré le désaccord de leur texte d'avec l'hébreu. *De Civitate Dei,* XVIII, 42, 43, t. XLI, col. 602-604. Cette inspiration résultait de la tradition des cellules, *ut fertur;* tradition qui n'était pas indigne de foi; elle n'était pourtant pas certaine, puisque Aristée disait que les traducteurs s'étaient concertés. *De doctrina christiana,* l. II, c. XV, t. XXXIV, col. 46. Ailleurs, il fonde cette inspiration sur leur admirable fidélité de traduction. *Enar. in Ps. LXXXVII,* 10, t. XXXVII, col. 1115-1116. Ébranlé par les raisons de saint Jérôme, il se borne à reconnaître aux Septante la plus grande autorité. *Epist.,* XXVIII, *ad Hieronymum,* II, 2, t. XXXIII, col. 112. Saint Chrysostome savait que Ptolémée Philadelphe a fait traduire en grec toute la Bible hébraïque, et qu'il a déposé cette version dans le temple de Sérapis. *Adversus Judæos,* I, 6, t. XLVIII, col. 851; *In Gen.,* c. I, homil. IV, 4, t. LIII, col. 42; *De prophetiarum obscuritate,* II, 2, t. LVI, col. 178. Il n'a jamais dit un mot de l'inspiration des Septante, et il reconnaissait seulement à leur œuvre l'autorité de traducteurs dignes de foi. *In Matth.,* homil. V, 2, t. LVII, col. 57. Théodore de Mopsueste, *In Soph.,* I, 4-6, t. LXVI, col. 452-453, et saint Cyrille d'Alexandrie, *Adversus Julianum,* l. I, t. LXXVI, col. 521, 524, résument les données de la Lettre d'Aristée, et par conséquent ne parlent pas de l'inspiration des Septante. Théodoret croyait à cette inspiration, *In Psalmos,* præf., t. LXXX, col. 864, comme saint Philastre de Brescia, sur la foi de la légende des cellules. *Hær.,* 142, t. XII, col. 1277-1278. Saint Isidore de Séville est du même sentiment. *Etym.,* VI, III, 5; IV, 1, 2, t. LXXXII, col. 236; *De ecclesiasticis officiis,* I, XII, 4, 5, t. LXXXIII, col. 747-748. Le pseudo-Athanase, *Synopsis Scripturæ Sacræ,* 77, t. XXVIII, col. 433, admet seulement le fond de la Lettre d'Aristée, aussi bien que Cosmas Indicopleuste, *Topographia christiana,* XII, t. LXXXVIII, col. 460. Nicétas d'Héraclée, *Catena,* t. LXIX, col. 700, est renseigné par Philon et le pseudo-Justin, il connaît les deux traditions de la réunion des Septante dans un palais et de leur isolement dans des cellules séparées. Saint Julien de Tolède, *De comprobatione ætatis sexti,* III, 16, t. XCVI, col. 576-578, suit le sentiment de saint Épiphane et de saint Augustin. Raban-Maur, *De universo,* V, 4, t. CXI, col. 121-122, ne parle des cellules distinctes que sur l'affirmation de quelques-uns (*ut quidem asserunt*). Remi de Saint-Germain, *Enarratio in Psalmos,* t. CXXXI, col. 143, et Bernon de Reichenau, *De varia psalmorum atque canticorum modulatione,* 2, t. CXLII, col. 1131-1133, rapportent les opinions divergentes de saint Augustin et de saint Jérôme. Jean Malalas, *Chronographia,* VIII, t. XCVII, col. 309, fait remonter cette version au règne de Ptolémée Lagus et dit qu'elle a été faite en 72 jours. Le *Chronicon pascale,* t. XCII, col. 425, admet les cellules séparées. Georges le Syncelle joint aux détails de la Lettre d'Aristée la mention des 36 cellules et reconnaît l'inspiration des traducteurs. *Chronographia,* édit. Dindorf, Bonn, 1829, t. I, p. 516-518. George Cedrenus, *Hist. compendium,* t. CXXI, col. 325, rapporte que cette version a été faite à l'instigation de Démétrius de Phalère et en 72 jours. Jean Zonaras, *Annal.,* IV, 16, t. CXXXIV, col. 360-364, a pris ses renseignements dans Josèphe. Hugues de Saint-Victor, *De Scripturis et scriptoribus sacris,* c. IX, t. CLXXV, col. 17; *Adnotat. elucidatoriæ in Pentateuchon,* c. I, *ibid.,* col. 31-32; *Erudit. didascaliæ,* l. IV, c. V, t. CLXXVI, col. 781, se range résolument du côté de saint Jérôme et répète sa parole que les Septante n'ont pas été plus inspirés du Saint-Esprit que Cicéron, lorsqu'il traduisait en latin des ouvrages grecs. Hugues de Saint-Cher est du même avis. *Opera omnia in universum V. et N. T.,* t. I, p. 308, 309; t. V, p. 2. Au contraire, Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale,* l. XVII, c. XL, t. II, col. 1576, admet l'inspiration des Septante. Galland, *Bibliotheca veterum Patrum,* Venise, 1788, t. II, p. 805-824, a réuni la plupart des témoignages des anciens Pères sur la version des Septante. Tous croyaient que les Septante avaient traduit la Bible hébraïque en entier, et ceux qui admettaient qu'ils avaient travaillé dans des cellules séparées, attribuaient leur accord merveilleux à l'action évidente du Saint-Esprit; aussi plaçaient-ils les interprètes alexandrins à côté des prophètes et des apôtres. Au XV[e] siècle, Denys le Chartreux réfute les arguments de saint Jérôme, que Henri de Hesse avait adoptés, et pense que l'autorité de saint Augustin est sur ce point supérieure à celle de son contradicteur. *In Genesim enarratio,* 1-3, dans *Opera omnia,* Montreuil, 1896, t. I, p. 5-12. Mais son contemporain,

Alphonse Tostat, niait l'inspiration des Septante. Au XVIe siècle, Sixte de Sienne l'admettait, *Bibliotheca sancta*, l. VIII, hær. XIII, ainsi que Ange Rocca. *Opera*, t. I, p. 276; t. II, p. 8. Le futur cardinal Sirlet, en 1546, s'appuyait sur l'autorité de Philon; mais, en 1575, Bellarmin lui exposait dans une lettre le sentiment opposé, fondé sur la comparaison critique du texte des différents livres. H. Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament*, dans les *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. XIII, fasc. 2, p. 6, note. Bellarmin avait donc changé d'avis. Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 16. Dans la préface à l'édition romaine de 1587, Pierre Morin écrivait encore des Septante : *Constat enim eos Interpretes, natione quidem Judæos, doctos vero græce, trecentis uno plus annis ante Christi adventum, cum in Egypto regnaret Ptolemæus Philadelphus, Spiritu Sancto plenos sacra Biblia interpretatos esse*, et de leur version : *nimirum quæ instinctu quodam divinitatis elaborata bono generis humani prodierit in lucem*. D'autres écrivains du même siècle et du siècle suivant ont maintenu ce sentiment, qui n'est plus reçu aujourd'hui par personne et qui n'a jamais été dans l'Église qu'une opinion particulière.

Le Talmud de Babylone, traité *Meghilla*, I, fol. 9 *a*, admet la légende des 72 cellules. Les Samaritains l'admettent aussi. Voir un extrait de la Chronique samaritaine, dans Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe*, t. I, p. 347, 348.

Jusqu'au XVIe siècle, la Lettre d'Aristée fut tenue pour authentique. Louis Vivés émit le premier des doutes dans une note sur le *De civitate Dei*, XVIII, 42, de saint Augustin, Bâle, 1522. Son sentiment finit par prédominer. Voir t. I, col. 963-964. Il n'est plus nécessaire aujourd'hui de prouver l'inauthenticité de cette Lettre. On sait depuis longtemps que Démétrius n'était plus en charge sous le règne de Ptolémée Philadelphe; il avait été banni d'Alexandrie immédiatement après la mort de Ptolémée Lagus. Voir Hemippus, cité par Diogène Laerce, V, 78, dans Müller, *Fragmenta hist. græc.*, t. III, p. 47. La victoire navale, remportée par Philadelphe sur Antigone, n'a probablement pas eu lieu. L'intervention officielle du roi et celle du grand-prêtre paraissent invraisemblables. La distinction des tribus n'existait plus depuis la captivité des Juifs à Babylone. On se demande seulement si la Lettre pseudonyme est purement fictive et constitue un roman historique, ou bien si la fiction ne contient pas quelques faits réels. Nous nous efforcerons plus loin d'en dégager le fond historique. Il n'est plus nécessaire non plus de prouver la non-inspiration des Septante. Il suffit de noter que cette inspiration n'a jamais été enseignée par l'Église. Elle a été admise par quelques Pères seulement sur la foi de la légende des cellules séparées et dans le dessein de justifier contre les Juifs qui s'appuyaient exclusivement sur la « vérité hébraïque », les passages et les leçons, propres à la traduction grecque. Saint Jérôme l'a vivement combattue et saint Chrysostome n'en a pas parlé. Les modernes la rejettent avec raison et se rangent au sentiment de saint Jérôme, suivant lequel les traducteurs grecs ont été des interprètes et non des prophètes. F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 81-84.

IV. ORIGINE D'APRÈS LES VRAISEMBLANCES HISTORIQUES. — 1° La traduction grecque de la Bible hébraïque ne s'est pas faite d'un seul coup, et les divers livres ont été traduits par divers auteurs et à des époques différentes. Les interprètes n'ont pas suivi les mêmes principes de traduction ni employé les mêmes mots grecs pour rendre les mêmes termes hébraïques. Le Ps. XVII (héb. XVIII) n'est pas traduit dans le psautier de la même manière qu'au IIe livre de Samuel, XXII. Les passages parallèles qu'on lit dans les Rois ou les Paralipomènes, dans les Rois ou Isaïe et Jérémie, dans les Psaumes et les Paralipomènes, appartiennent à des versions différentes. Le même terme a été différemment compris. Les noms divins n'ont pas été rendus de la même façon. Voir Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, 1893, p. 21, 143-145. Ainsi encore פְּלִשְׁתִּים est toujours traduit Φυλιστιείμ dans le Pentateuque et le livre de Josué, et ἀλλόφυλοι dans les autres livres. פֶּסַח est rendu par πάσχα dans tous les livres, sauf les Paralipomènes et Jérémie où il est rendu par φασέκ. אָנֹכִי est traduit par ἐγώ εἰμι dans les Juges, Ruth et les Rois et par ἐγώ seul partout ailleurs. כִּנּוֹר est rendu dix-sept fois par κινύρα, qui n'est que la forme grécisée du nom hébreu, et vingt fois par κιθάρα, une fois par ὄργανα et une autre fois par ψαλτήριον. Voir F. Vigouroux, *La Sainte Bible polyglotte*, Paris, 1903, t. IV, p. 644, note 9. נֵבֶל est rendu ordinairement par νάβλα, dix fois par ψαλτήριον, deux fois par ὀργάνον et une fois par ψαλμός. *Ibid.*, p. 645, note 5. אוּרִים est traduit δήλωσις ou δῆλοι dans le Pentateuque, mais φωτίζοντες, φωτίσων dans les livres d'Esdras. תֻּמִּים devient ἀλήθεια dans l'Exode et τέλειον dans le Ier livre d'Esdras. קָהָל est rendu συναγωγή dans les quatre premiers livres de Moïse et dans les prophètes, mais ἐκκλησία dans le Deutéronome (sauf une exception) et dans les derniers livres historiques. Beaucoup d'autres exemples ont été recueillis par Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina vulgata*, Oxford, 1705, p. 204-217. Le caractère de la traduction, dans les différents livres, est très variable, tantôt libre, tantôt littéral à l'excès et très lourd. Saint Jérôme avait déjà remarqué que celle du Pentateuque était la plus fidèle. *Liber hebraic. quæst. in Gen.*, præf., t. XXIII, col. 937. Celle des autres livres historiques, quoique moins soignée que la précédente, l'emporte cependant en exactitude sur celle des livres poétiques. Pour ceux-ci, la traduction des Proverbes est la meilleure; celle des Psaumes est trop littérale et peu poétique, quoique suffisante; celle de l'Ecclésiaste est parfois inintelligible. On y trouve σύν pour traduire אֵת. Celle de Job est très médiocre dans les parties poétiques. Les livres des prophètes n'ont pas toujours été compris, et la version est obscure. Origène et saint Jérôme avaient constaté que celle de Jérémie est fort défectueuse. Celle d'Isaïe présente les mêmes défauts. Ézéchiel et les petits prophètes sont mieux interprétés. Daniel était si mal rendu que l'Église grecque adopta la version de Théodotion pour ce livre. Voir Trochon, *Introduction générale*, t. I, p. 372-375. On n'a pas encore étudié le texte de tous les livres. Nous indiquerons plus loin les ouvrages publiés sur chacun d'eux au point de vue de la valeur critique.

2° *La version du Pentateuque.* — C'est la plus ancienne et la seule qu'Aristée, Philon, Josèphe et tous les Juifs aient attribuée aux Septante. Les critiques qui tiennent la Lettre d'Aristée pour purement fictive, n'admettent même pas qu'elle ait été faite sous le règne de Ptolémée Philadelphe. Gratz retient seulement des sources helléniques et talmudiques qu'elle a eu un Ptolémée pour promoteur, et il ne voit que Ptolémée VI Philométor (180-145 avant Jésus-Christ), qui ait témoigné un véritable intérêt aux Juifs hellénistes et au judaïsme. Aussi place-t-il la version grecque du Pentateuque sous ce roi, ami des Juifs. *Histoire des Juifs*, trad. Wogue, Paris, 1884, t. II, p. 406-407. Selon lui, Philométor en aurait chargé le Juif Aristobule. *Sinaï et Golgotha*, trad. Hess, Paris, 1867, p. 81-84. Cf. *Jewish Quarterly Review*, t. III,

p. 150-156, où Grätz prétend que la traduction du Lev., XXIII, 16, indique une différence d'opinion entre les Sadducéens et les Pharisiens sur la date de la Pâque. Voir t. IV, col. 2101. Plus généralement cependant, on la rapporte au règne de Ptolémée Philadelphe. Quelques-uns pensent qu'elle avait déjà été commencée sous Ptolémée Soter, fils de Lagus, parce que quelques Pères nomment ces rois en parlant des Septante.

Il paraît plus vraisemblable qu'elle a vu le jour sous Ptolémée Philadelphe. La Lettre d'Aristée la rattache à ce prince. Or, quels qu'aient été les embellissements de la légende, on peut reconnaître au récit d'Aristée un fond de vérité. En effet, si cette Lettre a été rédigée vers 200, cinquante ans environ après la mort de Philadelphe, elle n'aurait guère pu être reçue et se répandre si tout le contenu en était fictif et si l'époque indiquée ne répondait même pas à la réalité. La fiction sans aucun fondement historique n'aurait eu aucun succès; il fallait qu'elle gardât au moins quelque vraisemblance. Ptolémée Philadelphe aurait été mentionné dans la Lettre, parce que la version avait été réellement faite sous son règne. Le Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla,* I, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 213, qui reconnaît que la seule langue étrangère permise pour la transcription de la Loi est le grec, parce que, après examen, on a observé que le texte peut le mieux être traduit en cette langue, ajoute, p. 217-218, que les sages ont modifié pour le roi Ptolémée 13 passages bibliques : Gen., I, 1, 25, 27; II, 2; XI, 7; XVIII, 12; XLIX, 6; Exod., IV, 20; XII, 40; Lev., XI, 6; Num., XVI, 15; Deut., IV, 9; XVII, 3. La raison de ces modifications n'est indiquée que pour le 10[e] : « Au lieu du mot *lièvre* (Lev., XI, 6), dans l'énumération des animaux impurs, on dit « la bête aux courtes pattes »; car la mère du roi Ptolémée portait le nom d'Arnatha. » On pense que ce nom ressemblait assez à celui d'*arnebeth,* « lièvre », pour que le roi ait pu s'offenser de la traduction littérale. M. Wogue y a vu sans raison suffisante une allusion à Ptolémée Soter, dont la mère était femme de Lagus (λαγώς, lièvre). *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique,* Paris, 1881, p. 138-139. Les traducteurs y ont pu préférer le nom δασύπους à λαγώς par respect pour n'importe quel prince Lagide.

Il est moins sûr que le désir de Ptolémée Philadelphe d'enrichir sa bibliothèque de la traduction de la législation hébraïque ait été l'occasion de la version du Pentateuque. Ce désir lui aurait été attribué à cause de sa magnificence à accroître les collections de la bibliothèque du Musée, qu'avait fondée Ptolémée Soter. Tout en admettant la possibilité de ce désir du roi, Munk ajoutait : « Mais l'origine immédiate de la version est suffisamment motivée par les besoins religieux des Juifs d'Égypte. Quoique nous ne sachions dire de qui elle est émanée, il est certain qu'elle est l'œuvre d'un ou de plusieurs Juifs d'Égypte, d'éducation grecque. » *Palestine,* Paris, 1881, p. 487. Les Juifs, en effet, étaient fort nombreux alors en Égypte, et notamment à Alexandrie. Voir t. I, col. 353-354, 355-356. Ils avaient un temple à Léontopolis, et il leur importait de posséder dans la seule langue que la plupart connaissaient, leur loi qu'ils ne comprenaient plus en hébreu. La traduction grecque du Pentateuque a donc été faite par des Juifs alexandrins et pour les Juifs alexandrins. On eût peut-être difficilement trouvé à Jérusalem des hommes sachant assez de grec pour traduire le Pentateuque en cette langue. La version porte la marque d'une connaissance peu parfaite de l'hébreu; elle est faite dans l'idiome vulgaire, parlé à Alexandrie. On y a même relevé des mots d'origine égyptienne, tels que ἄχει, Gen., XLI, 2, 3; Jer., XIX, 7; κόνδυ, Gen., XLIV, 2; ἶβις, Lev., XI, 17; Deut., XIV, 16; βύσσος, Exod., XXV, 4; XXVI, 1; θίβις, Exod., II, 3, etc. Mais l'emploi de ces mots ne prouve rien, puisqu'ils appartenaient à la langue vulgaire, parlée même en dehors de l'Égypte. Cependant, les traducteurs de la lettre des *Purim* dans Esther et du livre de l'Ecclésiastique étaient des Juifs palestiniens; mais le dernier vivait en Égypte depuis longtemps. Certaines particularités de la traduction du Pentateuque répondent aux idées répandues dans le monde hellénique à l'époque des premiers Ptolémées. Ainsi, les traducteurs ont atténué les anthropomorphismes. Au lieu de se repentir d'avoir fait l'homme, Gen., VI, 6, Dieu pense et réfléchit qu'il l'a créé. Tandis que, dans le texte hébreu, Moïse prie Dieu de se repentir du mal qu'il voulait infliger à son peuple et que Dieu s'en repentit réellement, Exod., XXXII, 12, 14, dans la version grecque, Moïse lui demande seulement d'avoir pitié du malheur de ce peuple, et Dieu en a pitié. Au lieu de voir « la face » de Dieu, Num., XII, 8, on ne voit que sa « gloire ». On a cru remarquer que les deux récits de la création avaient été traduits en conformité avec des idées platoniciennes qu'on retrouve dans Philon. La terre était « invisible », Gen., I, 2; Dieu se reposa de toutes les œuvres qu'il avait *commencé* à faire, Gen., II, 3, etc. Trochon, *Introduction générale,* t. I, p. 372. Mais cette observation est contestable, et il est plus probable que la philosophie grecque n'a pas eu d'influence directe sur les traducteurs de la Bible. A. Loisy, *op. cit.,* p. 146-149. Cf. Freudenthal, *Are there traces of greek philosophy in the Septuagint?* dans *Jewish Quarterly Review,* 1890, t. II, p. 205-222. Plusieurs critiques modernes pensent que les auteurs de cette version n'avaient aucune mission officielle. D'abord œuvre simplement individuelle, la traduction grecque du Pentateuque a été bientôt adoptée par la communauté juive. M. Nöldeke cependant la regarde comme l'œuvre de la communauté et comme le modèle de la traduction des autres livres de l'Ancien Testament. *Histoire littéraire de l'Ancien Testament,* trad. franç., Paris, 1873, p. 359-360.

Le traité *Sopherim,* c. I, du Talmud de Babylone dit que chacun des cinq livres de Moïse aurait été traduit par un traducteur spécial, et on a remarqué que le même mot hébreu est rendu par des mots grecs différents dans plusieurs de ces livres et dans le même livre. Ainsi גֵּר, « étranger », est traduit tantôt par γειώρας, Exod., XII, 19, tantôt par προσήλυτος, Exod., XII, 48, 49; Lev., XIX, 34. הִין est simplement transcrit ἵν, Lev., XXIII, 13, mais traduit par χοῦς, Lev., XIX, 36. שַׁבָּת est traduit ἀνάπαυσις, Exod., XXIII, 12, et σάββατα, Exod., XXXI, 13, et les deux traductions sont réunies, Exod., XVI, 23; XXXI, 15; XXXV, 2; Lev., XVI, 31; XXIII, 3; XXV, 4. Cf. Grätz, *Geschichte der Juden,* t. III, p. 620. Cela prouve seulement que le traducteur, s'il n'y en a qu'un, n'avait pas de principes arrêtés d'interprétation.

Quoi qu'il en soit et à supposer que la traduction grecque du Pentateuque n'ait pas été faite sous le règne de Ptolémée Philadelphe et pour la bibliothèque de ce roi, elle remonte néanmoins au III[e] siècle. Des écrivains juifs du II[e] et du I[er] siècle s'en sont servis. On cite l'historien juif Démétrius, qui écrivait sous Ptolomée IV (222-204); cf. Schürer, t. III, p. 350; le philosophe Aristobule dans son explication de la loi mosaïque, qui n'était qu'une libre reproduction du texte du Pentateuque, et le poète juif Ézéchiel qui, à l'imitation d'Euripide, a composé en vers grecs un drame sur la sortie d'Égypte, intitulé : Ἐξαγωγή.

3° *Les autres livres.* — Nous manquons de renseignements précis sur la date de la traduction des autres livres de la Bible hébraïque. Le plus sûr nous est fourni par le prologue de la version de l'Ecclésiastique. En l'an 38 de Ptolémée Évergète, le petit-fils de Jésus, étant en Égypte, constata, après un assez long

séjour, que tous les Livres Saints de la Bible hébraïque n'étaient pas encore traduits en grec. Il laisse entendre que la loi, les prophètes et une partie au moins des autres livres, c'est-à-dire des hagiographes ou *ketûbîm*, avaient déjà passé en cette langue, puisque les étrangers mêmes peuvent devenir par leur moyen très habiles à parler et à écrire, puisque ces livres aussi présentent une très grande différence, lorsqu'on les lit dans leur propre langue. Cependant, quelques livres hébreux, qui contiennent une grande et estimable doctrine, ont été laissés sans traduction. De ce nombre était l'ouvrage de son aïeul Jésus, qu'il a pris soin de publier en grec en faveur de ceux qui veulent s'instruire et apprendre de quelle manière ils doivent régler leurs mœurs, quand ils ont résolu de mener une vie conforme à la loi du Seigneur. Ces dernières paroles nous apprennent quel mobile poussait les traducteurs israélites à donner leurs Livres Saints dans une langue étrangère. L'auteur nous apprend aussi quelles difficultés il a dû vaincre pour mener son œuvre à bonne fin, surtout relativement au choix des termes, car les mots hébreux perdent de leur force, lorsqu'ils sont traduits dans une autre langue. Il a constaté cette particularité dans la traduction de la loi, des prophètes et des autres livres, antérieure à celle qu'il a faite du livre de son grand-père. Puisque ce traducteur écrivait la 38e année, non de son âge, mais du règne d'un Ptolémée Évergète, il ne peut être question que de Ptolémée Évergète II ou Physcon (170-117) qui seul a régné plus de 38 ans, et non de Ptolémée III (247-222). Voir t. II, col. 1445; t. V, col. 851, cf. col. 856. Loin d'être superflue, comme on le prétendait, la préposition ἐπί après ἔτει est couramment employée dans les inscriptions de l'époque. Voir Deissmann, *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 255-257. La traduction grecque de l'Ecclésiastique a donc été faite en 132. Il en résulte que la version grecque de la majeure partie de la Bible hébraïque existait en 132. Les livres qui n'étaient pas encore traduits appartenaient à la série des *ketûbîm*. Or, nous possédons des renseignements sur la version de quelques-uns d'entre eux.

Eupolème, qui vivait sous Démétrius Soter (162-150) et qui écrivait en 158-157, s'est servi de la version grecque des Paralipomènes, puisqu'il a tiré de II Par., II, 2-15, la correspondance de Salomon avec Hiram, ainsi que l'a démontré Freudenthal, *Alexander Polyhistor*, 1875, p. 119. Cf. Schürer, t. III, p. 311, 353. Les deux livres d'Esdras et de Néhémie, qui ont été longtemps réunis aux Paralipomènes, ont peut-être été traduits en même temps qu'eux. L'historien Aristée, qui est antérieur à Polyhistor et qui vivait au plus tard dans la première moitié du Ier siècle, s'est servi de la version grecque du livre de Job, dont il connaît la finale inauthentique. Freudenthal, p. 139; Schürer, t. III, p. 311, 357. Selon une note du *Codex Alexandrinus*, le livre de Job aurait été traduit sur la Bible syriaque. Dans la suscription du texte grec d'Esther, XI, 1 (Vulgate), Lysimaque de Jérusalem est désigné comme le traducteur de la lettre concernant la fête de Purim, et la version aurait été apportée à Alexandrie par le prêtre Dosithée, la 4e année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre. On pense généralement que ce roi est Ptolémée Philométor (181-175), sans que ce soit absolument certain, voir col. 855, parce que quatre Ptolémées (V, VI, VII et VIII) ont eu chacun une femme du nom de Cléopâtre. Quelques critiques pensent à Ptolémée VIII et placent la traduction d'Esther à l'année 114. Willrich, *Judaica*, Gœttingue, 1900, p. 2, a même voulu y voir, quoique sans grand fondement, Ptolémée XIV (48-47). Le Psaume LXXVIII (LXXIX), 2, est cité en grec. I Mach., VIII, 17. Or, la version grecque du Ier livre des Machabées a probablement été faite au Ier siècle avant notre ère. On attribue la traduction du Psautier en grec à la première moitié du IIe siècle.

Il faut noter que la version grecque, dite des Septante, a compris, dès l'origine, les livres et les parties deutérocanoniques, dont le texte primitif était hébreu. Ainsi la version d'Esther avait les additions de cette nature, quelle qu'en soit d'ailleurs la provenance. Les fragments de Daniel sont écrits en grec dans la même langue que la version du livre protocanonique. C'est donc vraisemblablement le même interprète qui a traduit le tout vers le milieu du IIe siècle avant notre ère. A. Bludau, *De alexandrinæ interpretationis libri Daniel indole critica et hermeneutica*, Munster, 1891, p. 5; *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 8. La version de Jérémie était complétée par celle du livre de Baruch et de la Lettre de Jérémie. Il y a une allusion à cette Lettre, Baruch, VI, dans II Mach., II, 2, 3. Notre IIIe livre d'Esdras, qui est apocryphe, est le Ier de ce nom dans la Bible grecque.

Cette Bible existait dans son entier au Ier siècle avant notre ère. Elle a été utilisée dans la partie juive des Oracles sybillins. Philon, qui vivait à cette époque, se servait de la version grecque des Livres Saints, quoique L. Cohn en ait douté, *Neue Jahrbücher für das klass. Alterthum*, 1898, t. I, p. 521 sq., et il en a cité de nombreux passages. On n'a relevé dans ses œuvres aucune citation de Ruth, de l'Ecclésiaste, du Cantique, d'Esther, des Lamentations, d'Ézéchiel et de Daniel. C. F. Hornemann, *Specimen exercitationum criticarum in versionem LXX interpretum ex Philone*, Gœttingue, 1773; C. Siegfried, *Philo und der überlieferte Text der LXX*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1873, p. 217 sq., 411 sq., 522 sq.; Ryle, *Philo and Holy Scripture*, Londres, 1895, p. XXXI-XXXII. Mais ces livres existaient alors en grec : Ruth était joint aux Juges, et les Lamentations à Jérémie. De ce que Philon ne les a pas cités, on ne peut pas conclure qu'ils n'étaient pas encore traduits en grec, pas plus qu'il n'en résulte qu'ils n'étaient pas alors reconnus comme sacrés et canoniques. Les écrivains du Nouveau Testament citent souvent les livres de la Bible hébraïque d'après la version grecque, sauf Esdras, Néhémie, Esther, l'Ecclésiaste, le Cantique et quelques petits prophètes, qu'ils n'ont pas eu l'occasion de citer. Il faut en conclure que la version grecque circulait parmi les Juifs de Palestine. Voir plus loin. Josèphe a connu cette version et s'en est servi; il ne nous a malheureusement rien transmis sur son contenu ni sur son origine, en dehors de la Lettre d'Aristée. Spittler, *De usu versionis alexandrinæ apud Josephum*, Gœttingue, 1779; Scharsenberg, *De Josephi et versionis alexandrinæ consensu*, Leipzig, 1780; A. Mez, *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V-VIII der Archäologia*, Bâle, 1895. Cf. Swete, *op. cit.*, p. 369-380.

V. Langue. — Tout le monde admet que la traduction grecque de la Bible hébraïque a été faite dans le grec vulgaire ou la κοινὴ διάλεκτος, et elle apparaît à l'époque où cette langue domine dans le bassin de la Méditerranée. Nous n'aurions pas à revenir sur l'origine et les caractères de cette langue, qui ont été exposés à l'article Grec biblique, t. III, col. 315-319, si depuis la publication de cet article on n'avait émis sur sa nature, à la suite de la découverte de nombreux papyrus grecs, des considérations nouvelles, qu'il est nécessaire d'indiquer au moins sommairement ici.

On a voulu souvent faire du grec dans lequel l'Ancien Testament a été écrit un idiome particulier, qu'on qualifiait ou bien d'idiome hellénistique (grec de synagogue, disait Richard Simon; grec judaïque, a-t-

on dit depuis), ou bien de grec biblique, différencié par quelques-uns en grec des Septante et en grec du Nouveau Testament, et étendu par d'autres jusqu'au grec chrétien ou même ecclésiastique. Le grec des Septante est pour M. Viteau, t. III, col. 316, « le grec hébraïsant tel qu'on le parlait à Alexandrie au sein de la communauté juive ; » c'est le grec vulgaire d'Alexandrie avec « un énorme mélange d'hébraïsmes. » Pour M. Swete, *An Introduction to the Old Testament in greek,* p. 9, c'est le patois des rues et des marchés d'Alexandrie, coloré de sémitismes et d'hébraïsmes sur les lèvres de la colonie juive. M. Deissmann rejette à bon droit toutes ces qualifications et il ne retient que celle de *grec hellénistique. Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* 3e édit., t. VII, p. 627-639. Le grec des Septante n'est, à ses yeux, que le grec vulgaire avec ses particularités propres, à peu près sans hébraïsmes. Son argument est la ressemblance parfaite de la langue de cette version avec celle des papyrus et des inscriptions de la même époque au double point de vue phonétique et morphologique. C'est la κοινή toute pure du temps. Des mots, qui passaient pour uniquement bibliques, ont été retrouvés dans les papyrus ou les ostraka. Cf. Deissmann, *Bibelstudien,* p. 76-168; *Neue Bibelstudien,* Marbourg, 1897, p. 22-95; *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 45-95. Voir t. IV, col. 2092-2093. La syntaxe des Septante, qui n'a pas son équivalent dans les papyrus, semblerait justifier, de prime abord, l'existence d'une langue spéciale, du grec hébraïsant. Deissmann remarque que cette particularité de syntaxe provient de ce que les Septante sont une version et que leur langue est un grec de traduction de livres hébraïques. Le IVe livre des Machabées, les Épîtres de saint Paul, la Lettre d'Aristée, les écrits de Philon, toutes œuvres d'écrivains juifs, sont écrits dans le grec vulgaire, et non dans le prétendu grec hébraïsant. Le prologue de l'Ecclésiastique et celui du troisième Évangile sont en grec vulgaire sans sémitismes. Si les livres, dont ils sont la préface, ont des hébraïsmes, c'est que l'un est une traduction d'un ouvrage hébreu et que l'autre repose sur des sources hébraïques ou araméennes. Les hébraïsmes de la version des Septante ne sont pas des hébraïsmes usités dans la langue, mais des hébraïsmes exceptionnels provenant de la traduction plus ou moins littérale d'un texte hébraïque. On a donc écarté un grand nombre de sémitismes qu'on croyait retrouver dans les Septante, ce ne sont que des vulgarismes, et on conclut que cette version est un excellent monument littéraire de la κοινὴ διάλεκτος. Deissmann et Moulton sont portés à réduire au minimum le nombre des hébraïsmes; ils ne veulent voir partout que des vulgarismes. Deissmann, *Bibelstudien,* p. 61-76. Cette tendance, peut-être trop rigoureuse, a été combattue de divers côtés et pour des raisons différentes. Les uns pensent que les Juifs fort nombreux en Égypte ont exercé une forte influence sur le grec parlé et y ont introduit de véritables hébraïsmes, qui sont entrés dans la langue vivante et littéraire. Les autres croient que, dans l'œuvre même de traduction, il s'est introduit des hébraïsmes, provenant non pas de la traduction d'un original hébraïque, mais faisant réellement partie de la langue des traducteurs. Il faudrait donc reconnaître de réels hébraïsmes dans la version des Septante, qui ne serait pas un monument de la κοινὴ διάλεκτος aussi pur que le grec des papyrus. Cf. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament,* Paris, 1908, p. 321-334; J. Psichari, *Essai sur le grec de la Septante,* dans la *Revue des études juives,* avril 1908, p. 161-208. Cependant, G. Schmidt, *De Flavii Josephi elocutione observationes criticæ,* dans Fleck, *Jahrbücher Suppl.,* t. XX (1894), p. 514 sq., n'a trouvé en Josèphe, qui a traduit ses œuvres de l'hébreu en grec, qu'un unique hébraïsme, l'emploi de προστίθεσθαι pour rendre יסף. Quoi qu'il en soit, le nombre de ce qu'on croyait être des hébraïsmes dans la Bible grecque, doit être beaucoup réduit.

VI. Histoire du texte. — 1° *Diffusion chez les Juifs et les chrétiens.* — Bien que la traduction grecque de chacun des livres de la Bible hébraïque, sauf peut-être celle du Pentateuque, ait été une entreprise privée, comme cela est évident pour l'Ecclésiastique, cependant les différents livres, traduits en grec, ne tardèrent pas à être groupés et à prendre un caractère officiel parmi les Juifs de langue grecque. Il y eut donc bientôt une Bible grecque à l'usage des Juifs hellénistes. Philon, rapportant l'origine légendaire de la version du Pentateuque, insiste beaucoup sur sa conformité avec le texte hébreu. « Lorsque des Hébreux qui ont appris le grec ou des Grecs qui ont appris l'hébreu lisent les deux textes, dit-il, *De vita Mosis,* II, Paris, 1640, p. 658 sq., ils admirent ces deux éditions et les vénèrent comme deux sœurs, ou plutôt comme une seule personne. » Il ajoute que, chaque année, les Juifs faisaient une fête joyeuse dans l'île de Pharos en commémoration de la traduction du Pentateuque par les Septante. Il s'est servi lui-même, nous l'avons déjà dit, non seulement de la version grecque des cinq livres de Moïse, mais aussi de celle de la plupart des autres livres de l'Ancien Testament. Tous les Juifs héllénistes s'en servaient pareillement, et nous avons cité les écrivains qui ont utilisé le texte grec de différents livres.

Cette version a été aussi connue et employée par des Juifs palestiniens. Les écrivains inspirés du Nouveau Testament, qui étaient des Juifs de Palestine, l'ont citée, en écrivant dans le monde gréco-romain. Plus tard, Josèphe, qui est un palestinien, croit au récit d'Aristée, sur l'origine du Pentateuque grec, et se sert de toute la Bible grecque. Mais Josèphe a hellénisé, et l'usage qu'il fait de la version grecque ne prouve pas absolument un usage semblable de la part des Juifs de Palestine. On a prétendu que le texte grec avait été lu officiellement dans les synagogues de ce pays. On s'est appuyé sur un passage du Talmud de Jérusalem, traité *Sota,* VII, 1, trad. Schwab, Paris, 1885, t. VII, p. 297, mais il ne s'agit que de la récitation du *Schema,* faite en grec, ἑλληνιστὶ, à la synagogue de Césarée. D'ailleurs, on y rappelle qu'à la fête de Purim il est permis aux seuls particuliers qui ne savent pas l'hébreu, de lire le livre d'Esther en toute langue étrangère. Cf. traité *Meghilla,* II, 1, t. VI, p. 228. L'Épître aux Hébreux, qui est adressée à l'Église de Jérusalem et qui cite l'Ancien Testament grec, montre que la version des Septante était reconnue en Palestine, au moins parmi les Juifs palestiniens qui parlaient grec. La légende d'Aristée a été reçue en Palestine, et les rabbins ont reconnu plus tard que les Livres Saints pouvaient être traduits en grec. Les Juifs palestiniens n'avaient pas de motif de rejeter la version des Septante, tant qu'elle ne fut pas employée par l'Église chrétienne. Ils la tenaient donc en estime, bien qu'elle n'eût chez eux aucun caractère officiel.

En tous cas, il est certain que les Juifs héllénistes lisaient partout la traduction grecque des Livres Saints. L'exemple de saint Paul suffirait à le montrer. Kautzsch, *De V. T. locis a Paulo apostolo allegatis,* Leipzig, 1869; Monnet, *Les citations de l'A. T. dans les Épîtres de S. Paul,* Lausanne, 1874; Vollmer, *Die alttest. Citate bei Paulus,* Fribourg-en-Brisgau, 1895; F. Prat, *La théologie de saint Paul,* Paris, 1908, p. 35-44. Saint Justin affirme cet emploi même dans les synagogues, *Apol.,* I, 31; *Dial. cum Tryphone,* 72, t. VI, col. 376, 645, aussi bien que l'auteur de la *Cohortatio ad Græcos,* 13, *ibid.,* col. 268, et que Tertullien, *Apologet.,* 18, t. I, col. 381 : *Judæi,* dit ce dernier, *palam lectitant.* Des mains des Juifs hellénistes, la

Bible des Septante passa tout naturellement à celles des apôtres et des premiers missionnaires de l'Évangile. C'est à elle que sont empruntées la plupart des citations de l'Ancien Testament qui sont faites dans le Nouveau. L. Cappel, *Quæstio de locis parallelis V. et N. T.*, appendice de la *Critica sacra*, 1650; Surenhusius, *Loca ex V. in N. T. allegata*, Amsterdam, 1713; Rœpe, *De V. T. locorum in apost. libris allegatione*, 1827; Tholuck, *Das Alte Testament im N. T.*, 1836; 3e édit., Hambourg, 1849; Böhl, *Die alttestamentlichen Citate im N. T.*, Vienne, 1876; Toy, *Quotations in the New Testament*, New-York, 1884; Clemen, *Der Gebrauch des A. T. in den neutest. Schriften*, Gütersloh, 1895; Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 381-405; Hühn, *Die alttestamentl. Citate und Reminiscenzen im N. T.*, Tubingue, 1900; Dittmar, *Vetus Testamentum in Novo*, Gœttingue, 1903. Elle fut lue dans les communautés chrétiennes de langue grecque et elle devint l'Ancien Testament de l'Église. Sur les citations des Septante chez les premiers Pères de l'Église, voir Swete, *op. cit.*, p. 406-432. Plusieurs Pères crurent à son inspiration, et ils faisaient valoir cette croyance, commune aux Juifs et à eux, dans la polémique avec les Juifs qui repoussaient les interprétations chrétiennes des prophéties en s'appuyant sur le texte hébreu. Voir S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 68, 71, 84, t. VI, col. 632, 644, 674; S. Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, n. 1, t. VIII, col. 946. Parce qu'elle était en crédit parmi les chrétiens, la Bible des Septante tomba en défaveur chez les Juifs. La controverse entre les Juifs et les chrétiens attira l'attention des premiers sur un texte que leurs adversaires leur opposaient victorieusement. Ils remarquèrent ses imperfections et les différences qu'il présentait comparativement au texte hébreu. Quelques-uns entreprirent des traductions plus littérales, nommément Aquila et Théodotion, les Juifs citèrent leur texte aux chrétiens, qui interprétaient les Septante au sens messianique. Saint Justin, *Dial. cum Tryphone*, 71, t. VI, col. 644, et saint Irénée. *Cont. hær.*, III, 21, t. VII, col. 946, le constatent. Voir t. I, col. 811, 812. Certains rabbins en vinrent même à dire que les ténèbres couvrirent le monde pendant trois jours lorsque les Septante firent leur version sous le roi Ptolémée, *Megilla Taanith*, Bâle, 1518, f. 50, et que le jour où les cinq traducteurs écrivirent la Loi en grec pour ce prince fut pour Israël un jour aussi néfaste que le jour où fut fabriqué le veau d'or. Talmud de Babylone, traité *Sopherim*, c. I.

La diffusion de la version grecque chez les juifs hellénistes et chez les chrétiens ne fut pas favorable à la pureté du texte. Les citations, faites par Philon et par Josèphe, présentent déjà des variantes. Comme il arrive pour tous les textes fréquemment copiés, la transmission de l'Ancien Testament grec introduisit dans les copies des altérations involontaires, et probablement même des corrections, faites à dessein par des lecteurs qui comparaient le grec à l'hébreu, soit en recourant directement à l'original, soit par l'intermédiaire des versions plus littérales d'Aquila, de Théodotion et de Symmaque. On cherchait à rapprocher le plus possible le grec de l'hébreu ou à rendre clairs les passages obscurs. C'est à ces causes qu'il faut sans doute rapporter l'existence de doubles leçons de certains passages des Septante avant Origène. Les chrétiens, d'autre part, pour des raisons analogues, on fait subir au texte des modifications. Ils ont abandonné, au moins à partir de saint Irénée, la version de Daniel pour celle qui est attribuée à Théodotion. Bien plus, des citations antérieures du texte de Daniel, qui se rapprochent plus de Théodotion que des Septante, si elles n'ont pas été corrigées plus tard par les copistes, ce qui paraît impossible en nombre de cas, proviennent plutôt d'une version antérieure de Daniel, que Théodotion n'aurait que retouchée. Cf. A. Bludau, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 8-19; Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, p. 47-49. On a donc pu parler avec beaucoup de vraisemblance d'une Bible grecque de Théodotion, antérieure à Théodotion. Voir Théodotion. Les exemplaires dont se servaient les anciens Pères, étaient déjà défectueux, et l'usage augmenta les fautes. Montfaucon, *Hexaplorum quæ supersunt*, *Pat. gr.*, t. XV, col. 65-68; Grabe, *De vitiis LXX interpretibus ante Origenis ævum illatis*, Oxford, 1710. Aussi on sentit à la longue la nécessité de corriger un texte si altéré et de le ramener le plus possible à sa pureté première. C'est pourquoi divers essais de correction furent tentés.

2° *Corrections critiques d'Origène, de Lucien et d'Hésychius.* — 1. *Recension d'Origène.* — C'est pour corriger le texte des Septante altéré dans les manuscrits, et le rapprocher le plus possible du texte hébreu, comme il l'a déclaré lui-même, *Epist. ad Africanum*, 5, t. XI, col. 60; *In Matth.*, tom. XV, 14, t. XIII, col. 1293, qu'Origène entreprit l'œuvre gigantesque des Hexaples. Voir t. III, col. 689-701. Dans la cinquième colonne, réservée à la version des Septante, il ne s'est pas borné à reproduire le texte purement et simplement d'après les meilleurs manuscrits du temps, il y a marqué d'obèles ce que ce texte avait en plus que l'hébreu, et il y a ajouté les leçons qu'avait en plus le texte original lui-même, en empruntant la traduction grecque à la version de Théodotion, qui était la meilleure. Mais pour qu'on distinguât ces additions, il les avait fait précéder d'un astérisque et suivre d'un métobèle. « de façon qu'on puisse les négliger, si l'on veut, et que, si l'on s'en trouve choqué, on soit libre de les accepter ou non. » Il adopta, parmi les variantes des manuscrits grecs, celles qui se rapprochaient le plus de l'hébreu. Il avait fait aussi des transpositions de texte, lorsque l'ordre des Septante n'était pas le même que celui de l'hébreu. Il avait adopté l'ordre du texte original, suivi par les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Il avait donc voulu donner une édition des Septante aussi conforme que possible au texte hébreu, dont il disposait, tout en gardant le texte entier de la version grecque. Des signes critiques, empruntés aux grammairiens d'Alexandrie, indiquaient les différences de l'hébreu et du grec. Au fond, selon le mot de saint Jérôme, *Præfatio in Par.*, t. XXVIII, col. 1325, Origène a eu l'audace de mêler les leçons de Théodotion, représentant le texte hébreu, aux leçons des Septante. Son travail altérait le texte grec, et préparait pour l'avenir, en raison des modifications des signes critiques, des altérations plus grandes encore.

La recension hexaplaire des Septante ne se répandit qu'à la fin du IIIe siècle. Le martyr Pamphile et Eusèbe, évêque de Césarée, firent copier la cinquième colonne des Hexaples qui contenait le texte des Septante avec les signes critiques. Ils y joignirent des notes ou scolies, qu'ils empruntaient aux Hexaples et dont quelques-unes ont été reproduites dans des manuscrits postérieurs. Ces copies furent reçues dans les églises de Palestine, au témoignage de saint Jérôme. *Ibid.* Elles y étaient lues à la fin du IVe siècle. Elles constituèrent une recension des Septante, qu'on appelle *hexaplaire*, pour la distinguer du texte antérieurement reçu, dit la κοινή, l'édition *vulgate* ou *anté-hexaplaire*. Les témoins de cette recension se trouvent dans les citations bibliques faites par les écrivains ecclésiastiques de Palestine, notamment Eusèbe de Césarée et Procope de Gaza, cf. E. Lindl, *Die Oktateuchcatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung*, Munich, 1903, dans les manuscrits grecs où sont reproduits les asté-

ristiques et les obéles (onciaux : le *Sarravianus G,* pour l'Octateuque, et le *Marchalianus Q,* pour les prophètes; cursifs: le *Barberinus,* pour les prophètes (Holmes 86), et le *Chisianus* (Holmes 88), pour les grands prophétes, dans la version syro-hexaplaire, de Paul de Tella, calquée sur le texte d'Origène, enfin dans les citations latines des Septante que saint Jérôme a faites dans ses commentaires et dans ses travaux sur Job et le Psautier de l'ancienne Italique. Voir *Vetus Testamentum græce codicis Sarraviani Colbertini quæ supersunt in bibliothecis Leidensi Parisiensi Petropolitana,* reproduits par la phototypie avec une préface de H. Omont, in-f°, Leyde, 1897; *Prophetarum codex græcus Vaticanus 2125,* reproduit par héliotypie sous la direction du P. J. Cozza-Luzi, et avec une introduction de Mgr Ceriani, *De codice Macchaliano* (publiée séparément), Rome, 1890. Cf. O. Frocksch, *Studien zur Geschichte der Septuaginta, I. Die Propheten,* Leipzig, 1910.

2. *Recension de Lucien.* — Du temps de saint Jérôme, elle était usitée à Constantinople et à Antioche. Voir t. IV, col. 403-407. Voir aussi E. Hautsch, *Der Luciantext des Ockateuch,* Berlin, 1910.

3. *Recension d'Hésychius.* — A la même époque, elle était reçue à Alexandrie et en Égypte. Voir t. III, col. 665-667.

3° *Manuscrits.* — Des notions générales sur les manuscrits des Septante ont été données, t. IV, col. 679-682. Les principaux ont été déjà ou seront décrits dans des articles spéciaux. Pour les papyrus, voir t. IV, col. 2087-2088. Cf. G. Brady, *Les papyrus des Septante,* dans la *Revue de philologie,* oct. 1909, p. 255-264. Sur l'*Alexandrinus,* voir t. I, col. 363-364 ; l'*Ephræmiticus,* t. II, col. 1872; le *Coislianus,* col. 829-830; le *Cottonianus,* col. 1058; le *Marchalianus,* t. IV, col. 745-746; le *Petropolitanus,* t. V, col. 174. Voir SINAITICUS, VATICANUS.

4° *Éditions.* — I. *Éditions complètes.* — *a)* L'édition *princeps* est celle de la Polyglotte de Complute ou d'Alcala. Voir t. V, col. 516-517.

b) L'édition *aldine,* bien qu'imprimée après la précédente, parut avant elle. Commencée par Alde Manuce, elle fut achevée, après la mort de ce dernier (1515), par son beau-pére André Asolanus et parut à Venise au mois de février 1518 (nouveau style, 1519), en 3 in-f°. L'éditeur, dans la dédicace au cardinal Ægidius, dit avoir collectionné beaucoup de manuscrits très anciens, avec le concours d'hommes très instruits. On ne sait pas au juste quels sont ces manuscrits. Il est vraisemblable qu'on a consulté le manuscrit de Bessarion conservé à la bibliothèque Saint-Marc de Venise (Holmes 68), et deux autres manuscrits (II et III) de la même bibliothèque (Holmes 29 et 121). Le texte se rapproche de l'édition de Rome plus que celle de Complute. L'édition aldine a été plusieurs fois réimprimée : par Jean Lonicer, Strasbourg, 1526-1528; avec une préface de Mélanchthon, Bâle, 1545; par H. Guntius, Bâle, 1550, 1582; par Draconites, *Biblia Pentapla,* Wittenberg, 1562-1565; par F. du Jon (Junius) ou F. Sylburg, Francfort, 1597 ; par N. Glycas, Venise, 1687.

c) L'édition la plus importante est celle qui fut préparée à Rome et publiée par l'autorité du pape Sixte V, en 1587. Le 17 mars 1546, on avait proposé au concile de Trente, en congrégation générale, les remèdes à apporter aux abus signalés relativement à l'Écriture sainte. Or, au second abus, qui était la corruption des manuscrits, on devait obvier, en dehors de la correction de la Vulgate latine, *curando etiam ut unum codicem græcum, unumque hebræum, quod fieri potest, correctum habeat Ecclesia sancta Dei.* A la congrégation générale du Ier avril, le cardinal Polus demanda que le concile approuvât un texte hébreu et un texte grec, *ut omnibus Ecclesiis consulatur.* Quand on passa aux votes, la plupart des Pères exclurent la correction des textes hébreu et grec et ne votèrent qu'une édition corrigée de la Vulgate. A. Theiner, *Acta authentica SS. œcumenici concilii Tridentini,* Agram (1874), t. I, p. 65, 83. L'idée du cardinal Polus devait cependant être réalisée au moins pour le texte grec de l'Ancien Testament. On ne s'occupa que de la Vulgate jusqu'au pontificat de Grégoire XIII. En 1578, le cardinal de Montalte, qui devait être bientôt après le pape Sixte V, suggéra à son prédécesseur le projet d'éditer la Bible des Septante. Une commission comptant Pierre Morin, Antoine Agellius, Emmanuel Sa, Flaminius Nobilius, fut nommée sur les conseils du cardinal Sirlet, et eut pour président le cardinal Carafa, préfet de la bibliothèque Vaticane. Celui-ci fit rechercher les manuscrits des plus célèbres bibliothèques de l'Italie et en relever les variantes. Ces variantes, comparées avec le *Vaticanus B,* permirent de constater que son texte, d'accord d'ailleurs avec les citations bibliques des anciens écrivains ecclésiastiques (voir les manuscrits *1232, 1244* du fonds grec à la Vaticane), était le meilleur texte des Septante. On résolut donc de l'éditer, sinon mot à mot, du moins après l'avoir complété et corrigé, en l'accompagnant de notes. Deux autres manuscrits, au témoignage de Pierre Morin, furent utilisés : un oncial, provenant de Venise et ayant appartenu à la bibliothèque du cardinal Bessarion; un autre, venu de la Grande-Grèce et appartenant alors au cardinal Carafa. Ce dernier a passé à la bibliothèque Vaticane avec tous les manuscrits de Carafa; il est conservé sous le n° 1238. Cf. *Bulletin critique,* 1889, t. X, p. 113-114. On disposa encore des collations tirées de deux manuscrits de la bibliothèque des Médicis à Florence (*Mediceus,* X, 8, sur les prophètes; V, 38, sur le Pentateuque). Elles sont conservées au Vatican, fonds grec, *1242, 1244, 1241,* t. II. Les premiers manuscrits servirent à combler les lacunes du *Vaticanus B* et à corriger les fautes du copiste et les passages suspects d'erreur; on ne tint pas compte des corrections manuscrites faites par d'autres mains que la première. Selon Nestle, *Septuagintastudien,* I, p. 9 ; II, p. 12, les 46 premiers chapitres de la Genèse auraient été suppléés d'après le *Chisianus R,* VI, 38 (Holmes 19). Des notes tirées des manuscrits et de leurs scholies, indiquaient les principales variantes anciennes, ou justifiaient les leçons adoptées, ou expliquaient les passages obscurs. Les livres étaient disposés dans l'ordre même du *Vaticanus B;* on y avait introduit cependant la division moderne des chapitres, mais non celle des versets.

Le cardinal de Montalte put sanctionner de l'autorité pontificale, dont il était revêtu sous le nom de Sixte V, l'édition des Septante dont il avait suggéré le dessein, huit ans plus tôt à Grégoire XIII. Le 8 octobre 1586, en la seconde année de son pontificat, il publiait ce décret : *Cupientes, quantum in nobis est, commissi nobis gregis saluti quacumque ratione ac via prospicere, ad pastoralem nostram curam pertinere vehementer arbitramur Sacræ Scripturæ libros, quibus salutaris doctrina continetur, ab omnibus maculis expurgatos integros purosque pervulgari.* Après avoir résumé les phases principales de l'exécution de cette édition, il concluait : *Volumus et sancimus ad Dei gloriam et Ecclesiæ utilitatem, ut Vetus Græcum Testamentum juxta Septuaginta ita recognitum et expolitum ab omnibus recipiatur ac retineatur, quo potissimum ad Latinæ vulgatæ editionis et veterum sanctorum Patrum intelligentiam utantur. Prohibentes ne quis de hac nova Græca editione audeat in posterum vel addendo vel demendo quicquam immutare. Si quis autem aliter fecerit quam hac nostra sanctione comprehensum est, noverit se in Dei omnipotentis beatorumque apostolorum Petri et Pauli indignationem incursurum.* L'édition romaine des Septante, sans avoir l'authenticité doctrinale que le concile de Trente a reconnue à la Vulgate latine, est donc officielle et elle a été officiellement présentée au monde catholique par

Sixte V. Pie IX et Léon XIII ont approuvé de nouvelles éditions du *Vaticanus B;* ils ne les ont pas présentées comme devant servir à l'usage des catholiques comme Sixte V l'a fait pour l'édition de 1586.

L'impression fut achevée en 1586, et cette date est inscrite au frontispice de l'édition. Celle-ci ne fut mise en circulation que l'année suivante. Le bref du pape, accordant privilège pour dix ans au libraire Georges Ferrario, est daté du 9 mai 1587. A la suite des documents que nous avons analysés, vient le texte grec, qui remplit 783 pages in-folio, à deux colonnes, avec deux pages d'additions et de corrections. Le texte du *Vaticanus* n'est pas reproduit aussi fidèlement que le dit Pierre Morin dans la préface; il a été corrigé en un assez grand nombre de passages. Les éditeurs romains ne se proposaient pas de faire une édition critique, comme on l'entend aujourd'hui. Comme ils avaient à la base de leur travail un excellent manuscrit, ils ont donné des Septante l'édition qui, sans comparaison, est la meilleure de toutes celles qui l'ont précédée et suivie jusqu'au milieu du XIXe siècle. Elle est devenue le *textus receptus* de l'Ancien Testament grec.

Elle a été souvent rééditée, par le P. Jean Morin, Paris, 1628, 1641; par R. Daniel, in-4° et in-8°, Londres, 1653; Cambridge, 1653; par B. Walton, dans la Polyglotte de Londres, 1657, voir t. V, col. 522-523; dans une édition faite à Cambridge, 1665; par J. Leusden, Amsterdam, 1683; à Leipzig, 1697 (avec des prolégomènes de Frick); par L. Bos, Francfort, 1709; par J. Mill, Amsterdam, 1725; par C. Reineccius, Leipzig, 1730; à Halle, 1759-1762 (avec une préface de J. G. Kirchner); par Holmes et Pearsons, Oxford, 1798-1827; à Oxford, 1817 (avec une introduction de J. G. Carpzow); par F. Valpy, Londres, 1819; dans la Polyglotte de Bagster, Londres, 1821, 1826, 1831, 1851, 1869, 1878; à Venise, 1822; à Glasgow et à Londres, 1827, 1831; par L. Van Ess, Leipzig, 1824, 1835, 1855, 1868, 1879, 1887; à Londres, 1837; par l'abbé Jager, Paris, 1839, 1840, 1848, 1855, 1878, 1882; à Oxford, 1848, 1875; par Tischendorf, Leipzig, 1850, 1856, 1860, 1869, 1875, 1880. Beaucoup des premières éditions sont plus défectueuses que l'édition romaine, parce qu'on n'a pas tenu compte des *errata*. Celles de Tischendorf, au contraire, ont été revues sur le *Vaticanus B*, dont elles sont des éditions critiques plutôt que des rééditions de la Bible grecque de Sixte V. Cf. E. Nestle, *Septuagintastudien*, I, 1886; II, 1896; P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux*, Paris, 1890, p. 82-94.

d) Édition de Grabe. — Jean-Ernest Grabe prépara une édition des Septante d'après le *codex Alexandrinus,* qui se trouvait déjà à Londres, maintenant au British Museum. Elle forma 4 volumes in-fol., dont Grabe publia lui-même à Oxford le Ier, qui contient l'Octateuque (1707), et le IVe, comprenant les livres poétiques (1709). Après sa mort (1712), deux de ses amis, F. Loe et W. Wigan, publièrent les deux autres: le IIe, contenant les livres historiques (1719), et le IIIe, les prophètes (1720). L'éditeur reproduit assez exactement le texte du manuscrit, sauf pour l'orthographe qui est partout corrigée ainsi que les fautes de copiste. Il adopte les corrections exécutées sur le manuscrit, quand elles lui paraissent fondées, sans indiquer les leçons primitives. Il s'est, en outre, assez souvent écarté de son texte, sans aucune explication. Les lacunes du manuscrit étaient comblées par des emprunts, faits aux éditions précédentes de Rome ou de Complute; un caractère particulier signalait les compléments. Afin de reproduire aussi fidèlement que possible le texte hexaplaire, Grabe, pour imiter Origène, marquait d'un astérisque les passages qu'il supposait avoir été ajoutés d'après Théodotion, et d'un obèle ceux qui manquaient dans l'hébreu. L'édition donne donc finalement un texte éclectique et mélangé plutôt qu'elle n'est la reproduction soignée de l'*Alexandrinus*. D'importants prolégomènes, en tête de chaque volume, indiquent la méthode suivie et les principes critiques de l'éditeur. L'édition a été reproduite par Breitinger, 4 in-4°, Zurich, 1730-1732, par Reineccius, dans *Biblia sacra quadrilinguia,* Leipzig, 1750-1751 et dans la Bible grecque, imprimée à Moscou en 1821, par ordre du Saint-Synode. Enfin, Field l'a prise pour base de son *Vetus Testamentum græce juxta LXX interpretes,* Oxford, 1859. Il en a revu le texte non seulement sur l'*Alexandrinus,* mais aussi d'après d'autres manuscrits, en sorte que l'édition contient un texte mélangé arbitrairement de leçons d'origine différente.

e) Édition de Holmes et de Pearsons. — Elle reproduit l'édition sixtine, mais on y a joint en notes les variantes de 207 manuscrits, des éditions antérieures, des citations des Pères et des versions anciennes, qui dérivent des Septante. La préparation de cette œuvre immense fut commencée en 1788 par Robert Holmes, professeur à Oxford. Ses notes recueillies de 1789 à 1805, forment 164 volumes, mss. *16455-16617* de la bibliothèque Bodléenne. La Genèse parut à part en 1798, et la même année, le tome Ier, contenant le Pentateuque entier sous le titre général : *Vetus Testamentum græcum cum variis lectionibus.* Après la mort de Holmes (12 novembre 1805), J. Pearsons édita la suite : t. II, Josué-II Par., 1810; t. III, II Esd.-Cantique, 1823; t. IV, les prophètes, 1827; t. V, I Esd., III Mach., 1827, avec la liste des manuscrits collationnés. Tous ces matériaux ne sont guère utilisables, parce que les collations ont été faites avec peu de soin et que leur classement est fort défectueux.

f) Édition de Tischendorf. — Tischendorf se proposait de publier une édition manuelle des Septante, sur un plan aussi simple que judicieux. Il a pris le texte de l'édition romaine, mais en le revisant et en corrigeant les fautes nombreuses, laissées ou introduites dans les rééditions successives. Il y a joint les variantes de l'*Alexandrinus,* de l'*Ephræmiticus* et du *Friderico-Augustanus* (partie du *Sinaiticus,* éditée en 1846). L'ouvrage parut à Leipzig en 1850, sous le titre: *Vetus Testamentum græce juxta LXX interpretes,* en 2 in-8°. Une seconde édition, munie d'une longue introduction et augmentée du Daniel des Septante d'après l'édition de 1772, parut en 1856. Deux rééditions suivirent en 1860 et 1869, contenant les variantes du *Sinaiticus* entier et des modifications d'après l'édition du *Vaticanus* par le cardinal Mai. La 5e édition fut publiée en 1875 après la mort de l'auteur. M. Nestle a revisé la 6e, en 1880, et la 7e, en 1887, en y ajoutant un *Supplementum,* édité aussi à part, comparant les divers manuscrits entre eux.

g) Édition de Swete. — En 1883, M. Swete fut chargé, sous la direction d'un comité de savants anglais, de préparer une nouvelle édition des Septante d'après un plan esquissé en 1875 par Scrivener. Elle devait être fondée sur le texte du *Vaticanus* complété, et reproduire les variantes des principaux manuscrits onciaux. Elle parut en 4 in-12 à Cambridge, de 1887 à 1894: *The Old Testament in Greek according to the Septuagint.* Une seconde édition revisée a été commencée en 1895 et terminée en 1900. L'*apparatus criticus* est plus développé que celui de la première; il contient les variantes de tous les manuscrits onciaux, d'un nombre considérable de cursifs, choisis parmi différents types de texte, de l'ancienne Italique, des versions copte, syro-hexaplaire et arménienne, des citations de Josèphe, de Philon et de beaucoup de Pères. Cf. E. Nestle, *Septuagintastudien,* V, Stuttgart, 1907.

MM. Brooke et Mac Lean ont commencé la publication d'une grande édition des Septante, dont le titre est : *The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus* (complété par les autres manuscrits

onciaux et accompagné de nombreuses variantes). Du tome I : *The Octateuch,* il n'a encore paru que *Genesis,* in-4°, Cambridge, 1906.

2. *Éditions partielles.* — Nous suivrons l'ordre des livres de la Bible plutôt que l'ordre des temps. — *Genèse.* — G. A. Schumann, *Pentateuchus hebraice et græce,* 1829, t. I (comprenant la Genèse seule); P. de Lagarde, *Genesis græce e fide editionis Sixtinæ addita Scripturæ discrepantia e libris manu scriptis a se collatis et editionibus Complutensi ac Aldina adcuratissime enotate,* Leipzig, 1868 (les manuscrits collationnés sont les onciaux ADEFGS et les cursifs 29, 31, 44, 122, 130, 135). — *Deutéronome.* — C. L. F. Hamann, *Canticum Moysi ex Psalterio quadriplici... manu scripto quod Bambergæ asservatur,* Iéna, 1874. — *Josué.* — A. Masius (Maes), *Josuæ imperatoris historiæ,* Anvers, 1574 (avec les leçons du manuscrit syro-hexaplaire de la bibliothèque Ambrosienne de Milan). — *Juges.* — J. Ussérius (Ussher), *Syntagma,* 1655, dans *Works,* t. VII (sur deux colonnes parallèles, les textes du *Vaticanus* et de l'*Alexandrinus); O.* F. Fritzsche, *Liber Judicum secundum LXX interpretes,* Zurich, 1867; P. de Lagarde, *Septuaginta-Studien,* 1891, t. I (texte des c. I-V, d'après le *Vaticanus* et l'*Alexandrinus*); A. E. Brooke et N. Mac Lean, *The Book of Judges in Greek, according to the text of Codex Alexandrinus,* Cambridge, 1891. — *Ruth.* — Drusius, 1586, 1632; L. Bos, *Ruth ex versione LXX interpretum secundum exemplar Vaticanum,* Iéna, 1788; O. F. Fritzsche, Ῥοὺθ κατὰ τοὺς Ο', Zurich, 1867. — *Psaumes.* — Éditions du Psautier grec, Milan, 1481; Venise, 1486; Venise, avant 1498 (Alde Manuce); Pellicanus, *Hieronymi opera,* Bâle, 1516, t. VIII; Justinianus, *Octaplum Psalterium,* Gênes, 1516; J. Potken, *Psalterium in IV linguis,* Cologne, 1518; autres éditions, 1524, 1530 (*Psalterium sextuplex*), 1533, 1541, 1543, 1549, 1557, 1559, 1571, 1584, 1602, 1618, 1627, 1632, 1643, 1678 (de l'*Alexandrinus*), 1737, 1740 (par Bianchini, texte du *Veronensis*), 1757, 1825, 1852, 1857, 1879 (en quatre langues, par E. Nestle), 1880; Lagarde, *Novæ psalterii græci editionis specimen,* 1887; Swete, *The Psalms in Greek according to the LXX with the Canticles,* 1889, 1896; Lagarde, *Psalterii græci quinquagena prima,* 1892. — *Job.* — Patrick Young, *Catena of Nicetas,* 1637; Franeker, 1663. — *Esther.* — J. Ussher, *Syntagma,* 1655, dans *Works,* t. VII (deux textes, dont l'un est le texte hexaplaire d'après le manuscrit d'Arundel, Holmes 93); 2ᵉ édit., Leipzig, 1695; O. F. Fritzsche, Ἐσθήρ, Zurich, 1848 (deux textes); les parties deutérocanoniques ont été publiées par lui dans *Libri apocryphi V. T. græci,* Leipzig, 1871. — *Osée.* — J. Philippeaux, Paris, 1636 (les c. I-IV du *Marchalianus*); D. Parens, *Hoseas commentariis illustratus,* Heidelberg, 1605. — *Amos.* — Vater, Halle, 1810. — *Jonas.* — S. Münster, 1524, 1543. — *Isaïe.* — S. Münster, 1540 (hébreu, grec et latin); J. Curter, *Procopii commentarii in Iesaiam,* Paris, 1580 (texte du *Marchalianus*). — *Jérémie.* — S. Münster, 1540; G. L. Spohn, *Jeremias vates e versione Judæorum alexandrinorum ac reliquorum interpretum græcorum,* Leipzig, 1794; 2ᵉ édit., 1824; Kyper, *Libri tres de re grammatica hebraicæ linguæ,* Bâle, 1552 (contient les Lamentations en hébreu, en grec et en latin). — *Ézéchiel.* — Vincent de Regibus, Ἰεζεκιὴλ κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα ἐκ τῶν Τετραπλῶν Ὠριγένους, in-f°, Rome, 1840 (œuvre posthume reproduisant le texte grec du *Chisianus* avec le texte latin et des notes). — *Daniel.* — Le texte de Théodotion a été édité à part par Mélanchthon, en 1546, et par Wells, en 1716. Celui des Septante, d'après le *Chisianus,* a été préparé par Vincent de Regibus et édité par Simon de Magistris, *Daniel secundum LXX ex tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice,* Rome, 1772. Il a été réédité par Michaelis, Gœttingue, 1773, 1774; par Segaar, Utrecht, 1775; par Bugati, Milan, 1788; par Hahn, Leipzig, 1845, et par Drach, *Pat. gr.,* t. XVI, col. 2767-2928 (où on a reproduit même les fautes de l'édition romaine). Cozza a reproduit plus exactement le *Chisianus* dans *Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta,* Rome, 1877, t. III. — *Deutérocanoniques.* — J. A. Fabricius, *Liber Tobias, Judith, Oratio Manasse, Sapientia et Ecclesiasticus* (grec et latin), Francfort et Leipzig, 1691; Francfort, 1694; Leipzig, 1804, 1837; O. F. Fritzsche, *Libri apocryphi V. T. græci,* Leipzig, 1871; Reusch, *Libellus Tobit e codice Sinaitico,* Bonn, 1870; Baruch a été édité par Kneucker, Leipzig, 1879; D. Hœschel, *Sapientia Sirachi seu Ecclesiasticus,* Augsbourg, 1604; Linde, *Sententiæ Jesu Siracidæ ad fidem codicum et versionum,* Dantzig, 1795; Bretschneider, *Liber Jesu Siracidæ,* Ratisbonne, 1806. Cf. Lelong, *Bibliotheca sacra,* édit. Masch, t. II, p. 262; Fabricius, *Bibliotheca græca,* édit. Harless, t. III, p. 673; Rosenmüller, *Handbuch,* t. I, p. 47; Frankel, *Vorstudien zu Septuaginta,* p. 242; Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek,* p. 171-194.

VII. Valeur critique du texte. — Malgré les nombreux travaux de détail dont elle a été déjà l'objet, la version des Septante n'a pas encore été étudiée en détail sous le rapport de sa fidélité à rendre le texte original. Du reste, le travail de comparaison est très difficile et très délicat. Nous ne pouvons comparer le texte grec des Septante qu'avec le texte hébreu massorétique. Or, nous ignorons au juste dans quelle mesure ce texte hébreu reproduit l'original. D'autre part, le texte grec lui-même a souffert, dans sa transmission, bien des altérations involontaires et volontaires; les manuscrits diffèrent entre eux et ils représentent des éditions dont le classement et l'étude ne sont pas encore définitifs. Les critiques ne sont pas même complètement d'accord sur les principes à suivre dans la reconstitution du texte grec primitif. Il y a donc beaucoup à faire dans ce travail critique et il est impossible de donner des conclusions absolument certaines.

Néanmoins, le travail déjà accompli est loin d'avoir été stérile, et on a multiplié les constatations de différences de textes. La comparaison du texte grec avec le texte hébreu a fait voir de nombreuses divergences tant dans l'ordre des récits que dans leur sujet lui-même. Les divergences ne sont pas de même nature dans tous les livres et elles diffèrent en chacun d'eux. Elles proviennent ou de l'état des anciens manuscrits hébreux, qui ne reproduisaient pas le même texte, disposé dans le même ordre que celui qu'ont fixé les massorètes, ou des fautes et des erreurs des copistes et même des traducteurs. Quand on a fait la part des divergences qui ont cette dernière cause, et cette part est considérable en quelques livres, il y a encore une somme très notable de variantes plus ou moins graves : additions, omissions, transpositions, qui ne sont pas imputables aux traducteurs, mais qui existaient déjà dans le texte hébreu qu'ils ont traduit. On ne peut pas dire que, dans l'ensemble, les manuscrits que ces traducteurs avaient à leur disposition aient été moins bons que ceux des massorètes. Pour certains livres et sur des points particuliers, ils étaient meilleurs. Aussi la version des Septante, nous l'avons déjà dit, est d'une grande importance pour l'étude du texte primitif.

1° *Différences dans la disposition et l'ordre des textes.* — Swete, *op. cit.,* p. 231-242, les a toutes notées. Les plus importantes se trouvent Exod., XXXV-XL; III Reg., IV-XI, 8; Prov., XXIV-XXXI; Jer., XXV-XLI. Pour Jérémie, voir t. III, col. 1277-1278, et pour les Proverbes, t. V, col. 792-793. Elles sont telles qu'il faut en conclure que, pour ces passages, les traducteurs grecs avaient une recension de l'hébreu, différente de celle qu'ont connue et fixée les massorètes.

2° *Différences dans les récits eux-mêmes.* — Swete, *op. cit.,* p. 242-262. Les plus notables se rencontrent

dans les livres de Samuel et des Rois et dans celui de Jérémie. La recension grecque de Samuel et des Rois offre tantôt un texte plus court, tantôt un texte plus développé. Ce texte est plus court dans les récits des premières relations de Saül et de David. I Sam., XVIII, 6-XIX, 1. L'abbé Paulin Martin a constaté que la recension grecque présente les faits avec plus de cohérence et de vraisemblance que le texte hébreu. *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 67. Le Ier (IIIe) livre des Rois contient, au contraire, dans la version grecque de nombreuses additions, dont il est très difficile d'expliquer l'origine. Indépendamment de la différence de plan, il y a aussi, dans le livre de Jérémie, de nombreuses différences de détails entre le grec et l'hébreu, et certaines additions de l'hébreu ressemblent à des interpolations postérieures. Voir t. V, col. 116. Cf. A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* dans *L'enseignement biblique,* 1892, p. 110-126. Le texte grec de Job, tel qu'il était reçu couramment au temps d'Origène, était beaucoup plus court que le texte massorétique. Les omissions se remarquent surtout dans la seconde partie du livre, dans les passages les plus difficiles. Tantôt un seul vers a été laissé de côté, tantôt plusieurs. Origène, *Epist. ad Africanum,* 4, t. XI, col. 55; S. Jérôme, *Præfatio in Job,* t. XXVIII, col. 1080. On admet généralement que le plus grand nombre des lacunes est imputable au traducteur, qui abrégeait l'original, soit parce qu'il ne le comprenait pas, soit pour une autre cause. Cependant, le texte hébreu a bien pu subir un remaniement postérieurement à la version grecque. Deux additions, le discours de la femme de Job, après II, 9, et la généalogie du patriarche, à la fin du livre, après XLII, 17, semblent être des interpolations faites après coup dans la version grecque. Voir t. III, col. 1564. Cf. A. Loisy, *Le livre de Job,* p. 17-19. Il suffit de rappeler aussi les parties deutérocanoniques de Daniel et d'Esther. Voir t. II, col. 1271, 1977.

3° *Diversités qui proviennent du fait des traducteurs.* — Elles sont de deux sortes : les unes résultent de la lecture du texte hébreu qu'ils avaient sous les yeux, les autres de leurs principes et de leur méthode d'interprétation.

1. *Différences de lecture du texte hébreu.* — La version des Septante représente le texte hébreu tel qu'il existait au IIIe et au IIe siècle avant notre ère. Or, à cette époque, ce texte était transcrit, non plus en caractères phéniciens, mais déjà en caractères carrés, d'une façon continue et sans voyelles. Ces trois circonstances ont produit des lectures du texte différentes des leçons massorétiques. — *a)* Dans la nouvelle écriture, il était très facile de confondre certaines consonnes, dont la forme extérieure était peu distincte. Ainsi ו aurait été lu י : I Reg., II, 29, ὀφθαλμῷ (עין pour מעון); XII, 3, ἀποκρίθητε κατ'ἐμοῦ (ענו בי pour ענו בי); Is., XXIX, 13, μάτην δὲ σέβονταί με (ותהו יראתם אתי pour ותהי יראתם אתי); ב aurait été lu pour כ et י pour ו; I Reg., VI, 20, διελθεῖν (לעבר pour לעמד); Jer., XXVI (XLVI), 25, τὸν υἱὸν αὐτῆς (בנה pour מנא); I Reg., IV, 10, ταγμάτων (רגלים pour רגלי; XXI, 7, Δωὴκ ὁ Σύρος (דאג הארמי pour דאג האדמי). L'écriture défective, lorsque ו et י représentaient des voyelles longues, a produit de semblables erreurs de lecture. Ainsi, I Reg., XII, 8, καὶ κατῴκισεν αὐτούς (וישיבם pour וישיבום); Ps. V, 1, ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης (אל הנחלות pour אל הנחילות); Job, XIX, 18, εἰς τὸν αἰῶνα (עלם pour עולים); Jer., VI, 23, ὡς πῦρ (כאש pour כאיש). Des erreurs de nombres ont probablement pour cause aussi la confusion de consonnes employées comme chiffres. Ainsi, II (Sam.) Reg., XXIV, 13, τρία ἔτη, vient de ce que ג a été lu pour ז. — *b)* L'écriture continue, sans séparation ni intervalle entre les mots, a amené une coupe différente des mots juxtaposés. Ainsi, Gen., XLIX, 19, 20, αὐτῶν κατὰ πόδας. Ἀσὴρ suppose la lecture : עקבם אשר au lieu de עקב מאשר; Deut., XXVI, 5, Συρίαν ἀπέβαλεν dérive de ארם יאבד, alors que le texte massorétique a ארמי אבד; I Reg., I, 1, ἐν Νασεὶβ, traduisant בנציב, alors qu'on lit dans l'hébreu נצב צוף; Ps. XLIII (XLIV), 5, ὁ θεός μου ὁ ἐντελλόμενος, traduction de אלהי מצוה, au lieu de אלהים צוה; Jer., XXVI (XLVI), 15, διὰ τί ἔφυγεν ἀπὸ σοῦ ὁ Ἆπις, qui rend מדוע נס חף, tandis que les massorètes ont lu מדוע נסחף; Zach., XI, 7, εἰς τὴν Χαναανῖτιν, traduction de לכנעני, lu au lieu de לכן עני. — *c)* L'absence de ponctuation a produit des vocalisations différentes des mêmes consonnes. Ainsi, Gen., XV, 11, καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς suppose וַיֵּשֶׁב אִתָּם au lieu de וַיַּשֵּׁב אֹתָם; Num., XVI, 5, ἐπέσκεπται rendant בָּקַר en la place de בֹּקֶר; I Reg., XII, 2, καθήσομαι, répondant à יָשַׁבְתִּי, alors qu'on lit en hébreu וְשַׂבְתִּי; Nahum, III, 8, μερίδα Ἀμμών, traduction de מָנָה אָמוֹן, tandis que la leçon actuelle est מִנֹּא אָמוֹן; Is., IX, 8, θάνατον, traduisant דֶּבֶר, au lieu de דָּבָר. La différence de vocalisation est encore plus fréquente et plus apparente dans les noms propres. Ainsi Μαδιάμ reproduit מִדְיָן; Βαλαάμ, בִּלְעָם; Γόμορρα, עֲמֹרָה; Χοδολλογόμορ, כְּדָרְלָעֹמֶר; Φασγά, פִּסְגָּה; Σάμψων, שִׁמְשׁוֹן. Cependant les monuments assyriens établissent que l'orthographe des noms propres étrangers est en général plus exacte dans les Septante que dans le texte hébreu actuel. La prononciation s'en était sans doute conservée assez fidèlement dans la tradition, tandis qu'elle s'était de plus en plus altérée à l'époque des massorètes.

2. *Différences dérivant du mode et de la méthode d'interprétation.* — Les premiers traducteurs grecs de la Bible hébraïque étaient en face de graves difficultés à vaincre. Ils avaient à rendre un original sémitique en grec, dont le génie était très différent de celui de l'hébreu; ils n'avaient pas de précédent ni de tradition interprétative ou exégétique; ils ne savaient peut-être pas tous l'hébreu d'une façon fort approfondie. D'ailleurs, ils ne voulaient pas faire une œuvre scientifique; leur but était d'ordre pratique : ils voulaient faire servir leur traduction des Livres Saints à l'instruction religieuse de leurs contemporains. Il en résulte qu'ils n'ont pas appliqué la même méthode, non seulement dans des livres différents, mais encore dans le même livre, traduisant tantôt de la manière la plus servile, tantôt avec la plus grande liberté. Cependant dans l'ensemble, la version des Septante est plutôt littérale, quoique dans une mesure inégale. Leur fidélité au texte, lorsqu'elle est servile, les a portés à ne pas tenir compte des règles propres de la langue grecque, et elle explique ce que Deissmann appelle leurs hébraïsmes de traduction. Le chapitre Ier de la Genèse, par exemple, est traduit très littéralement. בי est rendu ἐν ἐμοί. I Reg., I, 26. Par excès de littéralité, des sentences entières sont inintelligibles dans certains livres, tels que le Psautier et Isaïe. Certains mots hébreux ont été simplement transcrits, par exemple ἀλληλουϊά, ἀμήν. D'autres ont été tantôt transcrits tantôt traduits, parfois dans le même livre. Ainsi ערבה est transcrit Ἀραβά, Deut., I, 7; II, 8; III, 17; IV, 49; Jos., III, 16; XII, 8, tantôt traduit par ἐπὶ δυσμῶν, πρὸς δυσμαῖς. Deut., I, 1; XI, 30; Jos., XI, 16. Quelques-unes des transcriptions prouvent que les traducteurs ignoraient le sens de l'original. Ainsi ἐν ταῖς ἀβαρκηνεῖν, Jud., VIII, 7; ἀφφώ, IV Reg., II, 14; πάντες ἀσαρημὼθ ἕως νάχαλ Κεδρών, Jer., XXXVIII (XXXI), 40.

La littéralité des Septante n'est pas à comparer à celle d'Aquila. Comme les targumistes, ils ont fait des additions au texte et quelques omissions; ils ont expliqué l'original d'après le contexte; ils ont modifié la construction grammaticale des phrases et parfois le sens de

certaines métaphores. Leur traduction est donc souvent paraphrastique et quelquefois plus concise que l'original. Ils ne se sont pas fait scrupule d'introduire quelques changements dans la personne et le nombre des pronoms ou des verbes, de substituer l'actif au passif et réciproquement, lorsqu'ils croyaient mieux rendre le sens. On leur attribue l'insertion de λέγων avant les citations. Ils ont suppléé le sujet ou le complément, sous-entendus dans l'hébreu. Gen., XXIX, 9; XXXIV, 14. Comme exemples de métaphores dont le sens seul a été retenu, nous pouvons citer ἄλογός εἰμι, traduisant « incirconcis de lèvres », Exod., VI, 12; τὸ ὕδωρ τοῦ ἐλέγμου, pour « les eaux d'amertume », Num., V, 18; εὐχή pour exprimer la consécration du nazaréen, Num., VI, 1 sq.; ἑωσφόρος ἀνατέλλων, pour « les paupières de l'aurore », Job, III, 9. On a signalé des euphémismes. Gen., XV, 4; XLIX, 10; Deut., XXIII, 14, grec, 13; XXVIII, 30. Nous avons déjà indiqué la suppression ou l'atténuation des anthropopathismes dans le Pentateuque. Il y en a aussi dans Job, I, 9; II, 2, 3.

L'exégèse de l'époque a influencé la traduction de quelques passages. Ainsi, Jos., XIII, 22, la leçon ἐν τῇ ῥοπῇ s'expliquerait par l'hagadah juive, selon laquelle Balaam, s'étant élevé dans les airs par un procédé magique, serait tombé par l'effet des prières de Phineas. Le titre de roi, attribué aux amis de Job, est emprunté à la tradition. L'influence de la philosophie grecque sur les traducteurs est moindre qu'on ne l'a prétendu quelquefois. La version des Septante est une œuvre purement juive, et ses auteurs n'auraient été atteints que très superficiellement par les idées grecques. Les mots ψυχή, νοῦς, φρόνησις et autres semblables qu'ils emploient n'ont pas sous leur plume la même signification que dans les écrits des philosophes grecs et même de Philon. Ils étaient d'ailleurs dans l'usage courant de l'idiome helléniste dans lequel les traducteurs écrivaient. Ces mots grecs rendent indifféremment le mot לֵב. La traduction des Septante n'a pas été dominée par un principe philosophique étranger à la Bible.

Bien qu'elle soit de valeur inégale, elle est substantiellement fidèle à l'original, même dans ses parties les plus faibles. Le sens général est toujours conservé, et les défauts ne portent que sur les détails de l'interprétation. Ce qu'on appelle couramment les contre-sens des Septante ne sont guère que des imperfections provenant des circonstances historiques dans lesquelles cette version a été faite. On en a exagéré le nombre et il en existe de pareilles dans toutes les anciennes traductions de la Bible, même dans celle de saint Jérôme. Elles n'empêchent pas que les Septante aient fidèlement rendu en grec le texte hébraïque de leur époque et qu'on ne puisse se fier à eux pour la représentation de ce texte. Cf. Swete, *op. cit.*, p. 315-341.

4° *Différences qui sont l'œuvre des copistes.* — Les divergences qui existent entre la version des Septante et le texte hébreu massorétique ne sont pas toutes imputables aux traducteurs; beaucoup sont le fait des copistes. Nous avons déjà dit que le texte grec avait été altéré, dans sa transmission, durant les premiers siècles de son existence. Les corrections d'Origène, de Lucien et d'Hésychius, loin d'être utiles à sa pureté, lui ont plutôt été nuisibles. Les copistes, en effet, ne se sont pas bornés à reproduire avec plus ou moins de fidélité le texte de chacune de ces recensions; ils ont mêlé leur texte dans une proportion plus ou moins grande, en sorte qu'aux corruptions accidentelles sont venues se joindre des corrections volontaires. Par l'intermédiaire des Hexaples ou de la recension hexaplaire, des leçons des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion ont pénétré dans le texte des Septante. Aucun des manuscrits qui nous sont parvenus ne reproduit fidèlement le texte dont il est le témoin; les altérations de détails y sont nombreuses et c'est le travail des critiques modernes de les constater et de les relever. Ces critiques en sont réduits à distinguer les meilleures copies, à les classer en raison de leur conformité présumée avec le texte primitif et à exposer les règles de leur emploi pour reconstituer le mieux possible l'original. Cf. Swete, *op. cit.*, p. 478-497.

En dehors donc des distractions des scribes, des fautes de lecture et de transcription, dues à la négligence, à l'étourderie, à la maladresse, il y a, dans les manuscrits, des additions, des omissions, des transpositions, qui sont dues à des corrections voulues du texte transcrit. Parmi les additions assez étendues, il faut signaler celles qui ont été empruntées à des passages parallèles, complétés l'un par l'autre, et celles qui ont le caractère de gloses explicatives ou de doubles traductions. Elles proviennent pour la plupart des recenseurs et des copistes. Les mots κατὰ γένος, répétés Gen., I, 11, 12, peuvent bien n'être qu'une double traduction de למינו. Τὰ διχοτομήματα αὐτῶν, Gen., XV, 11, sont probablement une glose explicative du mot σώματα. Deux leçons sont réunies, Gen., XXII, 13: ἐν φυτῷ σαβέκ. Le traducteur avait simplement transcrit l'hébreu : ἐν σαβέκ; un correcteur a inséré en marge ou dans le texte la traduction : ἐν φυτῷ; un copiste enfin a réuni les deux. On trouve I Reg., II, 10, une longue addition, qui est une citation libre de Jérémie. L'interpolation, introduite Ps. XIII (XIV), 3, est formée de différents textes et est due sans doute au même procédé. Au début du Ps. XXVIII (XXIX), il y a une double traduction du même vers hébreu. Chaque cas particulier doit être spécialement examiné, et la solution de l'origine de la variante dépend de la comparaison des textes.

Aussi, il faut faire suivre ces indications générales de la liste, rangée par ordre des livres bibliques, des monographies nombreuses ou des travaux qui ont été consacrés à l'étude critique et comparative des rapports du texte des Septante avec l'hébreu massorétique. Les lecteurs pourront y recourir pour leurs études spéciales. — *Pentateuque.* — Amersfoordt, *Dissertatio philologica de variis lectionibus Holmes. Pentateuchi*, 1815; L. Hug, *De Pentateuchi versione alexandrina commentatio*, Fribourg, 1818; Töpler, *De Pentateuchi interpretationis alexandrinæ indole critica et hermeneutica*, Halle, 1830; J. Thiersch, *De Pentateuchi versione alexandrina libri tres*, Erlangen, 1841; Frankel, *Uber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851; Howorth, *The LXX and Samaritan vers. the Hebrew text of the Pentateuch*, dans *Academy*, 1894. — *Genèse.* — P. de Lagarde, *Genesis græce*, 1868; Deutsch, *Exegetische Analecten zur Genesisübersetzung der LXX*, dans *Jüd. Litt. Blatt*, 1879; Spurrell, *Genesis*, 2e édit., 1898. — *Exode.* — Selwyn, *Notæ criticæ in versionem Septuagintaviralem, Exod., I-XXIV*, 1856. — *Nombres.* — Selwyn, *Notæ criticæ... Liber Numerorum*, 1857; Howard, *Numbers and Deuteronomy according to the LXX translated into English*, 1887. — *Deutéronome.* — Selwyn, *Notæ criticæ... Liber Deuteronomii*, 1858; Howard, *op. cit.*; Driver, *Critical and exegetical Commentary on Deuteronomy*, Édimbourg, 1895. — *Josué.* — J. Hollenberg, *Der Charakter der alex. Übersetzung des Buches Josua und ihr textkritischer Wert*, Mörs, 1876. — *Juges.* — Fritzsche, *Liber Judicum secundum LXX interpretes*, Zurich, 1867; Schulte, *De restitutione atque indole genuinæ versionis græce Judicum*, 1889; P. de Lagarde, *Septuagintastudien*, I, Gœttingue, 1891 (Jud., I-V, d'après l'*Alexandrinus* et le *Vaticanus*); Moore, *Critical and exegetical Commentary on Judges*, Édimbourg, 1895. — *Ruth.* — Fritzsche, Ῥοὺθ κατὰ τοὺς Ο', Zurich, 1867. —

Ier et IIe livres de Samuel ou des Rois. — J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis untersucht,* Gœttingue, 1871; F. H. Woods, *The light thrown by the LXX on the Books of Samuel,* dans *Studia biblica,* Oxford, 1885, t. I, p. 21-38; Driver, *Notes on the hebrew text of the Books of Samuel,* 1890; Steinthal, *Zur Geschichte Sauls und Davids,* 1891; Kerber, *Syrohexaplarische Fragmente zu den beiden Samuelisbücher,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1898 J. Méritan, *La version grecque des livres de Samuel,* Paris, 1898; H. P. Smith, *Critical and exegetical commentary on the Books of Samuel,* Édimbourg, 1889. Voir t. V, col. 1143-1144. — *IIIe et IVe livres des Rois.* — S. Silberstein, *Über den Ursprung der im Codex Alexandrinus und Vaticanus des dritten Königsbuches der alexandrinische Übersetzung überlieferten Textgestalt,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1893, p. 1-75; A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien.* I. *Studien zu den Konigsbüchern,* Gœttingue, 1904. Voir t. V, col. 1161. — *Ier et IIe livres des Paralipomènes, Esdras et Néhémie.* — Howorth, *The true LXX version of Chronicles-Ezra-Nehemiah,* dans *Academy,* 1893; E. Nestle, *Marginalien,* 1893, p. 29 sq. — *Psaumes.* — Sinker, *Some remarks on the LXX version of the Psalms,* 1879; Baethgen, *Der text-kritischer Werth der alten Übersetzung zu den Psalmen,* 1882; P. de Lagarde, *Psalterii græci specimen,* 1887; *Psalmorum quinquagena prima,* 1892; Jacob, *Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen,* 1896; A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien.* II. *Der Text des Septuaginta-Psalters,* Gœttingue, 1907. Voir t. V, col. 828. — *Proverbes.* — P. de Lagarde, *Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien,* Leipzig, 1863; Pinkuss, *Die syrische Übersetzung der Proverbien... in ihrem Verhältniss zu dem Mass. Text, den LXX und dem Targ. untersucht,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1894. — *Cantique.* — W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes,* Leipzig, 1898, p. 105-109. — *Ecclésiaste.* — Wright, *The book of Koheleth,* 1883; Grätz, *Koheleth,* 1884; E. Klostermann, *De libri Coheleth versione Alexandrina,* Kiel, 1892; Döllmann, *Ueber die Gr. Übersetzung des Koheleth,* 1892; H. M. Neile, *Introduction to Ecclesiastes,* Cambridge, 1904, appendix I. — *Job.* — Köhl, *Observationes ad interpret. gr. et lat. vet. libri Job,* 1834; G. Bickell, *De indole ac ratione versionis Alexandrinæ in interpretando libro Jobi,* Marbourg, 1862; *Der ursprüngliche LXX Text des Buches Hiob,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* 1886, p. 557-563; Hacht, *On Origenis revision of the Book of Job,* dans *Essays in biblical greek,* Oxford, 1889; A. Dillmann, *Textkritisches zum Buche Ijob,* dans *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* 1890, p. 1345-1373; Maude, *Die Peschittha zu Hiob nebst einem Anhang über ihr Verhältniss zu LXX und Targum.,* 1892; G. Beer, *Der Text des Buches Hiob,* 1895; *Textkritische Studien zum Buche Job,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1896, p. 297-314; 1897, p. 97-122; 1898, p. 257-286. — *Esther.* — B. Jacob, *Esther bei den LXX, ibid.,* 1890, p. 241-298; G. Jahn, *Das Buch Esther nach den LXX,* Leyde, 1901; J. Scheftelowitz, *Zur Kritik des griechischen und massoretischen Buches Esther,* dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* t. XLVII (1903), p. 24-37; Willrich, *Esther und Judith,* dans *Judaica,* Gœttingue, 1900, p. 1-39. — *Les douze petits prophètes.* — K. A. Vollers, *Das Dodekapropheton der Alexandriner,* Berlin, 1880 (Nahum-Malachie), continué dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1883, p. 219-272 (introduction, Osée, Amos); 1884, p. 1-20 (Michée, Joël, Abdias, Jonas); Stekhoven, *De alex. Vertaling van het Dodecapropheton,* 1887; L. Treitel, *Die alexandrinische Übersetzung des Buches Hosea,* Karlsruhe, 1887; continué dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* Breslau, 1897, p. 433-454; Ryssel, *Untersuchungen über den Textgestalt des Buches Micha,* 1887; Taylor, *The Mass. text and the ancient versions of Micah,* Londres, 1891; Seydel, *Vaticinium Obadiæ ratione habita translationis Alexandrinæ,* 1869; L. Reinke, *Zur Kritik der älteren Versionen des Proph. Nahums,* Munster, 1867; Sinter, *Psalm of Habakkuk,* 1890; Lowe, *Commentary on Zechariah,* 1882. — *Isaïe.* — A. Scholz, *Die Alexandrinische Übersetzung des Buches Jesaias,* Wurzbourg, 1880; Weiss, *Peschitta zu Deuterojesaia und ihr Verhältniss zu Mass. Text, LXX und Targum.,* 1893; A. Zillessen, *Zur alex. Übersetzung des Jes. c. 40-66,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1902, p. 238-263; *Die crux temporum in den griech. Übersetzungen des Jes. c. 40-66 und ihren Zeugen,* 1903, p. 49-86; R. Ottley, *The book of Isaiah according to the Septuagint.* II. *Text and notes,* Cambridge, 1906. — *Jérémie.* — F. C. Movers, *De utriusque recensionis vaticiniorum Jeremiæ.... indole et origine,* Hambourg, 1837; J. Wichelhaus, *De Jeremiæ versionis Alex. indole et auctoritate,* Halle, 1847; Schulz, *De Jeremiæ textus hebraici et græci discrepantia,* 1861; A. Scholz, *Der massoret. Text und die LXX Übersetzung des Buches Jeremias,* Ratisbonne, 1875; E. Kühl, *Das Verhältniss der Massora zur Septuaginta im Jeremia,* Halle, 1882; G. C. Workman, *The text of Jeremiah or a critical investigation of the Greek and Hebrew with the variations in the LXX,* Édimbourg, 1889; Coste, *Die Weissagungen in den Propheten Jeremias,* 1895; A. W. Streane, *The double text of Jeremiah,* Cambridge, 1896; J. Thackeray, *The Greek translation of Jeremiah,* dans *Journal of theological studies,* 1903, p. 245-266, 398-411; *The greek translation of the Prophetical books, ibid.,* p. 578-585; Goldwitzer, *Übersetzung mit Vergleichung der LXX* (Lamentations), 1828. — *Ezéchiel.* — A. Merx, *Der Werth der LXX für die Textkritik des A. T. am Ezechiel aufgezeigt,* dans *Jahrbücher für protestantische Theologie,* 1883, p. 65-77; Cornill, *Das Buch des Propheten Ezechiel,* Leipzig, 1886; G. Jahn, *Das Buch Ezechiel auf Grund der LXX,* Leipzig, 1905. — *Daniel.* — Hahn, *Daniel secundum LXX interpretes,* Leipzig, 1845; A. Bludau, *De alexandrinæ interpretationis Danielis indole,* 1, Munster, 1891; *Die Alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel,* dans *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1897, t. II, fasc. 2 et 3; Bevan, *The Book of Daniel,* Cambridge, 1892; M. Löhr, *Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1895, p. 75-103, 193-225; 1896, p. 17-39; Riessler, *Das Buch Daniel,* Stuttgart, 1899, p. 52-59; G. Jahn, *Das Buch Daniel,* Leipzig, 1904. — E. Nestle, *Septuagintastudien,* III, Stuttgart, 1899 (prière de Manassé et Tobie); IV, 1903 (prière de Manassé, Tobie, Baruch, lettre de Jérémie, II Mach.); M. Löhr, *Alexandrinus und Sinaiticus zum Buche Tobit,* dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft,* 1900, t. XX, p. 243-263; A. Schulte, *In welchem Verhältnis steht der Cod. Alex. zum Cod. Vat. im Buche Tobias,* dans *Biblische Zeitschrift,* 1908, t. VI, p. 262-265; B. Niese, *Kritik der beider Makkabäerbücher,* Berlin, 1900. — Sur les deutérocanoniques, voir Fritzsche, *Old Testament in Greek,* t. II et III.

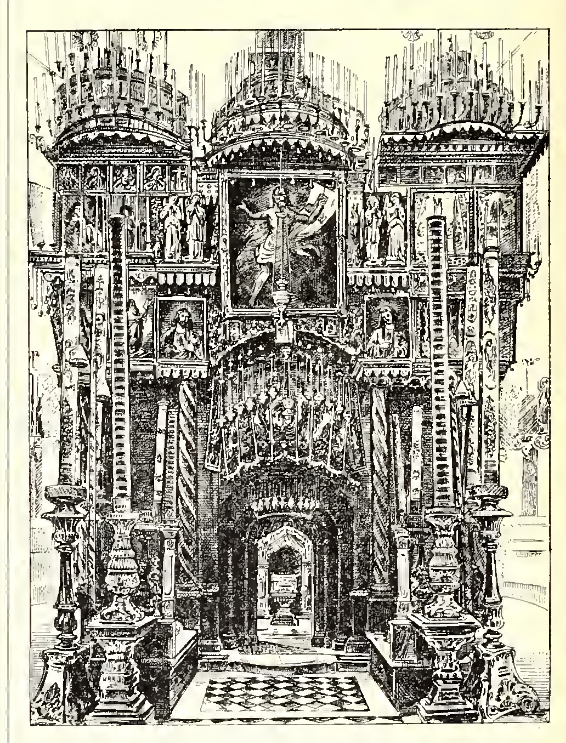
VIII. Bibliographie. — La bibliographie sur les Septante, si elle était complète, serait immense. Elle serait, d'ailleurs, peu utile, car beaucoup d'études anciennes n'ont plus aucune valeur. Nous nous bornerons donc à indiquer ici les principaux travaux d'ensemble, en dehors de ceux qui ont été cités déjà au cours de l'article. — L. Cappel, *Critica sacra,* in-f°, 1651; J. Pearson, *Præfatio parænetica,* 1655; Ussher, *Syntagma,* 1655; B. Walton, *Prolegomena,*

Londres, 1657; Hottinger, *Dissertationum fasciculus*, 1660; Isaac Vossius, *De LXX interpretibus*, La Haye, 1661-1663; J. Morin, *Exercitationum biblicarum de hebræi græcique textus sinceritate libri duo*, Paris, 1669; R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, t. II, c. II-VIII, Rotterdam, 1685, p. 186-232; H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina vulgata*, Oxford, 1705; J. G. Carpzov, *Critica sacra V. T.*, Leipzig, 1728, p. 481-551; H. Owen, *Enquiry into the text of the LXX*, Londres, 1769; *Brief account of the LXX*, 1787; J. White, *Letter to the Bishop of London*, Oxford, 1779; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harless, 1793, t. III, p. 658; R. Holmes, *Episcopo Dunelmensi epistola*, 1795; *Præfatio ad Pentateuchum*, 1798; Schleusner, *Opuscula critica*, Leipzig, 1812; Th. Studer, *De versionis Alexandrinæ origine, historia, usu et abusu critico*, Berne, 1823; Grinfield, *Apology for the LXX*, Londres, 1850; Z. Frankel, *Vorstudien zur der LXX*, Leipzig, 1841; *Über den Einfluss der palästinische Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig, 1851; *Über palästinische und alexandrinische Schiftforschung*, Breslau, 1854; Const. Oikonomos, Περὶ τῶν Ο' ἑρμηνευτῶν, 4 vol., Athènes, 1844-1849; Churton, *On the Influence of the LXX upon the progress of christianity*, 1861; C. Tischendorf, *Prolegomena*, dans *Vetus Testamentum græce*, 6e édit., Leipzig, 1880, t. I, p. XIII-LXXVIII; Buhl, *Kanon und Text des A. T.*, Leipzig, 1891, p. 109-150; A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, dans *L'enseignement biblique*, Paris, 1893, p. 3-163; Robertson Smith, *Old Testament in the Jewish Church*, 2e édit., 1892; E. Klostermann, *Analecta zur Septuaginta*, Leipzig, 1895; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1898, t. III, p. 308-317; B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in greek*, Cambridge, 1900; 2e édit., 1903. — On peut consulter aussi les Introductions générales à l'Ancien Testament, qui s'occupent toutes plus ou moins longuement de la version des Septante. Nommons seulement parmi les catholiques, Danko, *De sacra Scriptura*, Vienne, 1867, p. 157-168; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 183-199; Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam*, 2e édit., Rome, 1882, t. I, p. 535-554; R. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 337-375; C. Trochon, *Introduction générale*, Paris, 1886, p. 363-377; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, Paris, s. d. (1898), p. 285-313. — On trouvera aussi d'utiles indications dans les encyclopédies théologiques ou Dictionnaires de la Bible : *Kirchenlexikon*, t. XI, p. 147-159; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. III, p. 2-21; *Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. IV, col. 5016-5022; *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. IV, p. 437-454. E. MANGENOT.

SEPTHAÏ (hébreu : *Sabtaï;* omis dans les Septante), lévite contemporain d'Esdras. II Esd., VIII, 7. Il est appelé Sébéthaï, I Esd., X, 15; Sabathaï, II Esd., XI, 16. Voir SABATHAÏ, col. 1290.

SÉPULCRE (SAINT), tombeau où fut déposé le corps de Notre-Seigneur quand il fut descendu de la croix. Les mots employés par les Évangélistes pour le désigner sont : μνημεῖον, Matth., XXVII, 60; XXVIII, 8; Marc., XV, 46; XVI, 2, 3, 5, 8; Luc., XXIII, 55; XXIV, 2, 9, 12, 22, 24; Joa., XIX, 41, 42; XX, 1, 2, 3, 4, 6, 8, 11; μνῆμα, Luc., XXIII, 53; XXIV, 1; τάφος, Matth., XXVII, 61, 64, 66; XXVIII, 1. Son emplacement a été l'objet de longues discussions, mais on peut dire que jusqu'ici elles n'ont rien enlevé à l'autorité de l'opinion traditionnelle. Les découvertes archéologiques sont plutôt venues donner un appui à celle-ci. Nous ne pouvons présenter ici qu'un aperçu de la question.

I. DONNÉES SCRIPTURAIRES. — Nous savons par saint Paul, Heb., XIII, 12, que Notre-Seigneur « a souffert hors de la porte » de la ville, et par saint Jean, XIX, 20, que « le lieu où fut crucifié Jésus était près de la ville. » Or, « au lieu où il fut crucifié, il y avait un jardin, κῆπος, et dans le jardin un sépulcre neuf, où personne n'avait encore été mis. » Joa., XIX, 41. C'est « parce que ce sépulcre était tout près » du Calvaire, « qu'on y déposa le corps du Sauveur, à cause de la Préparation des Juifs. » Joa., XIX, 42. Le tombeau appartenait à Joseph d'Arimathie. Matth., XXVII, 57; Marc., XV, 42; Luc., XXIII, 50-51; Joa., XIX, 38. Il était taillé dans le roc, Matth., XXVII, 60; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53. Une grosse pierre en ferma l'entrée, lorsque la dépouille mortelle de Jésus y eut été déposée. Matth., XXVII, 60; Marc., XV, 46. Elle fut scellée, à la demande des Juifs. Matth., XXVII, 66. Mais, au jour de



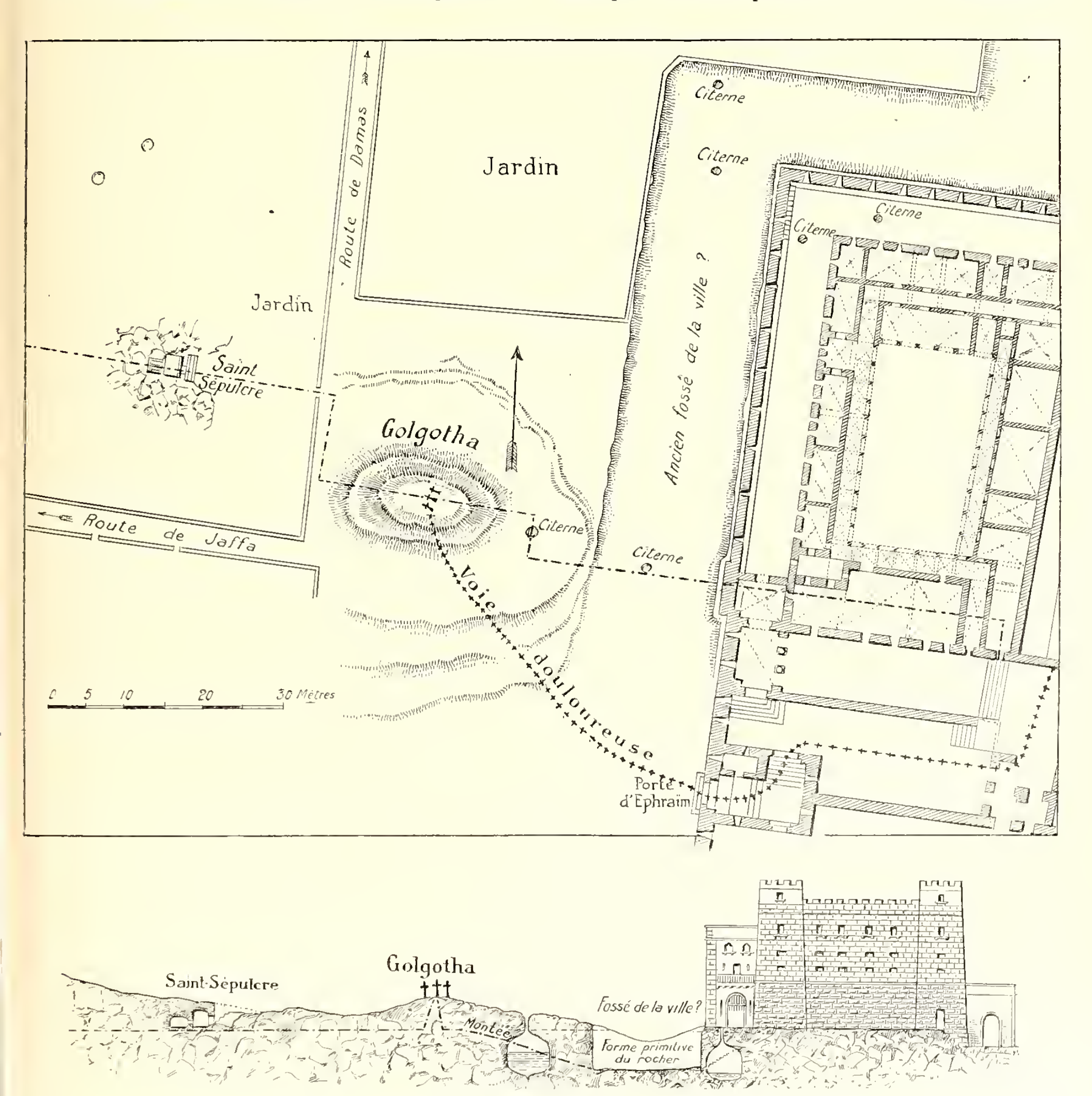
347. — L'édicule du Saint-Sépulcre.

la résurrection, « un ange du Seigneur, étant descendu du ciel, vint la rouler, ἀπεκύλισεν τὸν λίθον, et s'assit dessus. » Matth., XXVIII, 2; Luc., XXIV, 2; Joa., XX, 1. Les saintes femmes et les disciples « entrèrent dans le sépulcre, » qui était ainsi précédé d'une chambre ouverte. Marc., XVI, 5; Luc., XXIV, 3; Joa., XX, 6. Mais, pour voir l'endroit où avait été mis le corps du Sauveur, il fallait se baisser, Joa., XX, 5, 11, ce qui suppose une porte basse donnant accès au tombeau proprement dit. Ajoutons que le Calvaire était situé près d'une voie fréquentée, d'où l'on apercevait les corps des suppliciés, et « les passants, branlant la tête, blasphémaient le Christ. » Matth., XXVII, 39; Marc., XV, 29. Ces détails précis nous transportent donc *en dehors*, mais *près* d'une des portes de Jérusalem, dans un jardin ou verger, situé *près* du Calvaire, et bordé par une colline rocheuse dans laquelle avait été creusé un sépulcre. Les dispositions de ce sépulcre répondent bien à celles des tombes juives en général.

II. DONNÉES TRADITIONNELLES. — La tradition n'a pu oublier l'emplacement du saint Tombeau. La foi et l'amour qui, au lendemain de la Passion, poussaient vers ce lieu désormais sacré Marie-Madeleine et saint Jean,

ne furent-ils pas aussi forts chez les autres disciples du Sauveur, alors même qu'ils n'espéraient plus y rencontrer le glorieux ressuscité? Le nier serait méconnaître une des lois les plus intimes et les plus puissantes du cœur humain, le culte du souvenir. Pendant trois siècles, les chrétiens, tranquilles ou persécutés, vivant à Jérusalem ou dispersés, ne purent perdre un souvenir qui leur était cher et que transmirent, du reste, des témoignages non interrompus. La haine même servit la cause des Lieux Saints, comme le prouve le monument païen élevé par Hadrien sur le Golgotha et le Saint-Sépulcre. Pour l'ensemble de ces données traditionnelles, voir CALVAIRE, t. II, col. 79. La ruine de Jérusalem par Titus, la dispersion des juifs et des chrétiens, et d'autres objections semblables n'ont pu infirmer l'autorité de la tradition. Cf. Mac Coll, *The site of Golgotha and the Holy Sepulchre,* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1901, p. 273-299. Le témoignage des siècles a pris corps dans un monument qui, depuis Constantin jusqu'à nos jours, a été l'objet d'une vénération universelle, et que des théories récentes, plus ou moins spécieuses, n'ont pu dépouiller de sa gloire.

III. EMPLACEMENT. — Le Tombeau de Notre-Seigneur est enfermé aujourd'hui, comme le Calvaire, dans la basilique du Saint-Sépulcre. Voir la carte de Jérusalem moderne, t. III, col. 1344. Après avoir décrit son état actuel, nous verrons s'il répond aux données de l'histoire et de l'archéologie.



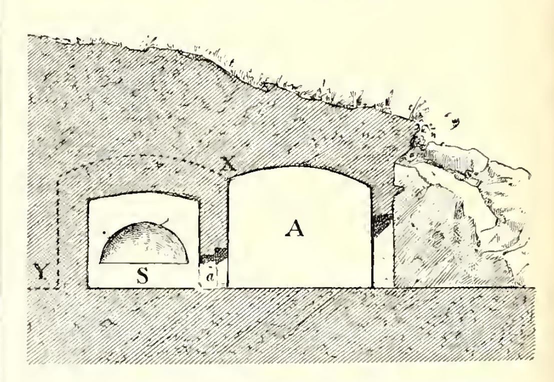
348, 349. — Le Calvaire et le Saint-Sépulcre en dehors de la seconde enceinte.
D'après M. Schick, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* Leipzig, t. VIII, 1885, pl. IX.

1° *État actuel.* — L'édicule qui recouvre aujourd'hui le saint Tombeau se trouve au centre de la rotonde par laquelle se termine à l'ouest la basilique du Saint-Sépulcre; il est à 25 mètres au nord-ouest du Calvaire. Bâti par les Grecs en 1810, et d'un goût médiocre, il est de forme rectangulaire à l'est, de forme pentagonale à l'ouest. Voir fig. 347. Il mesure 8 mètres 25 de long, sur 5m55 de large et 5m50 de haut. Revêtu de marbre blanc et jaune, il est orné à l'extérieur de pilas-

tres en pierre calcaire rougeâtre du pays; il est couronné d'une balustrade en colonnettes massives et surmonté d'un dôme sphéroïdal supporté par des piliers carrés. La façade, qui regarde l'orient, est décorée de quatre colonnes torses. L'intérieur est divisé en deux parties. La première est la *Chapelle de l'Ange,* ainsi appelée parce que ce fut là que l'ange du Seigneur annonça aux saintes femmes la résurrection du Sauveur. Matth., XXVIII, 2-7; Marc, XVI, 5-7; Luc, XXIV, 4-7; Joa., XX, 12-13. Les parois sont ornées de panneaux sculptés en marbre blanc, de pilastres et de colonnettes. Le centre est occupé par la *Pierre de l'Ange,* fragment de celle qui fermait l'entrée du Saint-Sépulcre, enchâssé dans un piédestal de marbre. A l'extrémité de cette première chapelle, une petite porte cintrée, haute de 1m33 sur 0m66 de large, conduit dans la chambre du saint Tombeau, simple réduit, long de 2m07 sur 1m95 de large, avec des pilastres peu saillants aux quatre angles. Les parois intérieures sont revêtues de plaques de marbre blanc qui cachent le rocher. Au-dessus du pavement, à droite et à la hauteur de 0m65, se trouve la couche funèbre où fut déposé le corps du divin Crucifié. Elle est inhérente à la masse rocheuse, mais le dessus et le devant sont également masqués par des dalles de marbre blanc. La voûte a malheureusement disparu par suite des bouleversements qu'a subis ce lieu saint; mais le rocher est demeuré sous le revêtement de marbre à une hauteur d'environ 1m50 tout autour de la chambre sépulcrale. Il est sans doute regrettable que le pèlerin ne puisse contempler de ses yeux et baiser de ses lèvres le rocher lui-même; mais la piété, en l'enchâssant ainsi, n'a fait que suivre un des penchants les plus irrésistibles du cœur pour les souvenirs qui lui sont chers. Il nous est, du reste, facile de suivre les transformations que les siècles ont apportées ici et de retrouver dans le monument actuel les vestiges exacts du passé.

2e *État primitif.* — Le Saint-Sépulcre est aujourd'hui englobé dans l'intérieur de Jérusalem, mais, à l'époque de Notre-Seigneur, l'emplacement qu'il occupe était en dehors des murailles de la ville. La seconde enceinte, en effet, ne s'étendait pas aussi loin vers le nord et l'ouest que l'enceinte actuelle, et l'angle qu'elle faisait laissait sans défense de petites collines entourées de jardins, de villas et de tombeaux, que de nouveaux murs enfermèrent quelques années plus tard. Voir Jérusalem, *deuxième enceinte,* t. III, col. 1351, et carte de Jérusalem ancienne, col. 1355. Tout près du rempart et de la porte d'Éphraïm, un pli de terrain se déroulait du nord au sud entre deux petites collines rocheuses, dans le flanc desquelles s'ouvraient deux excavations (fig. 348 et 349). D'un côté s'élevait le Golgotha, percé d'une grotte, appelée aujourd'hui *Chapelle d'Adam;* de l'autre, le rocher dans lequel Joseph d'Arimathie avait fait creuser son tombeau. Le petit vallonnement situé entre les deux était le jardin dont parle saint Jean, XIX, 41. A l'extrémité occidentale, le tombeau comprenait un vestibule ou salle creusée dans le roc et laissée ouverte sur le devant (fig. 350). Au fond de cet atrium, une entrée très basse donnait accès dans la chambre sépulcrale, dont la moitié, en largeur, était occupée par le banc rocheux destiné à recevoir le corps du défunt. A quelques pas de ce tombeau, s'en trouvait un autre dont nous parlerons tout à l'heure. De ce point, le rocher montait assez rapidement vers l'ouest. Signalons enfin tout près du Calvaire, à l'est, une des nombreuses citernes qui percent le sol de Jérusalem. C'est dans celle-ci que furent jetés les instruments de la Passion, le soir du Vendredi-Saint.

3o *Sous Constantin.* — Lorsque sainte Hélène vint à Jérusalem pour découvrir, purifier et restaurer les Lieux Saints, que l'empereur Hadrien avait cru détruire à jamais, elle trouva l'emplacement nettement indiqué. Elle n'eut qu'à déblayer le sol factice qui les recouvrait pour voir aussitôt apparaître la roche du Golgotha et celle du Saint-Sépulcre. Cf. Eusèbe, *H. E.,* III, 28; t. XX, col. 1087. Constantin voulut les enfermer dans une magnifique basilique. Mais pour cela, il fallait disposer le terrain. Les premiers travaux furent consacrés au Saint-Sépulcre. Il était difficile de l'enchâsser dans le marbre sans porter atteinte au rocher dans lequel il était taillé. Pour l'isoler et en faire un oratoire distinct, on découpa le flanc de la colline et on nivela le sol alentour. Le pic, il faut le dire avec regret, alla trop loin. Pour donner au monument, avec une certaine régularité, une forme circulaire ou polygonale, on crut devoir raser la première grotte, qui servait de vestibule au tombeau. Nous en avons un témoignage important dans ces paroles de saint Cyrille, évêque de Jérusalem, *Catech.* XIV, 9, t. XXXIII, col. 833 : « L'entrée du Saint-Sépulcre, dit-il, était taillée dans le rocher

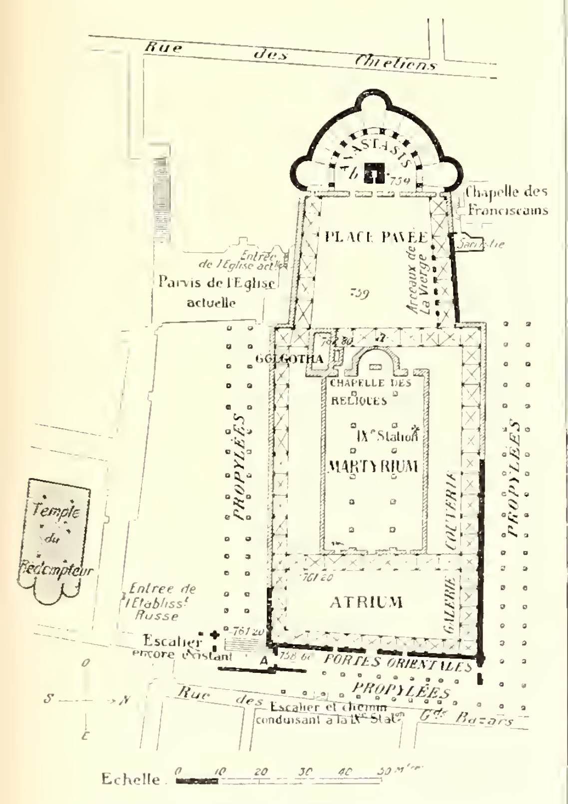


350. — Coupe du Saint-Sépulcre dans son état primitif. D'après M. de Vogüé, *Les Eglises de Terre Sainte,* p. 125.

A, vestibule, restitué d'après les sépulcres de la vallée de Hinnom; S, chambre sépulcrale, avec, au fond, l'auge funéraire ou la banquette et l'arcade supérieure qui est détruite; *a*, feuillure où venait se loger la pierre destinée à fermer l'entrée du tombeau.

comme celle des tombeaux du pays; elle n'est plus visible depuis que la première grotte a été détruite pour les besoins de l'ornementation actuelle. Mais avant que le sépulcre eût été embelli par une magnificence royale, il y avait un vestibule devant la porte de pierre. » Il ne resta plus ainsi que la chambre sépulcrale, c'est-à-dire la partie du rocher dont la forme générale est indiquée, fig. 350, par la ligne ponctuée XY. Ce fut assurément une modification regrettable. Mais l'étude attentive des lieux actuels et les témoignages anciens nous montrent parfaitement que nous sommes bien en possession du tombeau de Notre-Seigneur, tombeau ne renfermant qu'une ouverture funéraire, puisqu'il n'avait encore servi à personne, Matth., XXVII, 60; Joa., XIX, 41, et situé près du Golgotha. L'existence du noyau rocheux, aujourd'hui caché à nos yeux par les placages de marbre, a été constatée dans la suite des âges par de nombreux et irrécusables témoins. Vers 670, Arculfe remarquait à l'intérieur du monument les traces des outils qui avaient creusé le Saint-Sépulcre; il nous dit que le rocher était blanc, veiné de rouge, sorte de pierre appelée aujourd'hui dans le pays *melki,* « pierre royale ». Arculfe, *Relatio de Locis Sanctis,* lib. I, cap. IV; cf. T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ,* Genève, 1877, t. I, p. 150. D'autres pèlerins attestent l'avoir vu, aux VIIIe, XIIe, XIIIe et XVIe siècles. Le sol extérieur qui, vers l'ouest, s'élève de huit ou neuf mètres au-dessus du sol intérieur de la basilique, indique à peu près le niveau de la colline primitive, qui fut évidée tout autour du noyau qu'on voulait garder.

Les préparatifs une fois terminés, on se mit à la construction de l'édifice, qui comprit trois parties distinctes, l'*Anastasis,* le *Golgotha* et le *Martyrium,* reliées entre elles par une série de galeries et d'atriums. La figure 351 est un essai de reconstitution qui répond assez bien aux données de l'histoire et permet de comprendre ce que nous dirons dans la suite. Le saint Tombeau occupa le centre de l'*Anastasis.* D'après Eusèbe, *De vita Constantini,* III, 34, t. XX, col. 1095, la munificence impériale le décora, comme étant le point principal, avec des colonnes de prix et des ornements de toute nature. La chambre sépulcrale, dégagée comme nous l'avons montré, forma un petit édifice

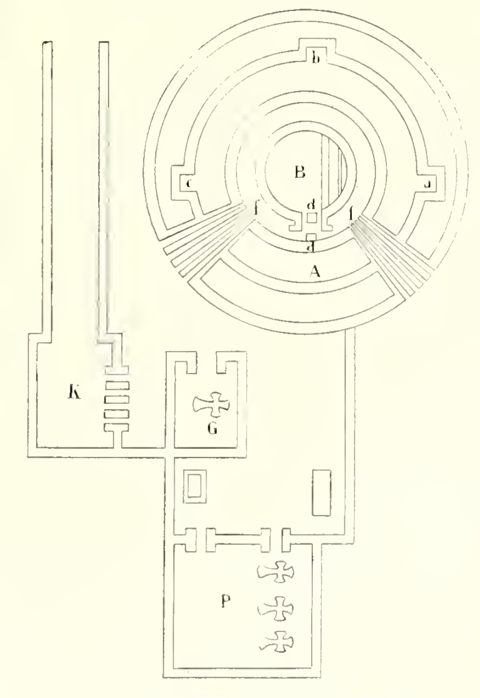


351. — Le Saint-Sépulcre à l'époque byzantine.

D'après *La Palestine* par des professeurs de N.-D. de France, in-16, Paris (1904), p. 81. — Noms anciens en majuscules : ANASTASIS, etc. — Noms modernes en minuscules : chapelle des Franciscains. — Restes encore visibles ▬ ▬. — Lignes reconstituées ▨ ☒. — Rues actuelles ═══. — A, Ruines situées dans l'établissement russe. — *b.* Édicule du Saint-Sépulcre. — 759, 761. Chiffres indiquant l'altitude en mètres.

séparé, qui fut bien, suivant l'expression de l'évêque de Césarée, ὡσανεὶ τοῦ παντὸς κεφαλήν, « comme la tête du tout ». La surface extérieure du rocher reçut à l'occident la forme polygonale et à l'orient la forme concave qu'elle conserva jusqu'à l'incendie de 1808. Les parois furent couvertes de plaques de marbre, et les angles garnis de colonnes. Voir, pour d'autres détails, Antonin de Plaisance, *De Locis Sanctis,* XVIII; cf. T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ,* t. I, p. 101 ; *S. Silviæ Peregrinatio,* édit. Gamurrini, Rome, 1888, p. 46. Devant l'entrée se trouvait la pierre qui servit de porte au Tombeau. Cf. S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* XIII, 29, t. XXXIII, col. 820; Antonin, *De Locis Sanctis,* XVIII, dans T. Tobler, *Itinera,* t. I, p. 101. L'*Anastasis* se terminait à l'ouest par un hémicycle à trois absidioles, et l'on reconnaît généralement que cette forme et les dimensions n'ont pas changé dans les diverses restaurations, et que les vieilles murailles de l'œuvre constantinienne servent encore de soubassement à la rotonde actuelle.

4° *Après l'invasion des Perses* (614). — Toutes les merveilles de la basilique de Constantin disparurent, l'an 614, sous les coups d'une formidable invasion de Perses, conduits par Chosroès II. Cependant un moine, nommé Modeste, abbé du couvent de Saint-Théodore, entreprit la restauration de l'insigne église. Mais, ne pouvant couvrir l'ensemble des Lieux Saints d'un monument semblable au premier, il dut se borner à construire sur chaque emplacement vénéré un sanctuaire aux proportions réduites, sauf pour la rotonde, qui fut refaite sur les mêmes bases. Trois pèlerins des VIIe, VIIIe et IXe siècles, Arculfe (vers 670), saint Willibald (723-726) et Bernard le Sage (vers 870), nous montrent



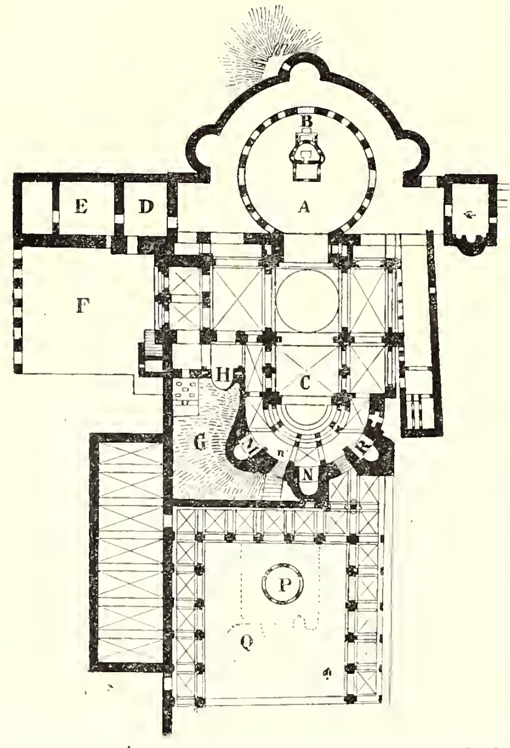
352. — Fac-similé du plan d'Arculfe.

A. Église de la Résurrection. — B. Édicule du Saint-Sépulcre. — G. Église du Golgotha. — K. Église de Sainte-Marie. — P. Église de l'Invention-de-la-Croix. — *a, b, c,* autels. — *d, d',* autels portant les fragments de la pierre du Sépulcre. — *f,* baies.

ce que fut cette reconstruction. Le premier surtout, qui visita les Lieux Saints quarante ou cinquante ans après leur restauration, nous en a laissé une description détaillée, avec un plan assez grossièrement exécuté, mais néanmoins très important (fig. 352). Quatre églises distinctes remplacèrent l'édifice de Constantin : celle de l'*Anastasis,* avec le Saint-Sépulcre; celle du Golgotha; celle de l'Invention-de-la-Croix; celle qui fut dédiée à la Vierge, au sud, et qui recouvrait probablement la Pierre de l'Onction.

5° *Sous Constantin Monomaque.* — Les églises relevées avec tant de peine par Modeste, restées pendant quatre siècles sans grande modification, tombèrent sous le marteau et la torche du khalife Hakem (1010). Bientôt cependant on put réparer les ruines. Le plan de Modeste servit de base pour la restauration; les sanctuaires furent rebâtis séparément; mais, après l'achèvement de la grande rotonde, l'argent ayant probablement manqué, les trois autres édifices furent réduits

à la dimension de simples oratoires. C'est ce que constatérent les croisés. D'aprés Guillaume de Tyr, *Hist. rerum transmarin.*, l. VIII, c. III, t. CCI, col. 408, l'église de la Résurrection était de forme ronde, et située sur le versant d'une colline, de telle sorte que la déclivité du terrain, égalant presque la hauteur des murs, rendait l'intérieur trés sombre. Le toit était fait de longues poutres élevées dans les airs, assemblées avec art comme une sorte de couronne dont l'intérieur, ouvert à l'air libre, laissait entrer dans l'église la

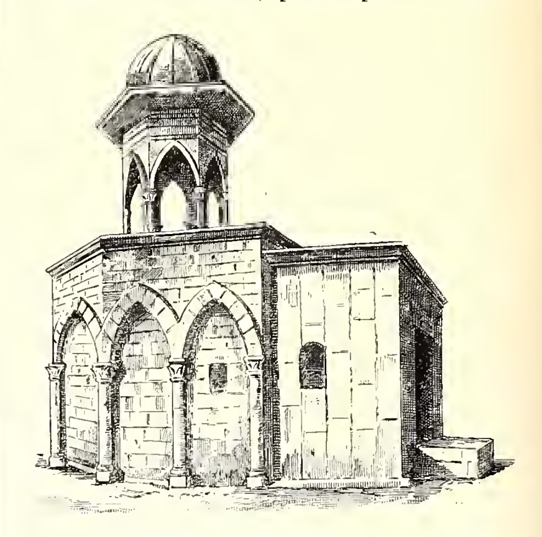


353. — Plan de l'Église du Saint-Sépulcre à l'époque des croisades. D'après M. de Vogüé, avec quelques additions du P. Germer-Durand, *Revue biblique*, 1896, p. 327.

A. Anastasis. — B. Édicule du Saint-Sépulcre. — C. Chœur. — D. Cloches. — E. Baptistère. — F. Parvis. — G. Golgotha. — H, M, N, R. Chapelles. — P. Coupole. — Q. Lieu de l'Invention de la Sainte-Croix. — n. Escalier de la chapelle de Sainte-Hélène.

lumière nécessaire; sous cette ouverture était le Tombeau du Sauveur. Sur l'état des Lieux Saints avant les travaux des croisés, cf. *Relatio de peregrinatione Sæwulfi ad Hierosolymam et Terram Sanctam*, Manusc. Corpus Christi coll. Cambridge, nº III, 8; Michel et Wright, *Relations des voyages de Guillaume de Rubruk, Bernard le Sage et Sæwulf*, 237-74; fragment dans le *Survey of Western Palestine, Jerusalem*, Londres, 1884, p. 34-38.

6º *Sous les croisés.* — Le mérite des nouveaux restaurateurs fut de mettre de l'unité dans cet ensemble de constructions relevées avec grande peine de leurs ruines et simplement reliées entre elles par quelques pans de murailles. Leur but fut d'enfermer comme dans une châsse unique les reliquaires que les siècles précédents avaient si constamment vénérés. Guillaume de Tyr, *Hist. rerum transmar.*, l. VIII, c. III, t. CCI, col. 408. Faisant disparaître, avec l'église de Sainte-Marie ou l'oratoire de la Pierre de l'Onction, l'abside qui terminait à l'orient la rotonde de la Résurrection, ils construisirent, dans l'emplacement occupé par la cour, le transept et le chevet d'une église française du XIIe siècle. Nous ne pouvons en donner la description complète. Voir fig. 353. Le Saint-Sépulcre subit d'importantes modifications. La forme ronde, ou plutôt polygonale, de l'édicule fut conservée; mais le revêtement extérieur du rocher, composé de beau marbre, fut orné d'une élégante arcature ogivale, en harmonie avec le chœur, et entouré de douze colonnettes. Devant la petite porte, on construisit un portique carré avec deux entrées : par l'une on faisait passer ceux qui arrivaient au Tombeau, et par l'autre ceux qui en sortaient; en face du chœur s'ouvrait une troisième porte. Cf. Jean de Wurtzbourg, *Descriptio Terræ Sanctæ*, c. IX, t. CLV, col. 1080; Ernoul, *La citez de Jherusalem*, dans les *Itinéraires à Jérusalem*, publiés par la Société de



354. — L'édicule du Saint-Sépulcre de 1555 à 1808.

D'après M. de Vogüé, *Les Églises de Terre Sainte*, p. 185.

l'Orient latin, Genève, 1882, p. 36. La forme du monument différait peu de la forme actuelle.

7º *Des croisés à nos jours.* — Parmi les restaurations que le Saint-Sépulcre eut à subir après les croisés, la plus importante est celle de Boniface de Raguse qui, en 1555, sur l'ordre de Jules III, renouvela presque entièrement l'édicule. Pour rebâtir plus solidement, il dut jeter à terre le revêtement extérieur qui tombait déjà. Alors apparut à ses yeux le Tombeau du Sauveur taillé dans le rocher. Quand il eut enlevé l'une des plaques d'albâtre que sainte Hélène avait placées dessus pour qu'on pût y célébrer le saint sacrifice de la messe, il contempla « le lieu ineffable dans lequel reposa pendant trois jours le Fils de l'homme. » Cf. Quaresmius, *Terræ Sanctæ elucidatio*, Venise, 1881, t. II, p. 387-388. Il la recouvrit d'une nouvelle table de marbre, qui subsiste encore aujourd'hui. La forme qu'il donna au saint monument différa peu de celle qu'avaient adoptée les croisés. Voir fig. 354. Cette nouvelle construction dura jusqu'à l'incendie de 1808. C'est à la suite de ce triste événement que les Grecs crurent devoir restaurer le saint édicule, que les flammes avaient pourtant respecté. Telle est l'origine du monument dans sa forme actuelle (fig. 355).

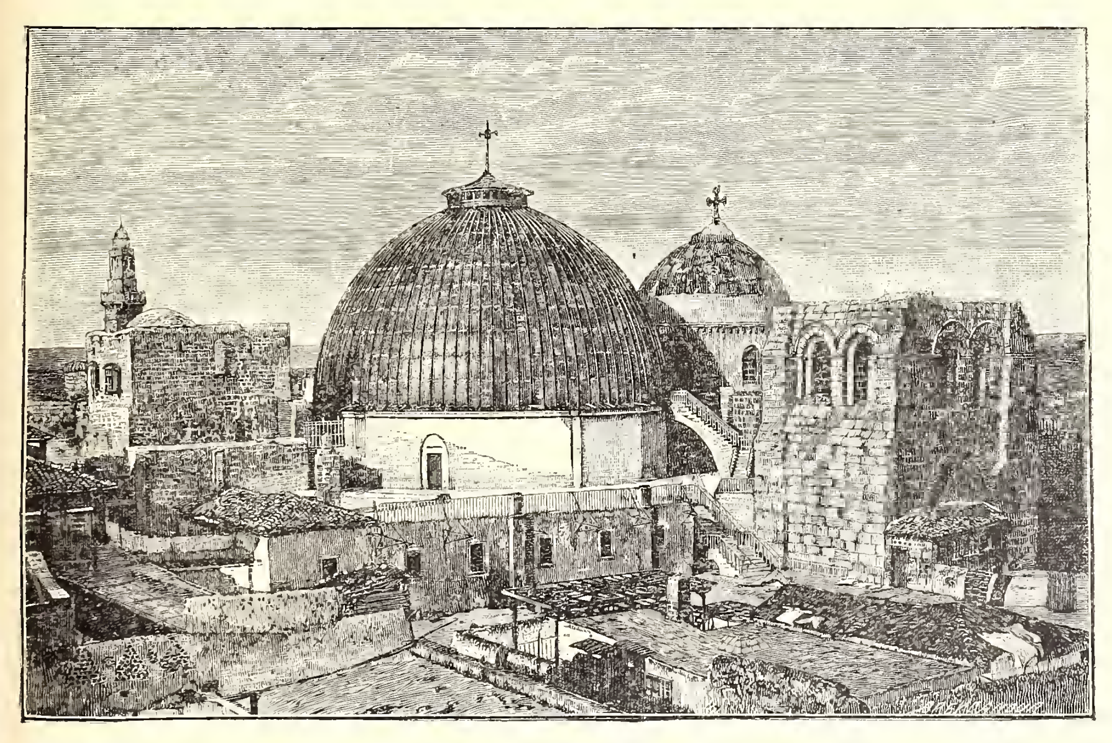
IV. AUTHENTICITÉ. — La description que nous venons de faire est à elle seule une démonstration. Elle prouve que le Tombeau du Sauveur, malgré les modifications qu'il a subies avec le temps, est resté le même et qu'il correspond exactement aux données de l'Écriture et de l'histoire. Aucun des autres sites où l'on a prétendu

le retrouver ne peut présenter de pareils témoignages. Nous n'avons pas seulement ici une tradition écrite ininterrompue; c'est un monument de pierre qui se dresse comme témoin pendant bientôt seize siècles. L'archéologie vient ajouter ici le poids de son autorité. Les découvertes récentes, en effet, nous permettent de relier le présent au passé et de résoudre certaines difficultés.

Une des grandes objections soulevées contre l'authenticité du Saint Sépulcre est tirée de la direction de la seconde enceinte, qui, d'après les adversaires, devait englober le terrain sur lequel s'élève la basilique actuelle. Le tracé qui a été établi à l'article Jérusalem, t. iii, col. 1359-1363, non sur des raisonnements *a priori* ou de simples conjectures, mais sur un examen attentif du sol, donne à cette objection une réponse qui, sans être absolue et définitive, n'en satisfait pas moins les exigences d'une méthode scientifique. Il laisse parfaitement en dehors de la deuxième muraille le Golgotha et le Tombeau du Sauveur; il les laisse juste à la proximité voulue par les données scripturaires. A ceux qui regarderaient comme un tracé fautif cette ligne brisée de la seconde enceinte, nous opposerons le témoignage d'un homme qui joignait à la connaissance du terrain la science et l'expérience d'un stratégiste : le général C. W. Wilson remarque contre cette théorie qu' « il y a en Asie Mineure quelques villes grecques dont les remparts ou sections de murailles sont tout aussi mal tracés d'après nos idées modernes. » Cf. C. W. Wilson, *Golgotha and the holy Sepulchre,* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1903, p. 247, n. 1. Il aurait pu citer aussi, beaucoup mieux encore, les vieilles cités chananéennes et juives. Il a tort cependant d'attribuer la même incertitude au système topographique qui met les Lieux Saints en dehors du second mur et à celui qui les enferme dans l'enceinte. *Ibid.*, p. 246. Nous croyons que, présentement, le premier est de beaucoup le mieux appuyé.

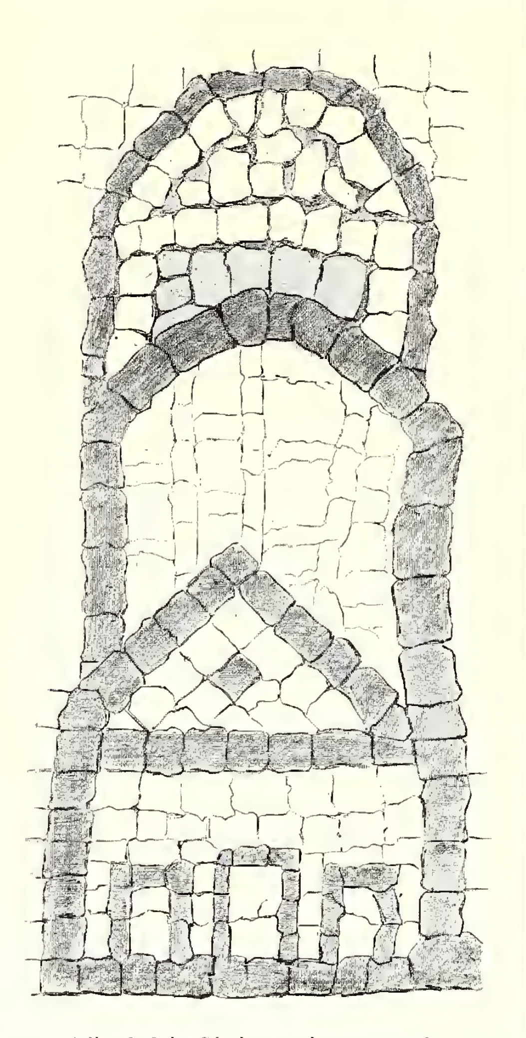
La découverte d'anciens murs dans l'établissement russe (voir Jérusalem, t. iii, col. 1361-1363, fig. 252) s'est complétée depuis 1907 par celle qu'ont amenée les travaux effectués dans les dépendances du patriarcat copte. Ces travaux ont mis à jour le prolongement de la muraille antique qui est regardée à bon droit comme la façade de l'atrium constantinien. La nouvelle section présente les restes d'un grand mur dont la paroi orientale est en magnifique appareil à refends, très soigné, mais percé de petits trous quadrangulaires, vestiges d'un placage ancien. Une large baie, qui devait être jadis munie d'une porte à double battant, coupe la muraille; mais certaines particularités anormales font penser qu'elle y a été pratiquée après coup. Pour en créer les montants, on avait régularisé les deux bords de la brèche en changeant la position de quelques blocs, en entamant quelques autres plus ou moins profondément. A quelques mètres plus loin, vers le nord, on a commencé à déblayer une autre porte moins grande, mais qui correspond exactement, comme distance et dimensions, à celle qu'on avait déjà découverte, au sud, sur le terrain russe. Nous avons donc là le groupe des trois baies symétriques qui décoraient la façade de l'église constantinienne, comme le montre la mosaïque de Mâdaba (fig. 356). Ainsi aux vestiges des propylées que nous connaissions déjà viennent s'ajouter d'autres détails archéologiques qui permettent de reconstituer la partie orientale de la basilique de Constantin.

Mais ne peut-on pas aller plus loin et rattacher le mur dont nous parlons à la seconde enceinte de Jérusalem? Quelques savants le pensent, en particulier le P. H. Vincent : « On peut, dit-il, faire la démonstration que le refend du vieux mur qui nous occupe n'est pas médiéval, pas byzantin à coup sûr, probablement même pas romain. De ce chef on acquiert le droit de le raccorder à une construction d'époque juive comme est le second mur de Jérusalem. » Cf. H. Vincent, *Un*



355. — L'église actuelle du Saint-Sépulcre. D'après une photographie.

vestige des édifices de Constantin au Saint-Sépulcre, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 603; *A travers Jérusalem, notes archéologiques*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 276. Les architectes de Constantin auraient donc



356. — L'église du Saint-Sépulcre sur la mosaïque de Mâdaba.

Ce dessin est détaché du plan de Jérusalem représenté sur la carte géographique de Mâdaba. Voir PROCURATEURS ROMAINS, fig. 180. Pris sur l'original en novembre 1897 par C. Mommert (*Die heilige Grabeskirche zu Jerusalem*, Leipzig, 1898, frontispice), il reproduit la basilique de Constantin vue de face et non par derrière comme on la voit sur la mosaïque. L'auteur de la carte ne pouvait donner qu'une perspective générale du monument; elle suffit pour en reconstituer les principales parties. La façade, sans les propylées, présente les trois portes dont parle Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 37, t. XX, col. 1097 : πύλαι δὲ τρεῖς πρὸς αὐτὸν ἀνίσχοντα ἥλιον εὖ διακείμεναι, τὰ πλήθη τῶν εἴσω φερομένων ὑπεδέχοντο, « trois portes équidistantes tournées vers le soleil levant recevaient la foule de ceux qui entraient ». Le fronton est triangulaire, et le toit, sur la mosaïque, est marqué en rouge comme celui des autres monuments de la Ville sainte. Cette première partie figure le *Martyrium* et le *Golgotha* (voir fig. 351). L'*Anastasis* est parfaitement marquée par la rotonde qui termine la basilique.

utilisé les restes de la vieille muraille. « Aussi bien, dit encore le P. H. Vincent, s'ils bâtirent eux-mêmes cet angle de murailles, pourquoi auraient-ils adopté un autre mode de construction que dans les parties supérieures? pourquoi l'avoir érigé à grands frais en matériaux magnifiques et d'un travail très fini pour le dissimuler ensuite sous un revêtement de métal ou de marbre ? pourquoi surtout ne l'avoir pas mis dans le même axe que leur monument? On a dit, il est vrai, sur ce dernier point, qu'ils avaient voulu mettre cette façade à l'alignement de la grande colonnade d'Ælia; mais cela paraît vain, car il suffisait alors de déplacer d'une quantité peu notable l'axe général de leur édifice. L'orientation en était à peine modifiée et l'on sait quelle latitude on se donnait en ce temps-là avec une loi que l'usage a rendue beaucoup plus stricte. » H. Vincent, *La deuxième enceinte de Jérusalem*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 48.

M. Schick a essayé, dans un double dessin, plan et élévation, de représenter l'aspect de ce coin de Jérusalem au temps de Notre-Seigneur. Cf. *Zeitschrift der Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. VIII, 1885, pl. IX et X. Mais le tracé minutieux du fort qu'il place en cet endroit relève trop de la conjecture, au moins dans ses détails. De même il n'est pas sûr que le fossé eût la régularité et l'étendue qu'il lui donne. Ce qu'il est permis de retenir de cette restitution et des données archéologiques, c'est que les fortifications de la ville appuyaient cet angle nord-ouest, protégées par certaines coupures du terrain, qui servaient de défense. Une des portes de la cité, dont quelques vestiges subsistent peut-être à l'angle sud-est du vieux mur, s'ouvrait sur les jardins qui avoisinaient le Golgotha et le Saint Sépulcre (fig. 348, 349). Les ressauts du terrain peuvent encore être assez facilement vérifiés aujourd'hui, et les différences de niveau qui marquaient le sol primitif se retrouvent en plus d'un endroit sous les débris du passé. C'est ainsi qu'on peut suivre le relief depuis les anciens propylées jusqu'au delà de la basilique du Saint-Sépulcre, en passant par la chapelle de Sainte-Hélène, le Calvaire, le Saint Tombeau, pour remonter aux quartiers plus élevés. Pour les cotes, cf. A. Kuemmel, *Materialien zur Topographie des Alten Jerusalem*, Halle, 1906, p. 27-29, et la grande carte jointe à cet ouvrage. Mais plusieurs de ces cotes doivent être complétées ou modifiées par suite des fouilles. Cf. H. Vincent, *Un vestige des édifices de Constantin au Saint-Sépulcre*, *Revue biblique*, 1907, p. 587, coupe transversale sur les propylées et l'atrium oriental, et p. 592, n. 2.

L'existence d'hypogées juifs aux abords du Saint-Sépulcre est une autre preuve d'authenticité. A l'extrémité occidentale de la rotonde, se trouve une petite chapelle syrienne, d'où l'on pénètre obliquement par une entrée peu spacieuse dans une salle de dimensions restreintes, qui a été gravement modifiée par le gros mur de la basilique. Cette salle est une chambre funéraire taillée dans le roc, et autour de laquelle sont des ossuaires et des tombeaux juifs réellement anciens. La tradition chrétienne y a vu le tombeau de Joseph d'Arimathie. Cf. Clermont-Ganneau, *L'authenticité du Saint-Sépulcre et le tombeau de Joseph d'Arimathie*, Paris, 1878; *Survey of Western Palestine*, *Jérusalem*, Londres, 1884, p. 319-331. Il y a là une réponse péremptoire à une autre objection formulée contre l'authenticité du Saint-Sépulcre, à savoir qu'il ne pouvait y avoir de tombe en cet endroit, enfermé dans la ville. — Une autre chambre sépulcrale, plus importante encore, a été découverte en 1885 au nord de l'endroit de la basilique qu'on a appelé la *Prison du Christ*. Elle est tout entière creusée dans le roc. Une porte donne entrée dans un caveau de deux mètres en longueur, largeur et hauteur, renfermant à droite et à gauche deux bancs funéraires taillés dans la paroi. Une seconde ouverture, faisant face à la première, conduit dans une chambre plus petite, dont les trois côtés sont également occupés par des banquettes. Cf. C. Schick, *Neu aufgedeckte Felsengräber bei der Grabeskirche in Jerusalem*, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, t. VIII, 1885, p. 171-

173; pl. v. Il est donc désormais bien établi que plusieurs familles juives avaient leurs tombeaux dans ce voisinage de la ville sainte.

V. Bibliographie. — Nous en avons dit assez pour montrer que la piété chrétienne ne s'est pas trompée au cours des siècles et ne se trompe pas plus aujourd'hui en allant vénérer le tombeau du Sauveur à l'endroit marqué par une tradition ininterrompue. L'authenticité de ce lieu, le plus saint du monde, acceptée sans contestation jusqu'au XVIIe siècle, attaquée depuis par quelques protestants, est admise actuellement par la majorité des savants, non seulement catholiques, mais hétérodoxes et rationalistes. Des découvertes ultérieures pourront éclairer d'un nouveau jour l'état de la question ; nous ne croyons pas qu'elles le changent jamais. Une bibliographie complète est impossible ici. En dehors des travaux indiqués au cours de cet article, et sans remonter jusqu'à T. Tobler et E. Robinson, nous ne mentionnerons que les suivants : Melchior de Vogüé, *Les Églises de la Terre Sainte*, Paris, 1860 ; Ch. Warren, *The Temple or the Tomb*, Londres, 1880 ; H. Guthe, *Die zweite Mauer Jerusalems und die Bauten Constantins am heiligen Grabe*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. VIII, 1885, p. 245-287, pl. VI-XIII ; *Zur Topographie der Grabeskirche in Jerusalem*, dans la même revue, t. XIV, 1891, p. 35-40 ; B. Manssurov, *Die Kirche des Heiligen Grabes zu Jerusalem in ihrer ältesten Gestalt*, trad. A. Bœhlendorff, Heidelberg, 1888 ; *Russische Ausgrabungen in Jerusalem*, Heidelberg, 1888 ; V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 305-340 ; A. Legendre, *Le Saint-Sépulcre depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Le Mans, 1898 ; Germer-Durand, *La basilique du Saint-Sépulcre*, dans la *Revue biblique*, 1896, p. 321-334 ; *La basilique de Constantin au Saint-Sépulcre*, dans les *Échos d'Orient*, Paris, 1898, p. 204 sq. ; C. Mommert, *Die heilige Grabeskirche zu Jerusalem in ihrem ursprünglichen Zustande*, Leipzig, 1898 ; *Golgotha und das heil. Grab zu Jerusalem*, Leipzig, 1900 ; C. W. Wilson, *Golgotha and the Holy Sepulcre*, dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, 1902, p. 66-77, 142-155, 282-297, 376-384 ; 1903, p. 51-65, 140-153, 242-249 ; 1904, p. 26-41 ; G. Quénard, *Le Saint-Sépulcre*, dans les *Échos d'Orient*, nov.-déc. 1903. A. Legendre.

SÉPULCRES DE CONCUPISCENCE (hébreu : *Qibrôt-hattaʾăvâh ;* Septante : Μνῆμα τῆς ἐπιθυμίας ; Vulgate : *Sepulcra concupiscentiæ*), station des Israélites dans le désert. Num., XI, 34 ; Deut., IX, 22. Elle fut ainsi appelée, parce que les Israélites, dégoûtés de la manne, désirèrent manger de la viande. Dieu leur envoya des cailles (voir Caille, t. II, col. 33), mais pour les punir de leurs murmures, il frappa « d'une grande plaie » les murmurateurs sur le lieu même, d'où le nom qu'on lui donna de Tombeaux ou Sépulcres de concupiscence. Num., XI. Sur l'identification de cette station, le P. Lagrange, *L'Itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 275, dit : « Une seule conjecture paraît avoir de la valeur, c'est celle de Palmer... En quittant la Sinaï, on suit pendant environ dix heures le monotone ouadi *Saal*. Déjà les dernières heures offrent un spectacle pittoresque : on aperçoit de très vieux seyals devant le Djébel Tih dont un sommet de forme conique attire les regards : au moment où l'on arrive à l'ouadi *Khebebé*, c'est comme un chaos de petites collines, en partie du moins artificielles, de débris et de groupes de pierres... Palmer a relevé partout des traces de feu et de charbons enfouis dans le sol. Les Bédouins lui ont affirmé que c'était là le campement d'une caravane de pèlerins (le pèlerinage de la Mecque ne saurait suivre cet itinéraire), qui ensuite s'étaient égarés dans le désert. Il considère cette légende comme une tradition authentique. Sans aller aussi loin, on peut reconnaître ici vraiment tout ce qui pouvait faire nommer ce lieu soit *Tabeʿéra*, soit *Qibroth Hattaava*. » Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 563-564.

SÉPULTURE (hébreu : *qebûrâh ;* Septante : ταφή ; Vulgate : *sepultura*), mise au tombeau du corps d'un défunt.

I. Son importance chez les anciens. — 1° *Chez les Égyptiens.* — On sait de quels soins compliqués les Égyptiens entouraient la dépouille de leurs morts. Dans leur idée, l'âme continuait à vivre au tombeau, avec les mêmes habitudes, les mêmes occupations et les mêmes besoins que pendant la vie terrestre. Il était donc nécessaire que le corps demeurât habitable pour elle ; de là, les précautions prises pour assurer la conservation de ce corps et procurer au mort ce dont il avait besoin pour se nourrir, s'occuper et se distraire comme pendant la vie. Autrement l'âme quittait le tombeau pendant la nuit sous forme de fantôme et venait chercher sur terre, au grand effroi des vivants, ce qui lui était indispensable pour subsister. Pour répondre à ce besoin des morts, on leur portait des offrandes de toutes sortes, ou l'on se contentait de représenter ces objets en peinture dans leurs tombeaux, ce qui équivalait à la réalité. Les combinaisons les plus ingénieuses étaient prises pour empêcher que le mort ne fût dérangé dans sa tombe. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 113-115 ; t. II, p. 508-524. Les petites gens, enterrés à la fosse commune, n'étaient point dépourvus cependant des objets indispensables. On suppléait au reste par un procédé dont l'efficacité paraissait suffisante aux Égyptiens : « Ils faisaient de petites poupées en bois, qui de loin ressemblaient à des momies ; sur ces poupées, ils faisaient écrire leur nom, et, après les avoir enroulées dans un chiffon de toile, ils les déposaient dans un petit cercueil. Ce petit cercueil était ensuite légèrement enfoui devant l'entrée d'un grand tombeau ; on espérait qu'ainsi le mort, représenté par sa figurine en bois, bénéficierait du bonheur qui attendait l'inhumé du grand tombeau. » A. Erman, *La religion égyptienne*, trad. Ch. Vidal, Paris, 1907, p. 197, 198. Pendant leur vie, les riches se préoccupaient de se ménager une sépulture conforme à leur rang. Cf. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, 3e édit., p. 109.

2° *Chez les Chaldéens.* — Les Chaldéens ne tenaient pas à conserver dans son intégrité le corps des défunts. Après l'avoir fait passer par le feu, ils plaçaient dans des urnes les os et les cendres, et dans des fosses le corps insuffisamment consumé, avec les débris d'armes et d'ustensiles dont le mort avait besoin dans l'autre vie. Des tuyaux de poterie, s'élevant de la tombe jusqu'à fleur de terre, permettaient à l'eau de parvenir jusqu'au mort pour le désaltérer. Si l'on négligeait de le pourvoir de nourriture et des objets nécessaires, l'esprit du défunt, au lieu de protéger les vivants, attirait sur eux toutes sortes de maux. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 687-689. La sépulture du mort était donc une garantie de sécurité pour les vivants, mais, en même temps, elle assurait le sort du défunt. « Le monde était, aussi loin que nous conduisent les textes, divisé en trois royaumes : celui des dieux, celui des vivants et celui des morts. Celui des morts était sous terre. L'esprit du défunt lui appartenait naturellement. D'autre part, tout lien n'était pas rompu entre le corps et l'âme. Le corps demeurant exposé à l'air, l'âme était empêchée de descendre aux enfers, et se trouvait condamnée à errer sur la terre, dans un domaine qui n'était plus le sien. Le corps enseveli, l'âme pouvait à son gré lui tenir compagnie ou rejoindre

les autres âmes. » Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 331. Le sort de celui qui gisait sans être enseveli était déplorable. Le poème de Gilgamés se termine par cette remarque : « Celui dont le cadavre gît dans la campagne, l'as-tu vu? — Je l'ai vu : son ombre ne repose pas dans la terre! — Celui dont l'ombre n'a pas quelqu'un qui s'en occupe, l'as-tu vu? — Je l'ai vu : les rogatons du pot, les restes de la nourriture qui gisent dans la rue, il mange! » Cf. P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyriens-babyloniens,* Paris, 1907, p. 325. La dépouille du mort ne devait pas être changée de place. Il fallait empêcher que la lumière du soleil pénétrât jusqu'à elle. On tenait enfin à ce que le mort fût enseveli auprès de ses ancêtres. Assurbanipal dit des rois d'Élam, contre lesquels il exerçait sa vengeance : « J'ai emporté leurs ossements en Assyrie; j'ai privé leurs esprits de repos, je les ai privés d'aliments et de libations. » Cf. *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 206. Les Égyptiens étaient également convaincus de la nécessité d'inhumer ensemble et dans leur pays ceux d'une même famille. Dans le conte de Satni-Khamoïs, l'aventure se termine par l'ordre donné au violateur d'une tombe de ramener à Memphis les momies d'Ahouri et de Maihêt en exil à Coptos, et de réunir ceux que la colère de Thot avait tenus séparés. Cf. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* p. LXI, 129.

3° *Chez les Grecs et les Romains.* — Les idées du monde oriental sur la nécessité de la sépulture ont été complètement partagées par le monde gréco-romain. « L'âme qui n'avait pas son tombeau n'avait pas de demeure; elle était errante. En vain aspirait-elle au repos, qu'elle devait aimer après les agitations et le travail de cette vie; il lui fallait errer toujours, sous forme de larve ou de fantôme, sans jamais s'arrêter, sans jamais recevoir les offrandes et les aliments dont elle avait besoin. Malheureuse, elle devenait malfaisante... On craignait moins la mort que la privation de sépulture. C'est qu'il y allait du repos et du bonheur éternel. Nous ne devons pas être trop surpris de voir les Athéniens faire périr des généraux qui, après une victoire sur mer, avaient négligé d'enterrer les morts... Dans les cités anciennes, la loi frappait les grands coupables d'un châtiment terrible, la privation de sépulture. On punissait l'âme elle-même, en lui infligeant un supplice presque éternel. » Fustel de Coulanges, *La cité antique,* Paris, 1890, p. 10-12. Les chrétiens épurèrent ces idées à la lumière de la foi. Cf. H. Leclercq, *Amendes dans le droit funéraire,* dans le *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie,* t. I, col. 1575-1598. — Ces idées sur la nécessité de la sépulture n'étaient pas spéciales aux anciens peuples dont les mœurs nous sont connues. Elles règnent encore chez la plupart des non-civilisés. A leurs yeux, la sépulture procure un double avantage : elle procure la paix aux morts et elle garantit les vivants contre les incursions malfaisantes des esprits mécontents de voir leurs corps privés de la sépulture convenable. Cf. A. Bros, *Le problème de la mort chez les non-civilisés,* dans la *Revue du clergé français,* 1er octobre 1908, p. 46-56.

II. LA SÉPULTURE CHEZ LES HÉBREUX. — 1° Ceux qui en ont le moyen s'assurent la possession d'une sépulture de famille. Ainsi fait Abraham. Gen., XXIII, 4-20. Dans la caverne de Macpelah, à Hébron, viennent successivement reposer Sara, Abraham, et Isaac, ainsi « réuni à son peuple ». Gen., XXXV, 29. Jacob, qui passe les dernières années de sa vie en Égypte, tient aussi à être réuni à son peuple et est inhumé dans la caverne de ses pères. Gen., XLVII, 29; XLIX, 29; L, 5, 13. Joseph veut qu'un jour les Hébreux emportent ses ossements pour les faire reposer dans le pays que Dieu leur donnera. Gen., L, 25; Exod., XIII, 19; Jos., XXIV, 32. On tenait beaucoup à être « réuni à son peuple », c'est-à-dire à reposer avec les siens, dans le tombeau de famille. Gen., XXV, 17; XXXV, 29; XLIX, 32; I Mach., II, 69; XIV, 30. Il est fréquemment rapporté que des personnages importants, surtout des rois, se sont couchés avec leurs pères, ou ont été ensevelis dans le sépulcre de leur père. II Reg., II, 32; VII, 12; XVII, 23; XIX, 37; III Reg., I, 21; II, 10; XI, 21, 43; XIV, 20; XV, 8, 24; XVI, 6, 28; XXII, 40, 51; IV Reg., VIII, 24; IX, 28; X, 35; XII, 21; XIII, 9, 13; XIV, 16, 20, 22; XV, 7, 22, 38; XVI, 20; XX, 21; XXI, 18; XXIV, 5. — 2° C'était un châtiment que de ne pas entrer dans le sépulcre de ses pères; on cherchait du moins à être enseveli en sainte compagnie. III Reg., XIII, 22, 31. — 3° On devait toujours donner la sépulture aux morts. Comme l'âme est dans le sang, voir SANG, col. 1451, le sang répandu, même celui d'un animal, devait être recouvert de terre. Lev., XVII, 13; Ezech., XXIV, 7; cf. Gen., IV, 10. Le supplicié devait être enterré le soir même. Deut., XXI, 23. On ne refusait pas la sépulture à des étrangers, II Mach., IV, 49; Matth., XXVII, 7, ni même à des ennemis. IV Reg., IX, 34. A plus forte raison la procurait-on aux autres. Les gens de Jabès, en Galaad, inhumèrent Saül et ses fils, tués à la bataille par les Philistins, et David leur en sut grand gré. I Reg., XXXI, 11-13; II Reg., II, 5-7. A la suite des combats, on donnait la sépulture aux morts. III Reg., XI, 15; II Mach., XII, 39-43. Tobie exerçait la charité envers les morts, en leur procurant la sépulture, et il en fut récompensé. Tob., I, 21; II, 4-9. Il était recommandé expressément de donner les soins nécessaires au corps des morts et de ne pas négliger leur sépulture. Eccli., XXXVIII, 16. Notre-Seigneur ne contrevient pas à cette loi quand il recommande de laisser les morts ensevelir leurs morts. Matth., VIII, 22; Luc., IX, 60. Il veut seulement que celui qui aspire à le suivre pour mener une vie parfaite ne s'attarde pas aux longues cérémonies des funérailles et ne s'expose pas au contact des morts, qui entraînait une impureté légale et séparait momentanément de la société. Ces choses n'avaient pas d'inconvénients pour les morts, c'est-à-dire pour ceux qui ne vivaient pas de la vraie vie spirituelle. — 4° La privation de sépulture constituait une peine très grave. Elle fut infligée à Jézabel. IV Reg., IX, 10. L'impie la mériterait; ainsi l'Ecclésiaste, VIII, 10, s'étonne-t-il que les impies soient ensevelis et entrent dans le repos. Isaïe, XIV, 19, 20, annonce au roi de Babylone un sort semblable à celui qu'Assurbanipal devait infliger au roi d'Élam :

> Roi, on t'a jeté loin de ton sépulcre,
> Comme un rameau qu'on méprise...
> Comme un cadavre qu'on foule aux pieds...
> Tu ne seras pas avec eux dans la tombe.

Amos, II, 1, reproche à Moab, comme une chose abominable, d'avoir brûlé les ossements du roi d'Édom pour en faire de la chaux, au lieu de les ensevelir. Jérémie menace fréquemment les Israélites infidèles de la privation de sépulture. Les os des rois, des prêtres et des prophètes seront tirés de leurs tombeaux, exposés devant le soleil et la lune qu'ils ont adorés et réduits à l'état d'engrais. Jer., VIII, 1, 2. Par la famine et l'épée mourront ceux qui écoutent les faux prophètes, et personne ne leur donnera la sépulture. Jer., XIV, 16. Les coupables mourront, ils n'auront ni larmes ni sépulture, ils seront comme du fumier sur le sol et les bêtes de proie les dévoreront. Jer., XVI, 4, 6; XXV, 33. Le roi Joakim sera enterré comme on enterre un âne, qu'on traîne et qu'on jette hors des portes de la ville, et dont les chacals, les hyènes et les autres animaux de proie font leur pâture. Jer., XXII, 19. Un pareil sort semblait si déplorable qu'au jugement de l'Ecclésiaste, VI, 3, un avorton est plus heureux que celui qui, après une vie sans joie, est privé de sépulture. Les persé-

cutés qui subissent ce sort s'en plaignent au Seigneur. Ps. LXXIX (LXXVIII), 3; I Mach., VII, 17. Sous Antiochus Épiphane, les Juifs fidèles furent privés de sépulture, mais le persécuteur ne fut pas enseveli dans le tombeau de ses pères. II Mach., V, 10; IX, 15. Sans doute, les Hébreux ne partageaient pas les idées de leurs voisins sur la fréquentation du cadavre par l'âme que la mort en avait séparé. Rien, dans les textes bibliques, n'appuierait cette croyance un peu enfantine. Néanmoins, ils regardaient la sépulture comme un bien nécessaire dont le défunt ne pouvait être privé sans détriment pour lui. L'obligation d'inhumer les restes des morts était d'ailleurs la conséquence de la loi qui attachait une impureté légale au contact de ces restes. Voir MORTS, t. III, col. 1316. — 5° Les Juifs avaient un certain nombre d'usages concernant la sépulture. On ne pouvait inhumer à Jérusalem que les rois de la race de David et les prophètes. Cf. *Schebuoth,* II, 2; Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 133. On inhumait volontiers dans un jardin, même contigu à la maison. IV Reg., XXI, 18, 26; Joa., XIX, 41. Les sépultures étaient inviolables. Les musulmans de Palestine ont rigoureusement conservé cette tradition, d'où l'impossibilité de faire des fouilles partout où se trouvent des tombeaux. Hors de Palestine, les Juifs, à l'imitation des autres peuples, portaient des amendes contre ceux qui violaient leurs sépultures ou y introduisaient des étrangers. Cf. Schürer, *Geschichte,* t. III, p. 16, 54. Le sanhédrin avait deux sépultures pour les condamnés à mort, l'une pour ceux qui avaient été lapidés ou brûlés, l'autre pour ceux qui avaient subi la décollation ou la strangulation. Quand les chairs étaient consumées, on transférait les ossements dans une sépulture de famille privée. On enterrait avec les condamnés tous les objets qui avaient servi à leur supplice. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 425. La sépulture du Sauveur ne fut pas astreinte à ces règles, parce que le supplice avait été infligé par l'autorité romaine et que le sort du cadavre dépendait de Pilate. Joa., XIX, 38. Mais les instruments du supplice durent être enfouis en terre avec ceux qui avaient servi aux deux larrons. — 6° Outre les cadavres humains, il fallait encore enterrer : les victimes vouées au sacrifice qui mouraient avant d'arriver à l'autel; celles qui avortaient, à moins qu'elles ne donnassent un second produit qui était brûlé à leur place; le bœuf lapidé, Exod., XXI, 28, ainsi que tous les animaux nuisibles parmi les animaux domestiques ou sauvages et les oiseaux; la génisse mise à mort à l'occasion d'un meurtre, Deut., XXI, 4; l'oiseau du lépreux, Lev., XIV, 6; les cheveux du Nazaréen impur; le premier-né de l'âne; la viande cuite dans le lait, Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26; Deut., XIV, 21; les animaux profanes ou sauvages immolés dans le parvis. *Temura,* VII, 4. Il était d'ailleurs interdit, en général, d'enterrer ce qui devait être brûlé ou de brûler ce qui devait être enterré. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* p. 168, 169. Tous ces règlements relatifs à l'inhumation avaient pour but de faire disparaître aux regards ce qui pouvait souiller les vivants d'une manière quelconque. Ils pourvoyaient en même temps aux exigences de l'hygiène, dans un pays où les contagions étaient si redoutables. H. LESÊTRE.

SER (hébreu : *Ṣêr;* Septante : Τυρός), ville fortifiée de la tribu de Nephthali, nommée seulement Jos., XIX, 35. On peut induire de la liste des villes avec lesquelles elle est énumérée qu'elle était située au sud-ouest du lac de Génésareth, mais son site n'a pas été retrouvé.

SERANIM, titre donné dans le texte hébreu aux chefs des cinq principales villes des Philistins. Voir PHILISTINS, col. 289-290.

SÉRAPHINS (hébreu : *śerafim;* Septante : Σεραφίμ; Vulgate : *Seraphim*), êtres célestes décrits par Isaïe, VI, 2-6, dans une de ses visions. — Le mot *śerafîm* vient de *śâraf,* « brûler ». Il désigne donc des êtres brûlants, enflammés. Le même mot sert à nommer une espèce de serpents brûlants, voir SERPENT, et Isaïe, XIV, 29; XXX, 6, parle aussi d'un *śârâf me'ôfêf,* « serpent ailé » ou dragon. Les séraphins ne sont pas des serpents, mais des êtres intelligents et merveilleux. Ils se tiennent au-dessus du trône de Dieu. Ils ont chacun six ailes, deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds et deux pour voler. Ils chantent la sainteté de Jéhovah. Comme le prophète se reconnaît pécheur, un des séraphins prend un charbon ardent avec des pincettes sur l'autel, lui touche la bouche et ainsi le purifie du péché. Les séraphins apparaissent dans ce passage, le seul où il soit question d'eux, comme des êtres chargés de proclamer la sainteté de Dieu et de détruire dans l'homme le péché qui outrage cette sainteté. Isaïe emprunte des éléments divers aux êtres visibles pour représenter les séraphins, comme le fait Ézéchiel pour représenter les chérubins. Voir CHÉRUBIN, t. II, col. 662. On connaît les taureaux ailés qui ont servi de base à la description symbolique de ce dernier. Isaïe a pu emprunter la sienne à d'autres éléments ayant cours à son époque. On sait que certains génies chaldéens étaient représentés avec quatre ailes. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 633, 635; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 430. — Dans la hiérarchie angélique, le nom de séraphins est devenu celui des anges du second chœur. H. LESÊTRE.

SÉRARIUS Nicolas, théologien et exégète jésuite, né le 5 décembre 1555, à Rambervillers (Vosges), mort à Mayence le 29 ou le 30 mai 1609. Il entra dans la compagnie de Jésus en 1573, s'appliqua à l'étude des langues et à l'enseignement. Pendant 20 ans, il professa la théologie et l'Écriture Sainte à Würzbourg et à Mayence. On a de lui, entre autres publications, *In sacros divinorum Bibliorum libros, Tobiam, Judith, Esther, Machabæos commentarius,* in-4°, Mayence, 1609; in-f°, 1610, 1611 (des parties de ce commentaire ont été réimprimées par Migne [Tobie, etc.], dans son *Cursus Scripturæ Sacræ,* t. XII, XIII); *Josue ab utero ad ipsum usque tumulum,* in-f°, Mayence, 1609, 1610; *Judices et Ruth explanati,* in-f°, Mayence, 1609; in-f°, Paris, 1611; *Prolegomena biblica et commentaria in omnes Epistolas canonicas,* in-f°, Mayence, 1612; Lyon, 1689; *In libros Regum et Paralipomenon. Commentaria posthuma,* in-f°, Mayence, 1617; Lyon, 1618. — Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. VII, 1896, col. 1134-1145.

SÉRÉBIA (hébreu : *Šêrêbyâh*), lévite qui vivait du temps d'Esdras et prit part à ses réformes. II Esd., VIII, 7; IX, 5; X, 12; XII, 24. Son nom est écrit aussi dans la Vulgate Sarabia et Sarebia. Voir SARABIA, col. 1476.

SÉRÉSER (hébreu : *Šar'éṣêr*), personnage babylonien. Voir NÉRÉGEL-SÉRÉSER, t. IV, col. 1602.

SÉRETH (hébreu : *Ṣérét;* Septante : Σερέθ), fils d'Assur, fondateur de Thécué, et de la première de ses femmes nommée Halaa. I Par., IV, 5, 7.

SERGIUS PAULUS (grec : Σέργιος Παῦλος), proconsul de l'île de Cypre lorsque saint Paul y fit son premier voyage pour y prêcher l'Évangile. Act., XIII, 7-11. Il résidait à Paphos. Il avait auprès de lui un devin ou magicien juif appelé Élymas (Barjésu). Voir BARJÉSU, t. I, col. 1461. Lorsque saint Paul fit connaître

au proconsul la religion nouvelle, Élymas s'efforça d'empêcher le magistrat romain de se convertir, mais l'Apôtre le frappa de cécité et Sergius Paulus embrassa le christianisme. C'est à l'occasion de ce récit que Saül est nommé pour la première fois Paul dans les Actes, ce qui a fait croire à beaucoup d'exégètes que c'était en souvenir de la conversion du proconsul que l'Apôtre avait changé son nom. Voir Paul, t. iv, col. 2189. Cf. Proconsul, col. 686; Cypre, t. ii, col 1170. Saint Luc qualifie Sergius Paulus de συνετός, *prudens*, « intelligent ». Act., xiii, 7. On a trouvé à Soles en Cypre une inscription datée de son proconsulat. Voir di Cesnola, *Cyprus*, in-8°, Londres, 1877, p. 425. D'après une ancienne tradition, Sergius Paulus s'attacha dans la suite à saint Paul, il l'accompagna en Espagne, et il fut établi enfin par l'Apôtre évêque de Narbonne, où il mourut. Sergius Paulus appartenait à une grande famille patricienne de Rome. Virgile, *Eneid.*, v, 121. Voir F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes*, 2e édit., 1896, p. 201-209. Sur saint Paul, évêque de Narbonne, voir *Acta Sanctorum*, 22 mars, t. iii martii, p. 371-376.

SERMENT. Voir Jurement 2, t. iii, col. 1868.

SÉRON (grec : Σήρων), général d'Antiochus Épiphane qui commanda les troupes de ce roi contre les Machabées. Il fut battu par Judas Machabée à Béthoron. I Mach., iii, 13-23. Cf. II Mach., viii, 5-7. Voir Ed. R. Bevan, *The House of Seleucus*, 2 in-8°, Londres, 1902, t. ii, p. 176, 298.

SÉROR (hébreu : *Ṣerôr;* Septante: Ἰαρέδ), benjamite, ancêtre de Cis, le père de Saül. I Reg. (Sam.), ix, 1.

SERPENT (hébreu : *nâḥâš, šârâf, tannîn, 'akšûb, ṣéfa', ṣif'onî, 'éf'éh;* Septante : ὄφις; Vulgate : *serpens, coluber*), reptile dont le corps allongé, cylindrique et sans pieds, se meut au moyen de replis sur le sol. C'est un animal très souple et très agile. Ses yeux sans paupières ont une grande fixité, sa langue est fendue en deux. Plusieurs espèces sont ovipares et les autres ovovivipares, c'est-à-dire faisant éclore leurs œufs dans le sein même de la mère. Les serpents vivent surtout dans les pays chauds; la plupart passent l'hiver cachés dans quelque trou et saisis par un engourdissement léthargique. Beaucoup de serpents sont pourvus d'une glande qui produit du venin. Ce venin est conduit à deux dents, appelées crochets, courbes, très pointues, munies d'un canal étroit et placées à la mâchoire supérieure. Les crochets, habituellement repliés et entourés par la gencive, se redressent quand l'animal veut mordre.

I. Les serpents de Palestine. — Les serpents sont très nombreux en Palestine; les conditions climatériques et la nature du sol leur sont en effet des plus favorables. Une vingtaine d'espèces ont été reconnues, mais il y en a beaucoup d'autres qui n'ont pas été décrites. Treize d'entre elles sont inoffensives. Voir Couleuvre, t. ii, col. 1071. Cependant il y a de grosses couleuvres noires, *coluber atro-virens*, qui, à raison de leur taille et des dimensions de leur gueule, peuvent faire des blessures très profondes. Mais comme elles sont très craintives et fuient l'approche de l'homme, elles ne cherchent à mordre que quand on veut les prendre. Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 314. Les serpents venimeux appartiennent aux genres suivants : le cobra ou aspic, voir Aspic, t. i, col. 1124; cinq espèces de vipéridés : deux vipères proprement dites, *vipera euphratica* et *vipera ammodytes;* la *daboia xanthina*, qui est appelée basilic par les versions, voir Basilic, t. i, col. 1495, le céraste, voir Céraste, t. ii, col. 432, et le scytale ou *eehis arenicola*. Voir Vipère. A part la daboia, tous ces serpents ne se trouvent guère que dans la faune méditerranéenne et nord-africaine. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 269-280.

II. Les serpents de la Bible. — 1° *Le serpent du paradis.* — Ce serpent est appelé du nom général de *nâḥâš*, qui ne désigne aucune espèce particulière. Il était « le plus rusé des animaux des champs » Gen., iii, 1. Il parle à la femme pour la disposer à manger le fruit défendu et, avec habileté, il lui inspire le doute au sujet du commandement et de la menace de Dieu et finit par la persuader. Comme il n'est dans la nature du serpent ni de raisonner ni de parler, il ne faut voir ici dans cet animal que l'instrument ou la représentation d'un être supérieur capable d'entrer en communication avec la femme pour lui parler et la tenter de défiance et d'insoumission envers le Créateur. Cet être est clairement désigné dans d'autres passages bibliques. « C'est par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde. » Sap., ii, 24. Satan « a été homicide dès le commencement. » Joa., viii, 44. « Le serpent ancien », c'est « celui qui est appelé le diable et Satan. » Apoc., xii, 9; xx, 2. Sur un cylindre babylonien, t. iv, fig. 564, col. 2124, deux personnages sont assis de chaque côté d'un arbre qui paraît être un palmier et qui porte deux fruits au-dessous du feuillage. Les personnages sont vêtus. Derrière le second personnage se dresse un serpent. Il est difficile de ne pas voir là une allusion à la tentation du paradis. Dans le poème de Gilgamès, quand le héros a trouvé la plante de vie, « un serpent sortit et lui ravit la plante. » Cf. Sauveplane, *Une épopée babylonienne*, tabl. ii, v. 305, p. 62; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. i, p. 276-282. La sentence portée par Dieu contre le serpent le condamne à être maudit entre tous les animaux, à marcher sur son ventre et à manger la poussière tous les jours de sa vie. Gen., iii, 14. Josèphe, *Ant. jud.*, I, i, 4, conclut du récit biblique que, pour punir le serpent, Dieu lui a ôté la voix dont il avait si mal usé et l'a privé des pieds sur lesquels il marchait auparavant. Cette interprétation est trop servile. Dieu n'a pas changé la nature du serpent, il s'est contenté d'attacher une idée défavorable à sa démarche rampante. De même, « manger la poussière » veut seulement dire avoir la tête au niveau du sol, comme si l'animal mangeait de la poussière. L'inimitié établie entre la postérité de la femme et celle du serpent ne concerne pas ce dernier, mais seulement celui qui s'en est servi pour tenter.

2° *Les verges changées en serpents.* — Pour donner à Moïse une preuve de la mission qu'il lui confère, Dieu lui ordonne de jeter son bâton à terre; ce bâton devient serpent, *nâḥâš;* il lui commande de saisir ce serpent par la queue, et celui-ci redevient bâton. Exod., iv, 3, 4. Devant le pharaon, Moïse et Aaron exécutent le même prodige; mais les magiciens égyptiens changent aussi leurs bâtons en serpents; seulement celui d'Aaron dévore ceux des magiciens. Exod., vii, 9-12. Il y a un miracle divin du côté de Moïse et un prestige diabolique du côté des magiciens. Ceux-ci sont fort experts en prestiges. Il importe que les envoyés de Dieu triomphent d'eux sur leur propre terrain. Ceux qui les imitent aujourd'hui sont plus habiles à tromper les spectateurs qu'à exécuter des choses réellement merveilleuses. Voir Charmeur de serpents, t. ii, col. 595. « Dans un de nos voyages au Caire, en 1894, nous n'avions pu découvrir les procédés réels employés par les charmeurs de serpents de nos jours. Dans un nouveau voyage en 1899, nous avons eu la preuve qu'ils ne prenaient pas d'autres serpents que ceux qu'ils avaient habilement cachés ou dissimulés. Le P. E. Chautard, qui prit part avec nous à l'expérience, l'a racontée dans

son livre *Au pays des pyramides*, in-4°, Tours, 1896, p. 112-116 » (F. Vigouroux).

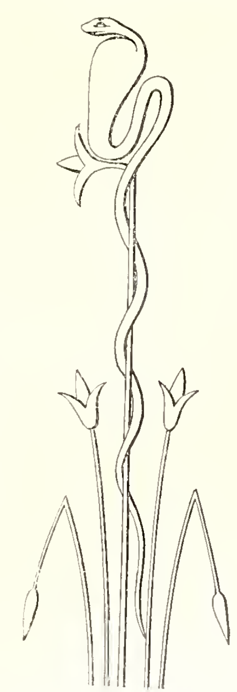
3° *Les serpents brûlants.* — Au désert, les Hébreux murmurent à cause de la longueur du chemin et de la monotonie de la nourriture. Alors Dieu envoie des serpents brûlants qui les mordent et en font périr un grand nombre. Num., XXI, 6, 8; Deut., VIII, 15. Ces serpents sont appelés *śerâfîm*, ὄφεις οἱ θανατοῦντες, « des serpents mortels », *igniti serpentes*. Ce nom de *śerâfîm* vient de *śâraf*, « brûler ». On ne peut dire à quelle espèce appartenaient ces serpents. Mais la presqu'île sinaïtique abonde en serpents très dangereux. Les Hébreux furent effrayés des blessures cuisantes et mortelles qu'ils en reçurent. Pour arrêter le fléau, Moïse dressa le serpent d'airain. Voir SERPENT D'AIRAIN, col. 1674. Cf. Judith, VIII, 25; I Cor., X, 9.

4° *Les serpents volants.* — Isaïe, XIV, 29, dans son oracle sur les Philistins, dit que, si la verge qui les frappait a été brisée, de la race du serpent sortira un basilic, dont le fruit sera un *śârâf me'ôfêf*, « un serpent volant ». Ce serpent représente les fléaux qui châtieront les Philistins. Les Septante traduisent par ὄφεις πετάμενοι, « serpents ailés », et la Vulgate par *absorbens volucrem*, « dévorant l'oiseau ». Ailleurs, le prophète énumère, parmi les animaux qui infestent le désert entre la Palestine et l'Égypte, le *śârâf me'ôfêf*, ἔκγονα ἀσπίδων πετομένων, *regulus volans*, « le serpent volant ». Is., XXX, 6. Hérodote, II, 75; III, 107, 109, parle aussi de serpents ailés qui, au commencement du printemps, volent d'Arabie en Égypte, mais sont arrêtés et tués par les ibis. Il ajoute que ces serpents gardent les arbres à encens en Arabie, et qu'on les en écarte en brûlant du styrax. On ne connaît pas de serpents ailés. Il existe seulement un petit saurien, appelé dragon, *draco* ou *dracunculus*, pourvu de deux membranes latérales formées par un repli de la peau. Le dragon ne peut pas se servir de ces appendices pour voler; il les utilise seulement pour se maintenir en l'air quand il saute de branche en branche. Ce dragon n'habite pas les déserts, mais les forêts, comme le suppose Hérodote qui en fait le gardien des arbres. Il suit de là que les serpents auxquels Isaïe fait allusion sont simplement des serpents de sable, qui se meuvent avec une grande rapidité, à moins que le prophète ne prête des ailes à certains serpents pour marquer qu'ils sont plus agiles et plus dangereux que toutes les autres espèces connues. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, p. 278.

5° *Traits bibliques sur les serpents.* — 1. Il est souvent question du venin des serpents. Deut., XXXII, 33, Ps. LVIII (LVII), 5, etc. Voir VENIN. C'est en mordant que le serpent inocule le venin contenu dans ses crochets; du reste, pour y réussir, le serpent frappe plutôt avec ses crochets qu'il ne mord. Am., IX, 3; Sap., XVI, 5. — 2. Les serpents ont la langue très effilée et très mobile. Les méchants aiguisent leur langue comme le serpent; mais le venin est sous leurs lèvres et non au bout de leur langue. Ps. CXL (CXXXIX), 4. — 3. Le serpent fait entendre un sifflement qui effraie, surtout dans les ténèbres. Sap., XVII, 9. — 4. Les serpents rampent dans la poussière. Deut., XXXII, 24. Pour caractériser cette attitude, les auteurs sacrés disent qu'ils mangent ou lèchent la poussière, Is., LXV, 25; Mich., VII, 17, comme nous disons de quelqu'un qui est tombé dans le combat, qu'il mord la poussière. — 5. Le serpent fréquente les rochers; mais il est impossible de reconnaître sa trace sur le roc. Prov., XXX, 19. On s'expose à la morsure du serpent quand on met la main sur le mur de pierres sèches où il se cache. Am., V, 19, ou qu'on renverse ce mur. Eccle., X, 8. Du reste, le serpent est extrêmement rusé pour fuir le danger. Gen., III, 1. Notre-Seigneur recommande à ses disciples d'être prudents comme le serpent, Matth., X, 16, car le serpent ne s'expose jamais au péril et il se dérobe à la moindre menace. — 6. Le serpent venimeux est toujours à craindre et à fuir. Il faut fuir le péché comme le serpent, Eccli., XXI, 2, et se défier du vin, qui finit par mordre comme le serpent. Prov., XXIII, 32. Un père se garde bien de donner un serpent à son fils qui lui demande un poisson. Matth., VII, 10; Luc., XI, 11. Notre-Seigneur traite les scribes et les pharisiens de serpents et de race de vipères, à cause de leur influence néfaste sur le peuple. Matth., XXIII, 33. Il faut une protection particulière de Dieu pour fouler aux pieds ou saisir impunément les serpents. Ps. XCI (XC), 13. Le Sauveur donne ce pouvoir à ses disciples, Marc., XI, 18; Luc., X, 19, indiquant par là qu'il les prémunit contre la malice de tous les ennemis. — 7. Saint Jean voit des chevaux qui ont des queues semblables à des serpents, par conséquent très dangereuses. Apoc., IX, 19. Il voit aussi Satan sous la forme d'un grand serpent. Apoc., XII, 9, 14, 15; XX, 2. — Sur le serpent tortueux de Job, XXVI, 13, voir DRAGON, t. II, col. 1504, et sur celui d'Isaïe, XXVII, 1, voir LÉVIATHAN, t. IV, col. 213. Sur le *qippôz*, dans lequel les versions voient un hérisson, Is., XXXIV, 15, et beaucoup d'auteurs un serpent, le *serpens jaculus*, voir DUC, 3°, t. II, col. 1509.

H. LESÊTRE.

SERPENT D'AIRAIN, serpent fabriqué au désert sur l'ordre de Dieu. — Quand les serpents brûlants firent périr en grand nombre les Israélites révoltés, Moïse reçut l'ordre de fabriquer un *śârâf* semblable à ceux qui attaquaient les coupables et de l'élever sur un poteau; ceux qui étaient mordus et le regardaient devaient conserver la vie. Moïse fit donc un serpent d'airain, l'exposa comme le Seigneur l'avait ordonné et arrêta ainsi le fléau. Num., XXI, 7-9. Les Égyptiens, chez lesquels le culte du serpent était en honneur, cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 120, 121, représentaient le serpent dressé sur une tige de lotus (fig. 357). Cf. Lepsius, *Denkm.*, Abth, III, t. VI, pl. 120. Cette représentation apparaît dès la fin de la XVIIIe dynastie, comme symbole de la royauté sur l'Égypte du nord (uræus) et du sud (lotus), dans une scène de Silsilis, où le roi Horemheb est allaité par la déesse Hathor. Chez les Assyriens, on trouve aussi Nergal désigné sous le nom de *šarrapu*, le même mot que *śârâf*. Cf. Buhl, *Gesenius' Handwört.*, p. 810.

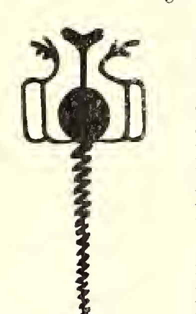


357. — Le serpent uræus, enroulé sur le lotus. L'uræus et le lotus sont les symboles de l'Égypte du nord et de l'Égypte du sud.

D'après Ancessi, *Atlas*, pl. VII

Les deux Gémeaux, désignés sous les noms de *birdu* et *šarrapu*, étaient considérés comme deux manifestations de Nergal, et figurés par deux serpents enroulés autour d'une perche que surmonte une boule, aux côtés de laquelle leur tête se dégage (fig. 358). Cf. Thureau-Dangin, *Le serpent d'airain*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, t. I, 1896

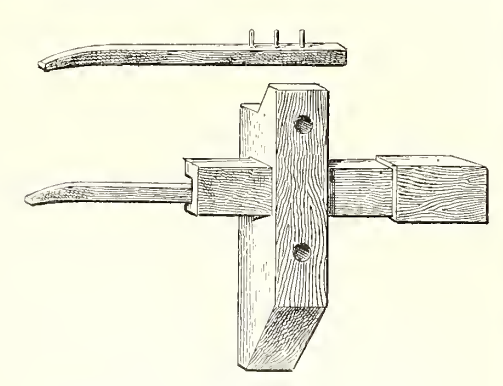
p. 151-158. Étant donné que Dieu voulait que les blessés fussent guéris miraculeusement par la seule vue de l'image d'un serpent, il était naturel que ce serpent fût élevé sur un poteau assez haut pour pouvoir être aperçu de tout le camp. — Ézéchias « mit en pièces le serpent d'airain que Moïse avait fait, car les enfants d'Israël avaient jusqu'alors brûlé des parfums devant lui. » IV Reg., XVIII, 4. Voir NOHESTAN, t. IV, col. 1668.



358.— Les Gémeaux en Assyrie. D'après la *Revue d'histoire et de littérature,* t. I, p. 152.

Notre-Seigneur a indiqué lui-même le caractère figuratif du serpent d'airain : « Comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut de même que le Fils de l'homme soit élevé, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » Joa., III, 14, 15. Notre-Seigneur sera donc dressé sur sa croix comme le serpent sur son poteau. Mais, tandis que le serpent n'était pour les Israélites qu'un « signe de salut », Sap., XVI, 6, Jésus-Christ sera la cause même du salut, non plus pour les corps, mais pour les âmes. H. LESÊTRE.

SERRURE (grec : κλεῖθρον; Vulgate : *clausura*), appareil servant à tenir une porte fermée. — Les anciens fermaient ordinairement les portes des habitations au moyen de barres et de verrous. Voir BARRE, t. I, fig. 453, col. 1468; VERROU. Ce genre de fermeture suffisait pour clore une porte de l'intérieur. Quand il était placé à l'extérieur, tout le monde pouvait ouvrir. La serrure permettait de clore une porte du dehors,



359. — Clef et serrure moderne de Palestine. D'après Lortet, *La Syrie,* p. 252.

tout en réservant au propriétaire de la maison d'ouvrir seul au moyen d'une clef. On trouve aujourd'hui en Palestine des serrures s'ouvrant avec une clef d'après un système ingénieux (fig. 359). Voir CLEF, t. II, fig. 290, col. 800. « Ces machines primitives, qui datent évidemment d'une haute antiquité, peuvent être brisées, mais sont difficiles à crocheter. Elles sont, en général, construites en bois de noyer ou de mûrier. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 352. Des serrures analogues étaient en usage en Égypte. — Baruch, VI, 17, dit que les temples des idoles étaient munis de serrures et de verrous, par crainte des voleurs. — Dans les autres passages bibliques, la fermeture au moyen de barres et de verrous est seule mentionnée. Les serrures sont cependant supposées chaque fois qu'il est question de clef. H. LESÊTRE.

SERUG (hébreu : *Śerûg;* Septante : Σερούχ), orthographe du nom de l'ancêtre d'Abraham, dans I Par., I, 26. Il est appelé ailleurs Sarug. Voir SARUG, col. 1495.

SERVITEUR (hébreu : *'ébéd, na'ar, mešârêṭ;* Septante : δοῦλος, παῖς, παιδάριον, θεράπων, λειτουργός; Vulgate : *servus, puer, minister*), celui qui est au service d'un autre.

1° *Serviteur d'un homme.* — Les fonctions remplies par ceux que nous appelons aujourd'hui serviteurs ou domestiques étaient autrefois confiées aux esclaves. Les Hébreux avaient des esclaves, soit de leur nation, soit étrangers. Ceux d'entre eux qui étaient assez riches pour en posséder les employaient à différents travaux dans la maison ou dans la propriété familiale. Voir ESCLAVE, t. II, col. 1921. Ceux qui n'avaient pas d'esclaves se servaient eux-mêmes ou utilisaient leurs enfants. Matth., XXI, 28. Pour les travaux nécessaires qu'on ne pouvait exécuter dans la famille, on recourait aux ouvriers. Voir ARTISANS, t. I, col. 1044; MERCENAIRE, t. IV, col. 990. En réalité, ceux auxquels les textes donnent le nom de *'ébéd,* δοῦλος, *servus,* sont presque exclusivement des esclaves et non des serviteurs libres. Même dans le Nouveau Testament, il en est ainsi; le serviteur proprement dit n'y a pour ainsi dire pas de place. Cf. Schwalm, *La vie privée du peuple juif à l'époque de J.-C.,* Paris, 1910, p. 206-261, 433-484. — Parfois cependant, le nom de serviteur est attribué à des hommes qui ne sont pas des esclaves. Josué est le serviteur de Moïse, son *na'ar,* νέος, *puer,* et son *mešârêṭ,* θεράπων, *minister.* Exod., XXXIII, 11. Le nom de *na'ar,* παιδάριον, *puer,* est encore donné à Giézi, serviteur d'Élisée, IV Reg., IV, 12; V, 20; VI, 16; VIII, 4; aux serviteurs des prêtres, I Reg., II, 13; aux serviteurs des chefs de provinces, III Reg., XX, 15, et aux serviteurs du roi d'Assyrie. IV Reg., XIX, 6. Le nom de *mešârêṭ,* « servant », désigne Josué, παρεστηκώς, *minister,* Exod., XXIV, 13, le serviteur d'Amnon, παιδάριον, *puer,* II Reg., XIII, 17, 18, le serviteur d'Élisée, λειτουργός, *minister,* IV Reg., IV, 43; VI, 15, et les prêtres en général, λειτουργοῦντες, *ministri.* Is., LXI, 6; Jer., XXXIII, 21; Jo., I, 9, 13; II, 17. Voir MINISTRE, t. IV, col. 1105. — L'office de serviteur ou de servante est rempli par les anges vis-à-vis du Sauveur après la tentation, Matth., IV, 11; Marc., I, 13; par la belle-mère de Pierre après sa guérison, Matth., VIII, 15; Marc., I, 31; Luc., IV, 39; par les saintes femmes qui prenaient soin de Notre-Seigneur et des Apôtres, Luc., VIII, 3; Matth., XXVII, 55; Marc., XV, 41; par Marthe à l'égard de Jésus et de ses disciples, Luc., X, 40; Joa., XII, 2; par le Sauveur à l'égard de ses Apôtres, Luc., XXII, 27, et par les disciples de saint Paul vis-à-vis de leur maître. Act., XXIV, 23. Notre-Seigneur témoigne qu'il est venu lui-même pour servir et non pour être servi. Matth., XX, 28; Marc., X, 45.

2° *Serviteur de Dieu.* — Le nom de « serviteur de Jéhovah », *'ébéd yehovâh,* désigne trois sortes de personnes : 1. Celui qui honore Dieu et le sert en lui obéissant. Tels ont été Abraham, Ps. CV (CIV), 6, 42; Josué, Jos., XXIV, 29; Jud., II, 8; Job, I, 8; II, 3; XLII, 8; David, Ps. XVIII (XVII), 1; XXXVI (XXXV), 1; LXXXIX (LXXXVIII), 4, 21; Daniel, Dan., VI, 20; etc. Ce nom convient aussi aux Israélites, en tant que peuple de Dieu, I Esd., V, 11; II Esd., I, 10, et à tous les hommes pieux, en général. Ps. XXXIV (XXXIII), 23; LXIX (LXVIII), 37; CXIII (CXII), 1; CXXXIV (CXXXIII), 1; Is., LXIII, 17; LXV, 8, 9; etc. — 2. Celui qui exécute une mission de la part de Dieu. A ce titre sont appelés serviteurs de Dieu les anges, Job, IV, 18; Moïse, Deut., XXXIV, 5; Jos., I, 1; Isaïe, Is., XX, 3; les prophètes, Jer., VII, 25; XXV, 4; XXVI, 5; XXIX, 19; XXXV, 15; Amos, III, 7; Zach., III, 8, et même le roi de Babylone, en tant qu'exécuteur des arrêts de la justice divine. Jer., XXV, 9; XXVII, 6; XLIII, 10. — 3. Le Messie lui-même qui, par excellence, honore Jéhovah et remplit

en son nom sa mission rédemptrice. Voir Serviteur de Jéhovah. H. Lesêtre.

SERVITEUR DE JÉHOVAH, nom attribué au Messie dans quatre passages d'Isaïe, xlii, 1-9; xlix, 1-6; l, 4-9; lii, 13-liii, 12. — Dans ces passages, il est question d'un serviteur innocent et juste, qui délivre les captifs, meurt pour son peuple, est la lumière des nations et annonce la loi divine aux peuples lointains. Toute l'ancienne exégèse, juive ou chrétienne, a reconnu le Messie dans ce serviteur.

Pour éluder la portée messianique de ces textes, les rabbins du moyen âge ont enseigné que ce serviteur n'était autre que le peuple d'Israël, cf. Driver and Neubauer, *The fifty-third Chapter of Isaiah according to the jewish interpreters,* Oxford, Londres, 1877, et beaucoup de critiques rationalistes ont adopté leur interprétation, quitte à modifier les textes pour la rendre plausible. Cf. Reuss, *Les prophetes,* Paris, 1876, t. ii, p. 280; Giesebrecht, *Der Knecht Jahves des Deuterojesaia,* Königsberg, 1902; C. Workman, *The Servant of Jehovah,* Londres, 1907. Comme il est impossible de justifier l'application des textes à une collectivité, d'autres ont préféré les entendre d'une individualité, Zorobabel ou le roi Joachin, cf. E. Sellin, *Serubbabel,* Leipzig, 1898, *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaia*, Leipzig, 1901; *Das Rätsel des Deuterojesajanischen Buches,* Leipzig, 1908, ou encore un prophète. Cf. W. Staerk, *Bemerkungen zu den Ebed Jahwe-Liedern,* dans la *Zeitschrift für wissench.Theologie,* 1908, p. 28. Mais aucun de ces personnages ne réalise ce qui est dit de la mission d'enseignement du serviteur, Is., xlix, 1, 2; l, 4, ni surtout de ses souffrances rédemptrices. Is., lii-13-liii, 12. — A les prendre dans leur sens naturel, les termes employés par le prophète ne conviennent exactement qu'à Jésus-Christ. Cf. H. Monnier, *La mission historique de Jésus,* Paris, 1906, p. 278-283. L'application formelle lui en est faite par les auteurs du Nouveau Testament : Is., xlii, 1-4; Matth., xii, 18-21; iii, 17; xvii, 5; Marc., i, 11; Luc., iii, 22; — Is., xlix, 6; Act., xiii, 47; — Is., l, 6; Matth., xxvi, 67; — Is., liii, 1-12; Matth., viii, 17; xxvi, 63; Marc., ix, 11; xv, 28; Luc., xxii, 37; xxiii, 34, Joa., xii, 38; Act., viii, 32; Rom., x, 16; I Cor., xv, 3; I Pet., ii, 22; I Joa., iii, 5. Les Pères n'interprètent pas ces passages autrement. Un rabbin du xive siècle, Mosé Kohen ibn Crispin, déclare que l'interprétation collective détourne les passages d'Isaïe de leur sens naturel, et que lui-même les entend du Roi-Messie, conformément à la doctrine des anciens maîtres. Cf. Driver and Neubauer, *The fifty-third Chapter of Is.,* xxiv, p. 99. — Voir Isaïe (Le livre d'), t. iii, col 981; Knabenbauer, *In Is. proph.,* Paris, 1887, t. ii, p. 331-338; Feldmann, *Der Knecht Gottes in Isaias Kap. 40-55,* Fribourg-en-Br.; Condamin, *Le livre d'Isaïe,* Paris, 1905, p. 334-341; *Le serviteur de Iahvé,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 162-181; Van Hoonacker, *L'Ébed Iahvè,* dans la *Revue biblique,* 1909, p. 497-528.
H. Lesêtre.

SÉSAC, nom dans la Vulgate d'un roi d'Egypte et d'un Israélite dont le nom est écrit différemment en hébreu.

1. SÉSAC (hébreu : *Šišaq;* Septante : Σουσακίμ), roi d'Egypte. — I. Son origine. — Dès l'Ancien Empire, les Libyens sont en contact avec la vallée du Nil, comme tribus pillardes, soumises ou mercenaires. Principalement sous le nom de *Timihou,* et de *Tinihou,* plus tard, de *Libou* et de *Mašaouša,* ils errent dans les vastes solitudes du Sahara. A la XIXe dynastie et à la XXe, ils se multiplient aux portes de l'Égypte, s'unissent aux peuples de la mer et s'abattent sur le Delta occidental. Ménephtah, puis Ramsès III arrêtent leurs flots envahisseurs. Les Libyens, dès lors plus connus sous le nom de *Mašaouša,* l'une de leurs principales tribus, deviennent les soldats privilégiés de l'Égypte, et ce qu'ils n'avaient pu obtenir par la force, ils l'obtiennent par une lente et pacifique pénétration. Leurs chefs, généraux de l'armée égyptienne et vrais barons féodaux, ne cessent de grandir à mesure que s'accentue la décadence de la famille royale. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. ii, 1897, p. 766-768. Or, vers la fin de la XXe dynastie ou au début de la XXIe, parmi les Libyens fixés sur le sol d'Égypte, se trouvait un certain Bouiouaoua, dont nous pouvons suivre la longue filiation. *Stèle d'Horpasen,* dans Mariette, *Le Serapéum de Memphis,* 1857, pl. xxxi. Ses descendants furent d'abord généraux des *Mašaouša* et prêtres d'Arsaphès dans Héracléopolis-la-Grande. Scheschanq, le quatrième d'entre eux, épousa une femme de sang royal, Mehetnouskhit. Son petit-

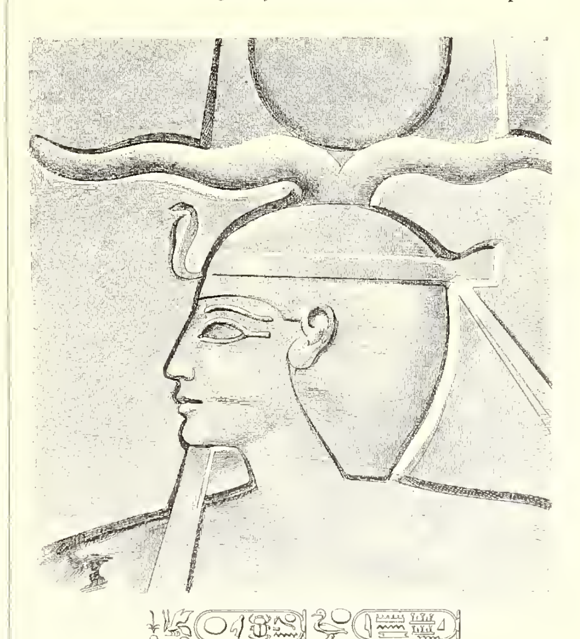


Fig. 360. — Portrait de Sésac.
D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. III, pl. 300, n. 76.

fils, s'appelant aussi Scheschanq, effaça tous ses prédécesseurs. Il fut le premier roi de la dynastie bubastite. C'est notre , *Šašanq,* Scheschanq ou Scheschonq Ier, le Σεσῶγχις de Manéthon, le *Šišaq* de l'hébreu par assimilation de l'*n*, le Sésac de la Vulgate, le fondateur de la XXIIe dynastie (fig. 360). C'est en vain que Birch d'abord, *Observations on two egyptian cartouches found at Nimroud,* dans *Transactions of the Society of litterature,* IIe série, t. iii, 1850, p. 165, puis Brugsch, *Geschichte Aegyptens,* 1877, p. 644, 651-659, et quelques autres, rapprochant les noms d'Osorkon, Takelot et Nimerat, de Sargon, Tiglat et Nimrod, ont voulu donner à cette dynastie une origine babylonienne. Petrie, *A History of Egypt,* t. iii, 1905, p. 232, forçant encore ces rapprochements, demeure partisan de cette origine envers et contre tous. Il suffira de rappeler qu'à l'avènement de la XXIIe dynastie, l'Assyrie sortait à peine d'une crise d'impuissance et qu'elle n'avait aucun moyen de s'imposer à l'Égypte. Cf. Goodspeed, *A History of Babylonians and Assyrians,* 2e édit., 1906, p. 185-187. D'ailleurs entre les deux pays, s'interdosait le royaume prospère de David et de Salomon.

A peine monté sur le trône, Sésac se hâta de légitimer sa succession en faisant épouser à son fils Osorkon Kamara, la fille du dernier roi tanite de la XXIe dynastie, Pasebkhanou ou Psousennès II. Cf. G. Legrain, *Le dossier de la famille Nibnoutirou*, dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XXX, 1908, p. 160 et tableau. De ce fait, il devenait le suzerain incontestable du Delta, et, comme il possédait déjà le fief d'Héracléopolis, comprenant la Moyenne Égypte, de Memphis jusque vers Siout, il ne restait plus en dehors de son influence que le domaine ou la portion d'Amon, c'est-à-dire Thèbes et la Haute Égypte. Pas plus tard que l'an V, cette principauté lui échut en partage, et il établit Aoupout, son second fils, grand-prêtre d'Amon. Cf. Maspero, *Momies royales de Deir el-Bahari*, dans *Mémoires de la mission française au Caire*, t. I, 1884, p. 573.

II. Campagne en Palestine. — Le fait saillant du règne est l'invasion du royaume de Juda. Par malheur la date nous en est inconnue. W. M. Müller, *Eine neue Inschrift zu den asiatischen Zügen des Pharao Schischaq*, dans *Orientalische Litteratur-Zeitung*, t. IV, 1901, p. 280-282, et art. *Shishak*, dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica*, t. IV, col. 4485-4487, pense qu'il est plus naturel de supposer que Scheschanq entreprit son expédition peu après son intronisation, suivant l'usage de plusieurs pharaons. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 773, note 1, la place vers l'an XVIII, et Breasted, *Ancient Records of Egypt*, t. IV, 1906, p. 348, vers 926, dans la dernière moitié du règne. D'après Breasted, *A History of Egypt*, 1905, p. 529, Sésac aurait été le beau-père de Salomon, tandis que d'après d'autres, c'était Psousennès II. Voir Jéroboam Ier, t. III, col. 1301. C'est aussi près de Sésac que se réfugia Jéroboam. III Reg., XI, 40. De son invasion en Palestine la Bible nous donne la raison supérieure : l'abandon du Seigneur par Roboam. III Reg., XIV, 24-25; II Par., XII, 1-2, 5. Les querelles intestines de Juda et d'Israël étaient d'ailleurs pour Sésac une occasion propice de consolider son trône en jouant aux grands pharaons de naguère et en affirmant à nouveau les prétentions de l'Égypte sur la Palestine. Donc, « la cinquième année du règne de Roboam, Sésac, roi d'Égypte, monta à Jérusalem, » III Reg., XIV, 25, « avec douze cents chars de guerre et soixante mille cavaliers, et la multitude qui était venue d'Égypte avec lui ne pouvait se compter; c'étaient des Libyens, des *Sukkim* (Vulgate, Troglodytes) et des Éthiopiens. Et il prit les places fortes de Juda et s'avança jusqu'à Jérusalem. » II Par., XII, 3, 4. « Et il enleva les trésors de la maison du Seigneur, et les trésors du roi, et pilla tout. Il prit aussi les boucliers d'or que Salomon avait faits. » III Reg., XIV, 26; cf. II Par., XII, 9. Pour les troupes auxiliaires du pharaon, voir Éthiopie, t. II, col. 2007-2013; Libye, t. IV, col. 238-241; Troglodytes. Sur le fait qu'à l'encontre des livres de Moïse le roi d'Égypte est désigné ici par son nom, voir Pharaon, col. 192.

III. Ses constructions. — Ses coffres remplis par le pillage, Sésac pouvait reprendre les grandes constructions interrompues au grand temple de Karnak depuis deux siècles. En l'an XXI, son fils Aoupout, le grand-prêtre d'Amon, dépêcha des ouvriers pour ouvrir une nouvelle carrière à Silsiléh. Le plan royal était de contribuer à l'embellissement de Karnak par l'érection d' « un très grand pylône » dont « les doubles portes monteraient à des myriades de coudées. » Derrière le pylône et « pour la demeure de son père Amon-râ, le roi des dieux, » s'étendrait « une cour entourée d'une colonnade et destinée à la célébration des fêtes jubilaires. » *Stèle de Silsiléh*, dans Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 254 *c*, fig. 1-11. La cour existe encore en avant de la grande salle hypostyle et du second pylône actuel. Elle a cent trois mètres de largeur sur quatre-vingt-quatre de profondeur. A l'ouest, la colonnade a été remplacée par le premier pylône dû aux Ptolémées. Mais elle subsiste aux côtés nord et sud. De ce dernier côté elle franchit le temple de Ramsès III. Entre ce temple et le second pylône, à l'angle sud-est de la cour, s'ouvre la porte de Scheschanq Ier, plus connue sous le nom de « Portique des Bubastites » et où les rois et les grands-prêtres de la XXIIe dynastie ont gravé leurs annales. A l'extérieur et à droite du portique, sur la face sud du second pylône, dans le voisinage des exploits syriens de Ramsès II, Sésac consigna (fig. 361) le souvenir de sa campagne en Palestine, donnant ainsi au récit biblique une confirmation éclatante. Voir No-Amon, t. IV, col. 1645-1646, le plan de Karnak. A droite de la scène, Sésac saisit par les cheveux un groupe de Sémites aux mains levées en signe de merci, et brandit sa massue au-dessus de leurs têtes. A gauche arrive Amon présentant de la main droite la *harpé* au pharaon et, de la gauche, tenant en laisse cinq rangées de soixante-cinq captifs. Au-dessous, la déesse protectrice de Thèbes en autant de rangées amène quatre-vingt-onze autres prisonniers. L'on a donc cent cinquante-six captifs. Chacun d'eux symbolise une ville fortifiée de la Palestine dont le nom est enclos dans un ovale crénelé. Du captif on ne voit, au-dessus de l'ovale, que les épaules et le profil hardiment sémite. Les deux bras liés pendent en arrière. Malheureusement beaucoup de noms ont disparu sous l'action du temps et des vandales. Il n'en reste que soixante-quinze environ. Faute de ressources ou de temps, les autres constructions de Sésac ne furent pas considérables. C'est à peine si elles se révèlent par de rares fragments à Memphis, à Bubaste, à Phithom, et à Tanis. Près d'El-Hibbéh, dans la Moyenne Égypte, il éleva cependant un temple aujourd'hui à peu près disparu où se voyait une deuxième édition de son triomphe. *Annales du service des antiquités*, t. II, 1901, p. 84, 154.

IV. La liste des villes. — La Bible nous dit seulement que le pharaon « prit les places fortes de Juda et s'avança jusqu'à Jérusalem. » II Par., XII, 4. Mais les villes de Juda ne sont pas les seules dans la liste. Celles d'Israël en occupent la première partie surtout. En parcourant cette liste mutilée et en nous en tenant aux noms géographiquement déterminables, on reconnait, en effet, *Rabboth, Thanach, Sunem, Rohob, Hapharaïm, Mahanaïm, Bêthoron, Mageddo*, toutes villes du royaume d'Israël et qui, dans Lepsius, *Denkmäler*, 252, 255 *a*, figurent respectivement sous les n. 13-18, 22, 24 et 27. Il faut y ajouter le n. 32, *Arouna*, qui nous est connue par les *Annales* de Thotmès III, Lepsius, *loc. cit.*, 31 *b*, fig. 57, 69, 70, et qui se trouvait sur la pente méridionale du Carmel; et le n. 56, *Adima*, qui pourrait bien être l'*Édema* de la tribu de Nephthali. Jos., XIX, 36. Au royaume de Juda reviennent les n. 19, 23, 26, 38, *Aduram, Gabaon, Aïalon* et *Socho*. Gabaon appartenait à la tribu de Benjamin, les trois autres sont de celles que Roboam avait fortifiées. II Par., XI, 7-10. Mais il y avait deux Socho, l'une dans la Séphélah, vers les monts de Juda, l'autre au sud-ouest d'Hébron, sans parler d'une troisième située près de Ramatha, la patrie de Samuel. Cf. W. M. Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern*, 1893, p. 161. Il y avait également une seconde Aïalon, dans la tribu de Dan. Le n. 59, *Yrouzaa*, n'est autre que la *Yeraza* des *Annales* de Thothmès III, fig. 12, à chercher dans le nord-ouest de la Judée. La liste nous fournit ensuite un certain nombre de noms composés divisés en deux cartouches, une fois même en trois (n. 107, 108, 109), dont le plus intéressant est, s'il était certain, n. 71-72, *Pa-houkroua-abaram*, « le champ d'Abraham », Breasted, *The American Journal of semitic Languages and Litteratures*,



361. — Fragment de la liste géographique de Sésac à Karnak. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Bl. 252.

(Pour chaque ville, à côté du nom égyptien, dans l'explication donnée ci-dessous des cartouches royaux, on a mis le nom biblique hébreu et le nom arabe moderne entre parenthèses).

14. Taânaku (Hébr. : *Ta'ânâk*, ar. : *Ta'annuk*). — 15. Šanamâa (Hébr. : *Šunem*, ar. : *Solâm*). — 16. Bitšanla (Hébr. : *Bêtše'an*, ar. : *Beisân*). — 17. Rohaba (Hébr. : *Reḥob*, ar. : *Tell Rehab*, au sud de Beisân). — 18. Hapuroma (Hébr. : *Ḥapâraim*, ar. : *Khirbet el-Farriyeh*). — 19. Idolmim (Hébr. : *Id'âlah*, ar. : *El Huwarah*). — 20. ...... — 21. Šaoudi (ar. ; *Tell Shadoud*). — 22. Mâhanemâ (Hébr. : *Maḥaneh*, à l'ouest de Cariathiarim, ou selon d'autres *Mahanaïm* au delà du Jourdain). — 23. Kibeana (Hébr. : *Gib'ôn*, ar. : *El Djib*). — 24. Bithaouaron (Hébr. : *Bêṭ Hôrôn*, ar. : *Bet'our*). — 25. Qadatim (ar. : *Ketanneh*). — 26. Aiulon (Hébr. : *Ayalon*, ar. : *Yalo*). — 27. Makidaou (ar. : *El Mughar* à l'ouest d'Aïalon, ou selon d'autres *Mageddo*). — 28. Adiro (Hébr. : *Ataroṭ*, ar. : *Khirbet-ed-Dariyêh*). — 29. Yehudhamalek (ar. : *Tell Yehoudiyêh*). — 30. .... — 31. Haanim (Hébr. : *Bêṭ Ḥanan*, ar. : *Khirbet Hanouneh*). — 32. Alona (ar. : *Khirbet ouady âlin?*). — 33. Biloma (Hébr. : *Bil'am*, ar. : *Ba'alm*). — 34. Zadiputir (ar. : *Sidoun*, au sud de Djézer). — 35. ...... — 36. Bit âlomat (ar. : *Beit 'alam*). — 37. Qaqali (Hébr. : *Qe'ildh*, ar. : *Khirbet Qila*). — 38. Šaouqa (Hébr. : *Sokôṭ*, ar. : *Khirbet Suweikêh*). — 39. Bittupu (Hébr. : *Bêt-Tappuaḥ*, ar. : *Et-Taffouḥ*).

oct. 1904, p. 22-36; Ed. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* 1907, p. 266; cf. *Revue biblique,* 1908, p. 457, tous noms d'obscures bourgades de Juda destinés, semble-t-il, à allonger la liste et qu'on ne peut identifier. Il demeure à glaner le n. 100, *Adraa,* sans doute *Adar* ou *Addar* en Juda; les n. 108 et 110, deux *Aarouda,* dont l'une doit être l'*Arad* du désert méridional de Juda; le n. 124, la *Beth-Anath* de Nephtali, Jos., XIX, 33, ou mieux la *Beth-Anoth* de Juda, Jos., XV, 59; et le n. 125, la *Sarohen* de Juda, mais appartenant à la tribu de Siméon, Jos., XIX, 6, la *Šaruhen* égyptienne de l'*Inscription d'El-Kab,* lig. 15, dans Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie,* t. I, p. 656, et des *Annales* de Thothmès III, lig. 12. Récemment deux nouveaux registres ont été mis au jour et on y a lu les noms du *Jourdain;* de *Raphia;* de *Leban,* la *Lebna* (aussi *Lobna* et *Labana*), une des stations de l'Exode, Num., XXXIII, 20-21, ou plutôt une place de la Séphélah, Jos., XV, 42, de *Ham* ou *Yehem, Annales* de Thothmès III, lig. 12, entre Gaza et Arouna, car il ne peut guère être question de la *Ham* transjordanienne, Gen. (texte hébreu), XIV, 5. Jérusalem devait se trouver dans l'un des cartouches mutilés ou disparus, peut-être le n. 133.

Reste le n. 29 que nous avons réservé à cause des discussions dont il a été l'objet : *You-d-h-melek.* Voir ROBOAM, fig. 237, col. 1103. Par une erreur bien explicable à son époque, Champollion, *Lettres écrites d'Égypte,* 2ᵉ édit., 1833, p. 99-100, le traduisit par « royaume de Juda ». Il fut suivi par Rosellini, *Monumenti storici,* t. II, p. 79-80; t. IV, p. 158-159, qui lut « roi de Juda », et par E. de Rougé, *Mémoire sur l'origine égyptienne de l'alphabet phénicien,* datant de 1859, mais publié seulement en 1874, p. 53, et l'on voulut voir dans la tête qui surmontait l'ovale le portrait de Roboam. Cependant, depuis Brugsch, *Geographische Inschriften,* t. II, 1858, p. 62-63, les égyptologues sont unanimes à ne reconnaître là qu'un nom de ville, tout comme dans les noms qui précèdent et dans ceux qui suivent, portant comme eux le déterminatif d'une *contrée,* non d'une personne, dans l'ovale crénelé qui caractérise les places fortifiées. « Les deux interprétations — roi ou royaume de Juda — sont impossibles, dit Sayce, *The Egypt of the Hebrews,* 3ᵉ édit., 1902, p. 109. *Mélék,* il est vrai, signifie « roi » en hébreu, mais pour « roi de Juda » nous devrions avoir *mélék-Yehoudah,* et pour « royaume de Juda », *malkout-Yehouda,* dans les langues sémitiques le génitif suivant nécessairement le nom qui le gouverne. » Où il y a divergence entre les égyptologues, c'est dans la manière d'expliquer ce nom. Brugsch, *loc. cit.,* avait déjà cru trouver dans le ⊓, *h* égyptien, la transcription de l'article hébreu. W. M. Müller, *The supposed name of Judah in the list of Sheshonq,* dans *Proceedings of the Society of Biblical Archæology,* t. X, 1887-1888, p. 81, et *Asien und Europa,* p. 163, admet aussi que ⊓ est l'article hébreu, et, de plus, il lit la première partie du nom יָד, *yad,* ce qui donnerait יַד־הַמֶּלֶךְ, *yad-ham-mélék,* « la *main* ou le fort du roi ». Mais une pareille lecture pour la première partie ne répond pas à l'égyptien, *youd,* et, de plus, comme chez Brugsch, elle implique la *transcription* de l'article sémitique par le scribe égyptien, tandis que dans les listes de ce genre, et dans celle de Sésac en particulier, il y a toujours *traduction* de l'article : ה, *ha,* devient, *pa.* Cf. n. 71, 77, 87, 90, 92, 94, etc. Breasted, *Ancient Records of Egypt,* t. IV, p. 351, note *d.* Il est donc préférable, et le nom égyptien nous y invite, de rattacher ⊓ au premier composant et de lire יְהוּד, *yehoud* (*-mélék*), que, après Blau, Brugsch, *loc. cit.,* et Maspero, *Histoire ancienne, loc. cit.,* p. 773, note 3, rapprochent de la *Yehoud, Jud* de la tribu de Dan, Jos., XIX, 45, aujourd'hui *el-Yehoudîeh* au sud-est de Jaffa. Le titre qui lui est adjoint, Yehoud *du roi,* la désignerait comme étant un apanage de la couronne. Sayce, *loc. cit.* On pourrait encore songer à la ville de *Jota, Yuttâh,* Jos., XV, 55, de la tribu de Juda, à dix kilomètres au sud d'Hébron. Mais l'on ne voit pas très bien d'après quel principe philologique le scribe égyptien de *Yuttâh* aurait fait *Yud-h,* à moins qu'on admette que le ט, *t,* = .

Au sujet des villes d'Israël mêlées à celles de Juda dans la liste de Sésac, un point d'histoire a été soulevé : Quelle fut la part de Jéroboam dans l'invasion? Ou il ne fit aucun appel au pharaon, Stade, *Geschichte des Volkes Israel,* t. I, 1881, p. 354; ou, s'il fit appel, le pharaon conquit les villes d'Israël pour son allié. C. Niebuhr, *Chronologie der Geschichte Israels* 1896, p. VIII-IX; Winckler, *Geschichte Israels,* t. I, 1895, p. 160. On ne peut guère douter que Jéroboam ne fût l'allié de Sésac qui avait reçu le fugitif à sa cour, III Reg., XI, 40, et dont il était même le beau-père, s'il faut en croire les Septante. III Reg., XII, 24. Au milieu des embarras que lui suscitait son rival, Jéroboam implora tout naturellement le secours de l'Égypte. La présence des villes d'Israël dans la liste ne nous oblige nullement à supposer que ces villes aient été attaquées ou prises par Sésac, même pour le compte de son allié, ni que la campagne ait dépassé les limites indiquées par le récit biblique. « En fait, dit Maspero, *loc. cit.,* Sheshonq se borne à suivre l'usage égyptien, d'après lequel toutes les contrées et toutes les villes qui paient le tribut à un pharaon, ou qui reconnaissent sa suzeraineté, figurent ou peuvent figurer sur les listes triomphales, qu'elles aient été prises ou non : la présence de Mageddo, de Makhanaïm et des autres prouve, non pas qu'elles aient été *conquises* par Sheshonq, mais que le prince auquel elles appartenaient était l'allié ou le tributaire du roi d'Égypte. » Cf. W. M. Müller, *Asien und Europa,* p. 166, et art. *Shishak, loc. cit.,* § 2.

Voir, pour le texte de la liste de Scheschanq, outre Lepsius déjà cité, Champollion, *Monuments,* pl. CCXXXIV-CCLXXXV; Rosellini, *Monumenti storici,* pl. CXLVIII; Mariette, *Voyage dans la Haute Égypte,* t. II, pl. 42, Pour l'étude du texte, Blau, *Sisaq's Zug gegen Juda aus den Denkmäler,* dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XV, 1875, p. 233-250; Brugsch, *Geographische Inschriften,* t. II, p. 56-57, et *Geschichte Aegyptens,* p. 661-663; Maspero, *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire,* dans *Zeitschrift fur ägyptische Sprache,* t. XVIII, 1880, p. 44-49; Id., *Etude sur la liste de Sheshonq à Karnak,* dans *Transactions of Victoria Institute,* t. XXVII, 1893-1894, p. 63-122; W. M. Müller, *Asien und Europa,* p. 166-172; Breasted, *Ancient Records of Egypt,* t. IV, p. 348-354. C. LAGIER.

2. SÉSAC (hébreu : *Šâšâq;* Septante : Σωσήκ), un des fils de Baria, de la tribu de Benjamin. Ses descendants habitèrent Jérusalem. I Par., VIII, 14, 25.

SÉSACH (hébreu : *Šêšak;* omis dans *Vaticanus; Alexandrinus* : Σησάχ), désignation cryptographique de Babylone, selon l'explication la plus commune. D'après le procédé désigné sous le nom d'athbasch, consistant à mettre la dernière lettre de l'alphabet à la place de la première, et ainsi de suite, le *š* = *b* et le *c* = *l,* c'est-à-dire Babel. Jer., XXV, 26; LI, 41. Dans ce dernier passage, Sésach est mis, en effet, en parallélisme avec Babylone. Saint Jérôme, *In Jer.,* XXV, 26, explique en détail comment Sésach = Babel, Babylone, t. XXIV, col. 838-839. Cf. A. Berliner, *Beiträge zur hebräischen*

Grammatik im Talmud, in-8°, Berlin, 1879, p. 12-14. Voir ATHBASCH, t. I, col. 1210.

SÉSAÏ (hébreu : *Šêšai ;* Septante : Σεσσεί, Σουσαεί, Σεσσεί), un des Énacites qui habitaient à Hébron à l'époque de la conquête de la Palestine et qui en fut chassé par Caleb. Num., XIII, 23 (Vulgate : *Sisai*) *;* Jos., XV, 14; Jud., I, 10. Quelques commentateurs croient que le nom de Sésaï, comme celui des autres fils d'Énac qui lui sont associés, Ahiman et Tholmaï, désigne une tribu ou un clan. Voir AHIMAN 1, t. I, col. 293; ÉNACITES, t. II, col. 1766.

SÉSAN (hébreu : *Šêšân ;* Septante : Σωσάν), descendant de Jéraméel, le fils d'Hesron, de la tribu de Juda. Sésan était fils de Jési. Il eut une fille appelée Oholaï, qu'il maria à un de ses esclaves d'origine égyptienne, Jéraa. I Par., II, 31, 34. Voir OHOLAÏ, t. III, col. 1760; JÉRAA, t. III, col. 1256.

SETH (hébreu : *Šêṭ ;* Septante : Σήθ), troisième fils d'Adam, Ève l'appela de ce nom disant : « Dieu m'a donné, *šâṭ*, un autre fils à la place d'Abel que Caïn a tué. » Gen., IV, 25. Il fut le père d'Énos, ℣. 26 (voir ÉNOS, t. II, col. 1812) qu'il engendra à l'âge de 105 ans. Il mourut à l'âge de neuf cent douze ans. Gen., V, 38; I Par., I, 1; Luc., III, 38. L'Ecclésiastique, XLIX, 16, rappelle comme glorieux son nom avec celui de Sem (le texte hébreu a de plus le nom d'Énos). — Dans les Nombres, XXIV, 17, la Vulgate traduit un vers de la prophétie de Balaam de la manière suivante : « (Une verge d'Israël) ruinera tous les enfants de Seth. » Beaucoup de commentateurs modernes entendent par *benê-šêṭ*, « les enfants de tumulte », c'est-à-dire les belliqueux enfants de Moab, nommés expressément dans le membre parallélique du verset. Jérémie, XLVIII, 45, appelle d'une façon analogue les Moabites *benê šâ'ôn*, Vulgate : *filii tumultus.*

SÉTHAR (*Šêṭâr;* grec Σαρσαθαῖος), un des sept grands de Perse qui avaient le privilège d'approcher de la personne du roi (fig. 362). Esth., I, 14. Le roi Assuérus les consulta pour avoir leur avis sur le traitement qu'il devait infliger à la reine Vasthi, rebelle à ses ordres. Cf. I Esd., VII, 14; Ctésias, *Persica,* 14, édit. Didot, p. 48-49; Hérodote, III, 84, édit. Didot, p. 165. D'après J. Oppert, *Comm. du livre d'Esther,* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* janvier 1864, t. LXVIII, p. 25, Séthar serait le perse *Saïtar,* « dominateur ».



362. — Un grand de Perse. D'après une pierre précieuse. C. Kossowicz, *Inscriptiones palæopersicæ,* in-8°, Saint-Pétersbourg, 1872, *Inscriptionum transcriptio,* p. 39.

SÉTHRI (hébreu : *Siṭri;* Septante : Σεγρεί), lévite, troisième fils d'Oziel, de la descendance de Caath. Exod., VI, 22. Voir OZIEL 1, t. IV, col. 1947.

1. SÉTIM, SETTIM, localité dont le nom complet est Abelsatim. La Vulgate écrit Settim, Num., XXV, 1, et Sétim, Jos., II, 1; III, 1; Mich., VI, 5. Voir ABELSATIM, t. I, col. 33.

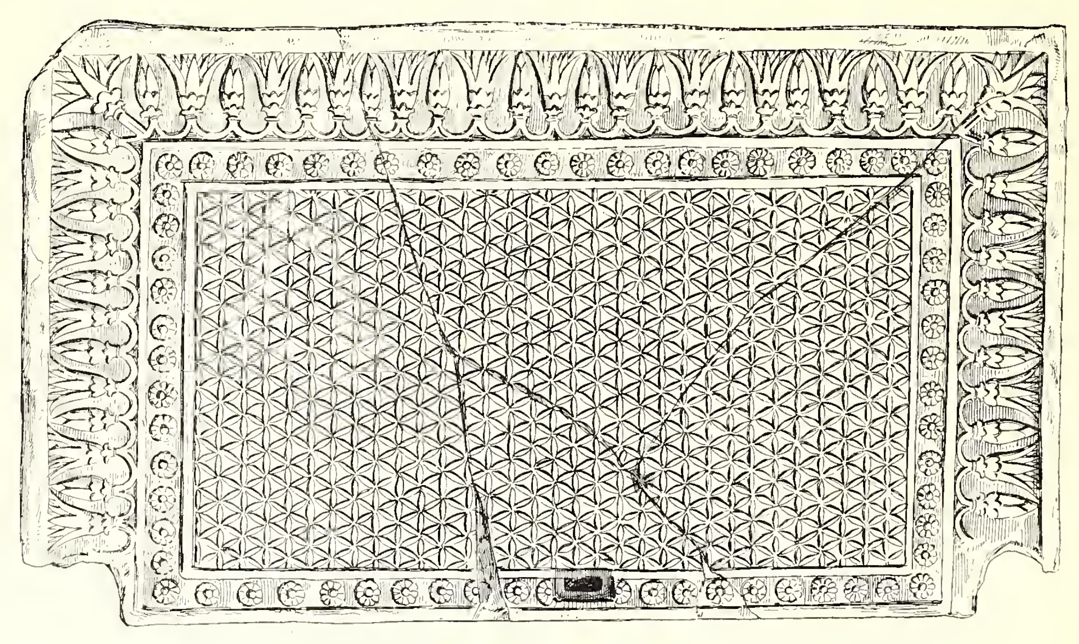
2. SÉTIM (BOIS DE), Exod., XXV, 5, etc. Voir ACACIA, t. I, col. 101.

SÉTRAÏ (hébreu : *Šitraï* (*chetib*), *Širtaï* (*qerî*); Septante : Σατραΐ), Saronite, chargé de faire paître les troupeaux du roi David dans la plaine de Saron. I Par., XXVII, 29.

SEUIL (hébreu : *saf, miftân;* Septante : φλιά, πρόθυρον, πρόπυλον; Vulgate : *limen*), pièce de bois ou de pierre placée sur le sol, en travers de l'ouverture d'une porte (fig. 363). — Le lévite d'Éphraïm trouva sa femme morte, étendue à l'entrée de la maison, les mains sur le seuil. Jud., XIX, 27. Après l'introduction de l'Arche dans le temple de Dagon, la tête et les mains de l'idole furent trouvées sur le seuil. I Reg., V, 4. Le seuil était considéré comme l'habitation des esprits. Dans le poème de la *Descente d'Istar aux enfers,* XIV, *verso,* 26, la déesse infernale prononce cette malédiction : « Les seuils des portes, qu'ils soient ton habitation! » Cf. Dhorme, *Les livres de Samuel,* Paris, 1910, p. 56. La femme de Jéroboam franchissait le seuil de sa maison, à Thersa, quand son enfant mourut. III Reg., XIV, 17. — Dans une vision, Isaïe, VI, 4, constate que, dans la demeure de Dieu, la voix des séraphins ébranle « les fondements des seuils », *'ammôṭ has-siffîm,* τὸ ὑπέρθυρον, « le linteau », *superliminaria cardinum,* « les linteaux des gonds ». Amos, IX, 1, entend le Seigneur ordonner que les seuils d'un temple soient ébranlés. Mais comme ils doivent tomber sur la tête des impies, il est possible qu'au lieu de *siffîm,* « seuils », il y ait à lire *siffûn,* « plafonds ». Cf. V. Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 278. Dans Zacharie, XII, 2, les versions traduisent : « Je ferai de Jérusalem un seuil d'ébranlement. » Mais *saf* veut dire à la fois « seuil » et « coupe », et le second sens convient ici, *saf-ra'al,* « coupe de vertige. » Sophonie, I, 9, annonce le châtiment de ceux qui « sautent par-dessus le seuil » de la maison de leurs maîtres. Plusieurs pensent qu'il s'agit là d'une superstition empruntée aux Philistins : après la mésaventure arrivée à leur idole, ceux-ci évitaient de poser le pied sur le seuil de son temple. I Reg., V, 5. Saint Jérôme, *In Soph.,* t. XXV, col. 1346, mentionne cette interprétation, et le Targum parle ici de « ceux qui vivent d'après les institutions des Philistins. » Mais la persistance d'un pareil usage parmi les Israélites au temps de Josias est fort problématique. Comme le verbe *dâlag* signifie non pas « sauter par-dessus », mais simplement « sauter », le prophète a vraisemblablement en vue ceux qui sautent sur le seuil des princes, c'est-à-dire les serviteurs qui se montrent empressés et joyeux pour satisfaire leurs caprices impies. Cf. V. Hoonacker, *Ibid.,* p. 512, 513. Sophonie, II, 14, dit encore que la dévastation, *ḥorêb,* sera sur le seuil du palais d'Assur. Les versions ont lu *'orêb,* κόρακες, *corvus,* le « corbeau ». — Ézéchiel parle plusieurs fois de seuils dans ses visions et sa description du Temple. Il voit la gloire de Dieu venir sur le seuil du Temple et s'en retirer. Ezech., IX, 3; X, 4, 18. Les Septante traduisent ici, comme plus loin, XLVII, 1, par αἴθριον, qui est une appropriation grecque du latin *atrium,* Le seuil du portique du Temple a une canne (3m217) de largeur. Ezech., XL, 6, 7. Les Septante emploient ici et XLVI, 2, le mot αἰλάμ, transcription de l'hébreu *'êlâm,* terme d'architecture qui revient plusieurs fois dans ce chapitre XL, mais dont le sens précis n'est pas connu. Les seuils du Temple sont recouverts de bois. Ezech., XLI, 16. Le jour du sabbat et de la néoménie, le prince se prosternera sur le seuil du portique. Ezech., XLVI, 2. Le prophète voit des eaux jaillir de dessous le seuil du Temple. Ezech., XLVII, 1. Le Seigneur se plaint de ce que, du temps du premier Temple, les rois avaient mis leur seuil auprès de son seuil, leurs poteaux auprès de ses poteaux, souillant ainsi sa demeure sainte par leurs prostitutions, leurs cadavres et leurs hauts lieux. Ezech., XLIII, 7, 8. Le palais royal était en effet contigu à l'enceinte du Temple. Voir le plan, t. III,

col. 1356. — Au *miftân,* seuil inférieur, correspond le *mašqôf,* seuil supérieur ou linteau. La Vulgate l'appelle *superliminare,* mais emploie aussi ce mot pour désigner le seuil proprement dit. Is., vi, 4; Am., ix, 1; Zach., xii, 2. Les Septante devraient le nommer ὑπέρθυρον, mais ils ne se servent de ce mot que dans Isaïe, vi, 4. Il est question du linteau au moment de la première Pâque : les Hébreux doivent le marquer avec le sang de l'agneau pascal. Exod., xii, 7, 22, 23. Voir Lustration, t. iv, col. 425. — Au substantif *saf* se rattache le verbe *sâfaf,* « se tenir sur le seuil ». Le Psalmiste préfère se tenir sur le seuil de la maison de Jéhovah plutôt que d'habiter sous les tentes des pécheurs. Ps. lxxxiv (lxxxiii), 11. Les versions ont traduit par παραριπτεῖσθαι, *abjectus esse,* « être méprisé », en prenant le verbe hébreu dans un sens moral. — Le nom de *šomê has-saf,* « gardiens du seuil », οἱ φυλάσσοντες τὸν σταθμόν, *qui custodiunt ostia,* est donné aux portiers du Temple, IV Reg., xii, 9; xxii, 4; xxiii, 4; xxv, 18; I Par., ix, 19; II Par., xxxiv, 9; Jer., xxxv, 4; lii, 24, et à ceux du palais de Suse. Esth., ii, 21; vi, 2.

H. Lesêtre.



363. — Seuil assyrien. Musée du Louvre.

SÉVÉRITÉ (grec : ἀποτομία; Vulgate : *severitas*), rigueur dans les procédés dont on use envers quelqu'un. — Ézéchiel, xxxiv, 2-4, reproche aux pasteurs d'Israël la sévérité égoïste qu'ils ont exercée à l'égard de leur peuple. Daniel, ii, 15, trouve sévère, *mehahṣefâh,* ἀναιδής, *crudelis,* la sentence royale qui condamne à mort tous les sages de Babylone. Une sentence semblable envoya à la fournaise les trois jeunes hommes. Dan., iii, 22. Dieu a châtié les Égyptiens en roi sévère, Sap., xi, 11, et il réserve aux puissants un jugement sévère. Sap., vi, 6. Les pharisiens étaient sévères pour les autres, mais indulgents pour eux-mêmes. Matth., xxiii, 3, 4. Dieu se présente comme un maître sévère, qui demande un compte rigoureux des biens qu'il a confiés à l'homme. Matth., xxv, 24; Luc., xix, 21, 22. Il est sévère contre ceux qui font le mal. Rom., xi, 22. Son jugement sera sans miséricorde pour ceux qui auront été sans miséricorde. Jacob., ii, 13. Voir Jugement de Dieu, t. iii, col. 1837. Saint Paul recommande l'exercice de la sévérité dans les exhortations et les reproches, mais avec patience et de manière à instruire. II Tim., iv, 2. Cette sévérité sera rigoureuse à l'égard des Crétois, Tit., i, 13, mais elle doit être absente des avertissements donnés aux vieillards. I Tim., v, 1.

H. Lesêtre.

SEVRAGE, suppression du lait maternel à un enfant. Cette suppression est indiquée par le verbe *gâmal,* ἀπογαλακτίζειν, *ablactare,* « sevrer ». — Le sevrage des enfants est assez tardif en Orient. « Il n'est pas rare en Palestine et en Syrie de voir des enfants jouer en mangeant une galette de pain, et quitter leur jeu pour aller boire au sein de leur mère. Les femmes bédouines donnent le sein à leurs enfants jusqu'à l'âge de cinq et même de sept ans. Cet allaitement mixte et prolongé a sa raison hygiénique dans un pays où les affections intestinales font périr un grand nombre d'enfants; aucune nourriture sans doute n'est aussi salutaire que le lait maternel. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 263. Voir Enfant, t. ii, col. 1787. — Quand Isaac eut grandi, on le sevra et, à cette occasion, Abraham fit un grand festin. Gen., xxi, 8, 9. Quand Moïse eut été sevré par sa mère, on le conduisit à la fille du pharaon qui l'adopta et le fit élever. Exod., ii, 9. Anne sevra son fils Samuel et ensuite le mena dans la maison du Seigneur, à Silo, pour l'y consacrer. I Reg., i, 22-24. Adad, de la race royale d'Édom, reçut pour épouse en Égypte Taphnès, belle-sœur du pharaon. Le fils qu'il en eut, Génubath, une fois sevré, fut élevé à la cour égyptienne. III Reg., xi, 19, 20. Cf. Ose., i, 8. Moïse, Samuel et Génubath furent nécessairement sevrés à un âge assez tardif, alors qu'ils pouvaient se passer des soins immédiats de leur mère. Sous Ézéchias, on exemptait des distributions lévitiques ceux qui servaient dans le Temple et y recevaient le nécessaire pour eux et leurs enfants de trois ans et au-dessus. II Par., xxxi, 16. Les enfants au-dessous de trois ans n'avaient rien à recevoir, parce qu'ils n'étaient pas encore sevrés. La mère des sept frères martyrisés par Antiochus Épiphane rappelle à son plus jeune fils

qu'elle l'a allaité durant trois ans. II Mach., vii, 27. Les Hébreux ne sevraient donc leurs enfants que vers l'âge de trois ans. Les Égyptiens faisaient de même. Voir t. ii, col. 1787. Mahomet, *Koran,* ii, 233, veut que les mères allaitent leurs enfants deux ans complets, si le père veut que le temps soit complet. — Dans sa description de l'âge messianique, Isaïe, xi, 8, dit que l'enfant à peine sevré mettra sa main, sans dommage, sur la prunelle du basilic. Les Israélites de son temps accusent le prophète de répéter toujours les mêmes choses, comme s'il voulait enseigner la sagesse à des enfants à peine sevrés et détachés de la mamelle. Is., xxviii, 9. Pour exprimer son humilité et sa confiance en Dieu, l'auteur du Psaume cxxxi (cxxx), 2, s'exprime ainsi :

Je tiens mon âme dans le calme et le silence,
Comme un enfant sevré sur le sein de sa mère,
Comme l'enfant sevré, mon âme est en moi.

Le petit enfant qui vient d'être sevré se tient tout humble sur le sein de sa mère ; il attend avec confiance qu'elle remplace par une autre nourriture celle dont elle vient de le priver. H. Lesêtre.

SIAA (hébreu : *Sî'ăhâ;* Septante : Σιαά), chef d'une famille de Nathinéens revenue de la captivité avec Zorobabel en Palestine. I Esd., ii, 44 ; II Esd., vii, 48 (hébreu : *Sî'â'*, II Esd., vii, 47). Voir Siaha.

SIAHA (hébreu : *Ṣîha;* manque dans les Septante), chef ou ancêtre éponyme d'une famille de Nathinéens qui habitèrent à Ophel au retour de la captivité de Babylone. II Esd., xi, 21. Ce nom peut être identique à Siaa.

SIBA (hébreu : *Ṣîbâ'*, Septante : Σιβά Σιββά), serviteur de la maison de Saül. Il avait lui-même quinze fils et vingt serviteurs ou esclaves. David, à cause des promesses qu'il avait faites à son ami Jonathas, fils aîné de Saül, s'informa auprès de lui du sort des enfants de Jonathas et il apprit qu'un de ses fils, infirme et boiteux, nommé Miphiboseth, vivait à l'est du Jourdain dans le pays de Galaad. Le roi fit venir ce dernier à Jérusalem, lui rendit les biens de Saül, lui fit partager sa table et chargea Siba d'administrer ses biens. II Sam. (Reg., ix). Siba fut infidèle à son maître au moment de la révolte d'Absalom. Il amena au roi fugitif les ânes et les provisions de Miphiboseth et lui dit que le petit-fils de Saül était resté à Jérusalem pour remonter sur le trône de son grand-père. David le crut et donna à Siba tous les biens du malheureux fils de Jonathas. II Sam., xvi, 1-4. Celui-ci n'eut pas de peine à se justifier au retour de David à Jérusalem, mais le roi ne lui rendit cependant que la moitié de ses biens et laissa l'autre à l'intendant infidèle, II Sam., xix, 24-30, voulant sans doute réparer l'injustice qu'il avait commise envers lui, mais récompenser aussi en même temps le service que lui avait rendu Siba en l'approvisionnant dans sa détresse.

SIBAN, orthographe dans la Vulgate, Esth., viii, 9, du nom du troisième mois hébreu appelé Sivan. Voir Sivan.

SIBBOLETH (hébreu : *Sibbôlêṭ*), prononciation défectueuse du mot *Šibbôlêṭ,* « épi », qui fit reconnaître les Éphraïmites par les Galaadites au gué du Jourdain. Jud., xii, 6. Voir Jephté, t. iii, col. 1256.

SIBYLLINS (ORACLES). Sous le titre de « Oracles des sibylles » (οἱ Σιβυλλιακοὶ χρησμοί), il existe un recueil de vers en quatorze livres, qui par ses morceaux les plus anciens appartient à la littérature hellénistique juive, et qui a été longtemps tenu pour un authentique recueil d'oracles des sibylles païennes. Michel-Ange a peint cinq de ces sibylles à côté de sept prophètes de l'Ancien Testament, à la voûte de la chapelle Sixtine.

On avait dès longtemps, en effet, cru à l'existence de recueils d'oracles des sibylles. Varron, dans un passage de ses *Libri divinarum rerum* cité par Lactance, raconte que les livres sibyllins ne sont pas d'une seule sibylle, mais qu'on les appelle sibyllins parce que chez les anciens (les anciens de Varron) toutes les femmes qui vaticinaient portaient le nom de sibylles. Ce nom leur venait de la sibylle de Delphes, suppose Varron. Une étymologie est risquée par Varron : en dialecte éolien, dit-il, on disait σιούς pour θεούς et βούλλαν pour βουλήν : sibylle était donc synonyme de θεοβούλη, volonté ou décret des dieux. Cette étymologie est controuvée, mais on n'en a pas proposé de plus sortable depuis Varron, et le mot sibylle reste d'origine inconnue.

Varron énumère, dans ce même passage cité par Lactance, les sibylles qu'il connaît, au nombre de dix : — la sibylle de Perse, la sibylle de Libye, la sibylle de Delphes, la sibylle Cimmérienne (en Italie), la sibylle d'Érythrée (en Ionie), la sibylle de Samos, la sibylle de Cumes, la sibylle d'Hellespont, la sibylle de Phrygie, enfin la sibylle de Tibur. Varron rapporte encore que la sibylle de Cumes vint trouver Tarquin l'Ancien et lui offrit neuf livres de prophéties pour trois cents pièces d'or. Le roi ayant refusé de les payer si cher et ayant traité la sibylle de folle, celle-ci jeta trois de ses livres au feu, et offrit les six restants au roi pour le même prix que d'abord. Le roi refusa de plus belle. La sibylle jeta trois autres livres au feu, et offrit les derniers restants toujours pour le même prix. Du coup, le roi se décida à les payer. Tel est le récit de Varron. Lactance, *Divin. Institut.*, i, 6, édit. Brandt, t. i, p. 20-23.

Un auteur du temps d'Auguste, cité là même par Lactance, Fenestella, rapporte que le temple de Jupiter Capitolin, qui avait été incendié en 83 avant notre ère, ayant été relevé, le sénat fit quérir les *vaticinia* de la sibylle d'Érythrée et recueillit ainsi environ mille vers qui furent apportés à Rome. Lactance ajoute, et ce témoignage vaut pour son temps, c'est-à-dire le commencement du ive siècle : *Harum omnium Sibyllarum carmina et feruntur et habentur, præterquam Cymææ, cujus libri a Romanis occultantur, nec eos ab ullo nisi a quindecimviris inspici fas habent, et sunt singularum singuli libri.* Lactance, *ibidem.* Quoi qu'il en soit des oracles de la sibylle de Cumes soi-disant réservés aux seuls *Quindecim viri sacris faciundis,* Lactance connaissait des *carmina* des sibylles qui étaient dans le domaine public. Il en cite de ceux que nous possédons.

Nos *Oracula sibyllina* ont été édités pour la première fois par Xystus Betulejus à Bâle en 1545 ; réédités en 1555, en 1599, en 1689 ; insérés par Gallandi au tome ier de sa *Bibliotheca veterum Patrum,* Venise, 1788. Remarquable édition par Alexandre, *Oracula sibyllina,* Paris, 1841-1856, et *editio minor,* 1869. Une édition critique récente a été donnée par J. Geffken, *Die Oracula sibyllina,* Leipzig, 1902, dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller* de l'Académie de Berlin. On doit à M. Geffken un mémoire qui a pour titre *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina,* Leipzig, 1902. Consulter aussi l'article de Bousset, *Sibyllen und sibyllinische Bücher*, dans la *Realencyklopädie* de Hauck, t. xviii (1906) ; O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* Fribourg, 1903, t. ii, p. 651-625 ; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu,* 3e édit., Leipzig, 1898, t. iii, p. 421-450.

Les *Oracula sibyllina* nous sont parvenus dans un grand désordre et avec bien des lacunes. On n'a long-

temps connu que les huit premiers livres. Le cardinal Mai a le premier publié les livres XI-XIV, les livres IX-X manquent. Les manuscrits qu'on posséde des *Oracula sibyllina* se partagent en trois familles, dont les deux premiéres ne donnent que les livres I-VIII; la troisiéme famille est celle qui a fourni á Mai les livres XI-XIV. Un livre XV est mentionné, dont on n'a rien. Voir F. Blass, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments,* Tubingue, 1900, t. II, p. 181.

Le recueil des *Oracula sybillina* s'ouvre par un prologue en prose, introduction qui d'ailleurs n'est donnée que par une famille de manuscrits sur trois. L'auteur de cette introduction expose l'intérêt qu'ont pour un chrétien ces oracles païens oú le Christ est annoncé. Il énumére dix sibylles, empruntant ses informations á Lactance, qu'il prend pour un philosophe païen, prêtre du Capitole. Ce prologue a dû être écrit aprés la fin du Ve siécle, avant la fin du VIe. L'auteur est sûrement un Byzantin, car il appelle Rome Ρώμη πρεσβυτέρα, expression qui l'oppose à la nouvelle Rome, Constantinople.

Les oracles eux-mêmes sont en vers hexamètres et écrits dans le dialecte qu'on est convenu d'appeler homérique, eu égard á ce que de vieilles sibylles païennes ne devaient pas s'exprimer autrement qu'Homére : nous avons affaire á un pastiche, qui n'est pas pourtant une œuvre sans beauté, car çá et lá on y rencontre des développements animés d'un véritable souffle poétique. Si l'on veut comprendre l'origine première de ces faux oracles, il faut penser á ce qu'était le judaïsme alexandrin, à la prétention qu'il eut d'helléniser la religion juive, de lui donner une sorte de droit de cité grecque, en propageant l'idée que les maîtres de la pensée grecque, Héraclite, Pythagore, Platon, et les autres, n'étaient que des disciples de Moïse. Ce fut lá, a pu dire M. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter,* Berlin, 1903, p. 74, le dogme fondamental du judaïsme hellénisé. Pour le mieux établir, on attribua á Orphée, á Homère, à Hésiode, à Pindare, à Eschyle, à Sophocle, à Euripide, etc., des textes apocryphes ou frelatés qui les accordaient avec Moïse pour la plus grande gloire du judaïsme. Il y eut plus encore : à la littérature apocalyptique palestinienne dont le *Livre d'Henoch* est le spécimen le plus remarquable, littérature violemment nationaliste, s'oppose une littérature alexandrine, d'inspiration universaliste, elle aussi tournée vers l'avenir pour le prophétiser, et de cette littérature les *Oracles sibyllins* sont le monument. Renan a dit : « La forme de l'apocalypse alexandrine fut ainsi le sibyllisme. » *Les Évangiles,* p. 162. Et il ajoute : « Quand un juif ami du bien et du vrai, dans cette école tolérante et sympathique, voulait adresser aux païens des avertissements, des conseils, il faisait parler une des prophétesses du monde païen, pour donner á ses prédications une force qu'elles n'auraient pas eue sans cela... A côté de la fabrique juive de faux classiques, dont l'artifice consistait á mettre dans la bouche des philosophes et des moralistes grecs les maximes qu'on désirait inculquer, il s'était établi, dès le IIe siècle avant Jésus-Christ, un pseudo-sibyllisme dans l'intérêt des mêmes idées. » Cf. Schürer, t. III, p. 420. Ce sibyllisme juif n'eut que trop de succès, car il fut accepté sans défiance par des écrivains chrétiens, et il se trouva même parmi eux des lettrés assez entreprenants pour continuer le sibyllisme dans l'intérêt des idées chrétiennes. Ainsi se forma anonymement et collectivement cette collection de poèmes, qui, telle qu'elle est, a dit Schürer, est un chaos désordonné que la critique la plus sagace n'arrivera jamais à passer au crible et á mettre en ordre. Il n'est même pas possible de séparer sûrement les éléments chrétiens des éléments purement juifs. Les plus anciens morceaux sont en tout cas juifs, mais peut-être contiennent-ils quelques oracles préexistants d'origine païenne. Schurer, p. 433.

a) On est d'accord pour considérer le livre III des *Oracula sibyllina* comme la portion la plus ancienne du recueil. Ce livre III n'est d'ailleurs qu'un reste; en tête on lit ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου et on y compte 829 vers, alors que la suscription de certains manuscrits en annonce 1034. Théophile d'Antioche (*Ad Antolyc.,* II, 36, t. VI, col. 1109) cite des vers de la sibylle (84 au total) sur la foi monothéiste, vers que l'on ne retrouve pas dans les manuscrits et que l'on pense avoir figurés primitivement en tête du poëme que constitue notre livre III. Par contre, ce livre III a aujourd'hui en tête des vers qui ne lui appartenaient primitivement pas : le morceau 63-96 est d'une main chrétienne; le morceau 1-62 est á retrancher aussi du reste du livre. L'origine de ce morceau 1-62 semble juive : les vers 46-62 peuvent dater de l'an 70 de notre ère.

Mais le livre III (97-829), pour le reste, est juif et il constitue ce que Bousset appelle la plus ancienne, la plus importante et la plus riche des sibylles. Sous forme de prophétie de l'avenir, car la sibylle se donne elle-même pour la belle-fille de Noé (v. 827), toute l'histoire juive est décrite à grands traits, en commençant au récit de la tour de Babel et de la confusion des langues, et en menant de front l'histoire du peuple de Dieu et l'histoire de l'humanité telle que les Grecs la racontaient, le régne de Cronos, la révolte des Titans, puis les grands royaumes, Égypte, Perse, Médie, Éthiopie, Assyrie, Macédoine, Égypte á nouveau, Rome enfin. Il y a des redites et des retours, car l'unité de composition est ce qui manque le plus á ce poème : mais il y a insistance sur la gloire d'Israël, sur sa vocation providentielle qui est d'étre la lumière des nations pour la connaissance du vrai Dieu. Les épreuves ne manqueront pas à Israël, mais un roi se lèvera un jour, envoyé de Dieu pour détruire les ennemis de son peuple, et la fin des choses viendra aprés sa victoire. Nous avons lá les thèmes bien connus de l'apocalyptique juive. La venue du roi sauveur est annoncée comme devant se produire sous un roi grec d'Égypte, qui est le septième de sa race (v. 608-614), et que les critiques identifient avec Ptolémée VII Physcon (145-117 avant J.-C.). On en conclut que le sibylliste du livre III a dû écrire son poème, vers 140, en Égypte.

Cette datation, qui est celle qu'adopte Schürer, paraît probable. Néanmoins, on a voulu reconnaître parmi les événements prédits par le sibylliste du livre III quelques événements plus récents que Ptolémée VII, et faire de l'auteur un contemporain des derniers temps des Machabées, eu égard notamment á ce qu'il viserait la guerre des Romains contre Mithridate, en 88. Schürer, p. 434-439; P. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs,* Paris, 1909, p. 81-83; Geffken, *Komposition,* p. 88.

Dans le livre III, les vers 63-96 sont un morceau chrétien, décrivant, sous forme apocalyptique, la mission d'un faux Messie, Béliar, sorti de Samarie. Ce Béliar serait, pour M. Geffken, p. 15, Simon le magicien; la date de cette petite apocalypse serait indéterminable.

b) Le livre IV (192 vers) est un poéme court, mais complet. Il contient un éloge de la justice : Dieu vengera un jour les justes des persécutions qu'ils ont á supporter. Toutes les péripéties de l'histoire se déroulent avant ce jour de Dieu. Suit une description de la fin. Saint Justin (*Apolog.,* XX, I, t. VI, col. 357) fait allusion à cette description de la fin du monde par le feu. L'auteur de cette petite apocalypse, qui est sûrement un juif, connaît la légende de la survivance supposée de Néron, la ruine de Jérusalem par Titus, l'éruption du Vésuve en 79. On suppose qu'il a écrit en 80. Schürer, p. 441-442; Lagrange, p. 64-65; Geffken, p. 20.

c) Le livre V (531 vers) est un conglomérat de divers

oracles ou fragments d'oracles, dans lequel on distingue cependant un auteur principal, qui est, semble-t-il, un juif d'Égypte : il parle de la ruine de Jérusalem en 70 comme d'un événement qui est arrivé sous ses yeux : il peut avoir écrit sous Domitien ou Nerva, dans les deux derniers *decennia* du premier siècle. D'autres morceaux sont plus récents : en tête (1-51) figure une revue des empereurs romains qui va jusqu'à Hadrien, l'auteur est un juif du temps de Marc Aurèle. En guise de conclusion (512-531), peut-être a-t-on affaire à un morceau d'une apocalypse gnostique. Çà et là, quelques interpolations chrétiennes. Schürer, p. 442-443 ; Geffken, p. 22-29.

d) Le livre VII (162 vers) est une pièce très curieuse, chrétienne d'origine, pas catholique, venue probablement de quelque milieu judéo-chrétien, vers le milieu du second siècle, si nous en croyons M. Geffken, p. 33-37.

e) Le livre VI (28 vers) est une prophétie de la mission du Christ, de ses miracles, de sa mort sur la croix. M. Geffken l'appelle un hymne, l'attribue au second siècle, et y voit l'œuvre d'un hérétique, sans qu'il puisse déterminer à quelle hérésie il appartient. Geffken, p. 31-32. Ce morceau était célèbre : il a été cité par Lactance, *Divin. Institut.*, IV, 13, 21, édit. Brandt, p. 322.

f) Le livre VIII (500 vers) est, au jugement de Geffken, un vrai modèle du genre. L'auteur est un chrétien. Son poème a été connu par Lactance ; mieux encore, par Théophile d'Antioche, ce qui nous reporte à la fin du second siècle ; ce serait donc au plus tard peu avant 180 que le poème aurait été mis en circulation. Il est pour une part fait de pièces plus anciennes, que Geffken analyse comme suit : 1° une pièce païenne, fragmentaire (131-138, 151-159, 160-168) ; 2° une pièce chrétienne, moitié historique, moitié eschatologique (50-72, 139-150, 169-216, 337-358) ; 3° une pièce chrétienne violemment anti-romaine, en partie eschatologique (1-49, 73-130) ; 4° la fameuse pièce, eschatologique, formant acrostiche sur les mots : Ἰησοῦς Χρειστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σταυρός (217-250) ; 5° un long morceau résumant l'histoire évangélique (251-323), un autre moral (324-336, 480-500), un autre eschatologique (359-428), un autre sur l'incarnation du Verbe (429-479). Si cette répartition des sources du livre VIII est acceptée, ce livre apparaît comme un agrégat de morceaux très divers et cependant bien fondus dans l'unité de style que lui a donnée le rédacteur final. Ce rédacteur semble devoir être cherché au second siècle, à l'époque des apologistes, vers 150-160 ; c'est un contemporain de saint Justin, au jugement de Geffken, p. 46. M. Bousset, cependant, croit que le compilateur du livre VIII est plus récent ; il le date du IIIe siècle, et en fait un contemporain de la reine Zénobie, vers 270. Bousset, *art. cit.*, p. 275.

La pièce acrostiche est peut-être le morceau le plus célèbre des *Oracula sibyllina*. Au dire de Cicéron les anciennes sibylles usaient d'acrostiches comme d'une forme énigmatique à donner à leurs oracles (*De divinatione*, II, 54) : en conséquence, on voyait dans l'acrostiche sur le Sauveur un bon signe de l'authenticité de la prophétie attribuée à la sibylle Érythrée. Saint Augustin raconte, *De Civ. Dei*, XVIII, 23, t. XLI, col. 579, que son ami Flaccianus, qui avait été proconsul et qui était un homme fort instruit, lui montra un jour un manuscrit grec qui se donnait pour des *carmina Sibyllæ Erythrææ*, et où se lisait notre acrostiche. Augustin rapporte là même qu'il connaissait une version latine *versibus male latinis et non stantibus*, faite par un inconnu, de cet acrostiche fameux. Et il en cite une version latine meilleure et en vers corrects. Eusèbe dans le discours *Ad sanctorum cœtum* qu'il prête à l'empereur Constantin, cite tout au long l'acrostiche, comme une prophétie faite du Christ par la sibylle Érythrée, prêtresse d'Apollon, dans la sixième génération après le déluge. Eusèbe, *Ad sanctorum cœtum*, 18, édit. Heikel, p. 179-181. Eusèbe sait que beaucoup de bons esprits ne croient pas à l'authenticité du prétendu oracle de cette sibylle, mais, pour lui, il n'estime pas ces doutes justifiés, car il sait que, avant la naissance du Christ, Cicéron a connu cette pièce acrostiche et qu'il l'a traduite et insérée dans ses propres écrits. *Ibid.*, 19. Cette assertion d'Eusèbe est sans fondement. L'acrostiche de notre sibylliste a été très populaire au moyen âge. C'est à lui que fait allusion le *Dies iræ* (Thomas de Celano, XIIIe siècle) : ...*solvet sæclum in favilla, teste David cum Sibylla.*

g) Les livres Ier (400 vers) et II (347 vers) forment un tout, qui serait une réfection chrétienne exécutée dans la seconde moitié du IIIe siècle, d'un écrit sibylliste juif de date indéterminée. Bardenhewer, p. 653. Geffken, p. 52. Au livre Ier, les vers 319-400 présentent une prophétie de la venue du fils de Dieu parmi les hommes, de sa prédication, de ses miracles, de sa résurrection. Le rédacteur de ce morceau emprunte au livre VIIIe. Ce même rédacteur a interpolé la première partie du livre Ier d'emprunts aux livres VII et VIII. Dans le livre II, les vers 34-153 sont une suite de maximes de morale, d'une inspiration qui peut être juive ou stoïcienne. Le morceau II, 238-347, est une description du jugement présidé par le Christ. Parmi les pécheurs punis le sibylliste signale des prêtres et des diacres prévaricateurs. Le châtiment des pécheurs ne durera qu'un temps, et ils seront à la fin pardonnés et réunis aux élus dans la vie éternelle des champs Élysées. Sur quoi un lecteur orthodoxe a interpolé sept vers de protestation contre cette erreur et contre Origène qui en est l'auteur.

M. Bousset identifie l'auteur de III, 63-96, avec l'auteur du remaniement du livre II, et retrouve dans III, 77 sq., des allusions à Zénobie survivant (267-273) au meurtre de son mari Odenath. Bousset, p. 275.

h) Les livres XI, XII, XIII (324, 299 et 173 vers) semblent à M. Bardenhewer former une suite et avoir été écrits par la même plume : le sibylliste déroule l'histoire universelle depuis l'ancienne Égypte jusqu'au règne de Gallien. Il était chrétien et appartient à la seconde moitié du IIIe siècle. Le livre XIV (361 vers) est peut-être du même écrivain que les livres XII et XIII. Geffken, p. 61-62, rattache XII et XIII au christianisme du temps et de l'entourage de Zénobie ; mais XI serait d'une plume juive du IIIe siècle, XIV également et du IVe siècle au plus tôt. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 655.

L'histoire littéraire témoigne du crédit dont ont joui jadis les *Oracula sibyllina*. Ils sont connus et cités par Alexandre Polyhistor, vers 80-40, avant notre ère. Schürer, p. 444. Il est douteux que Virgile, dans sa fameuse quatrième églogue doive rien aux sibyllistes juifs. *Ibid.*, p. 445. Sur l'usage que les Pères de l'Église ont fait d'eux, voyez Vervorst, *De carminibus sibyllinis apud sanctos Patres disceptatio*, Paris, 1844 ; Besançon, *De l'emploi que les Pères ont fait des oracles sibyllins*, Montauban, 1851 ; et Schürer, p. 446-447. Pour la bibliographie détaillée du sujet, Schürer, p. 448-450.

P. BATIFFOL.

SICELEG (hébreu : *Ṣiqlag* ; Septante : Σεκελάκ, Σικελάγ), ville de la tribu de Juda, Jos., XV, 21, qui fut donnée à la tribu de Siméon. Jos., XIX, 5 ; I Par., IV, 30. — 1° Le site n'en a pas été reconnu d'une manière certaine. Les explorateurs anglais ont proposé de l'identifier avec les ruines de *Zouheilikéh*, à l'est-sud-est de Gaza. Ces ruines couvrent trois collines basses, à six kilomètres environ au nord de l'ouadi *es Seri'a*, qu'on croit être le Besor de I Sam. (Reg.), XXX, 9, 10, 21. Voir la carte de la tribu de Juda, t. III, vis-à-vis col. 1759. Cf. BESOR, t. I, col. 1641. — 2° Siceleg

était au pouvoir des Philistins du temps de Saül. Achis, roi de Geth, en donna la possession à David qui s'était réfugié auprès de lui pour échapper à la persécution de Saül et c'est ainsi que cette ville entra dans le domaine des rois de Juda. I Sam. (Reg.), XXVII, 6-7. David y résida jusqu'à la mort de Saül. Quand les Philistins rassemblèrent leurs forces dans la plaine de Jezraël pour combattre le roi d'Israël, Achis emmena avec lui David et ses compagnons. Les autres chefs philistins ne voulurent point les avoir au milieu d'eux. David revint donc à Siceleg, mais, à son arrivée, il trouva la ville dévastée et pillée par les Amalécites. Il se mit aussitôt à leur poursuite avec ses hommes, dont le nombre s'était augmenté à Siceleg même depuis qu'il s'y était établi, I Par., XII, 1, 20, et il enleva aux pillards tout ce qu'ils lui avaient pris. I Sam. (Reg.), XXX. C'est là, au retour de cette expédition contre les Amalécites, qu'il apprit la mort de Saül. II Sam. (Reg.), I, 1; IV, 10. — Siceleg n'est plus nommée qu'une fois dans l'Écriture : des descendants de Juda s'y établirent au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 28.

SICHAR (Nouveau Testament : Συχάρ), localité de Samarie, où habitait la Samaritaine qui allait puiser de l'eau au puits de Jacob. Joa., IV, 5. Voir SAMARITAINE, col. 1424. Sichar n'est nommée que dans ce seul passage. Saint Jérôme, dans sa version de l'*Onomasticon* d'Eusèbe, t. XXIII, col. 923, s'exprime ainsi sur sa situation : *Sichar, ante Neapolim, juxta agrum quem dedit Jacob filio suo Joseph, in quo Dominus... Samaritanæ mulieri ad puteum loquitur, ubi nunc Ecclesia fabricata est.* Les ruines de cette église ont été retrouvées; elle vient d'être relevée par les Grecs, et les pèlerins peuvent boire maintenant de l'eau du puits qui a été très longtemps obstrué. Voir fig. 291, col. 1425; cf. JACOB (PUITS DE), t. III, col. 1075. L'opinion qui a soutenu pendant longtemps que Sichar était un nom donné par dérision à Sichem n'est plus soutenable. L'eau abonde à Sichem et la Samaritaine ne serait pas allée la chercher au puits de Jacob, si elle l'avait eue sous la main près de sa demeure. Joa., IV, 15. Le pèlerin de Bordeaux, en 333, distingue nettement Sichar de Sichem, *Itiner.*, t. VIII, col, 790. On peut affirmer aujourd'hui avec la plus grande vraisemblance que Sichar est *el-'Askar*, village situé sur les dernières pentes du mont Hébal. Voir A. Neubauer, *Géographie du Talmud*, in-8°, Paris, 1868, p. 169-171; Lightfoot, dans la *Contemporary Review*, mai 1875, p. 860-863.

1. SICHEM (hébreu : *Šekém ;* Septante : Συχέμ), fils d'Hémor l'Hévéen, du temps de Jacob. Il enleva Dina, fille de Jacob, et ses frères, pour la venger, persuadèrent au ravisseur de se circoncire avec tous les habitants de la ville de Sichem, puis les massacrèrent lorsqu'ils ne pouvaient se défendre. Gen., XXXIII, 19; XXXIV, 2-26. Voir DINA, t. II, col. 1436. — Sichem est encore nommé comme fils d'Hémor dans Jos., XXIV, 32; Jud., IX, 28; Act., VII, 16.

2. SICHEM (hébreu : *Šekém ;* Septante : Συχέμ; [τὰ] Σίκιμα; Σηκίμα, Gen., XXXV, 4 et 5; *Vaticanus :* ἡ Σίκιμα, III Reg., XII, 25), ville de la tribu d'Éphraïm, remplacée par Néapolis.

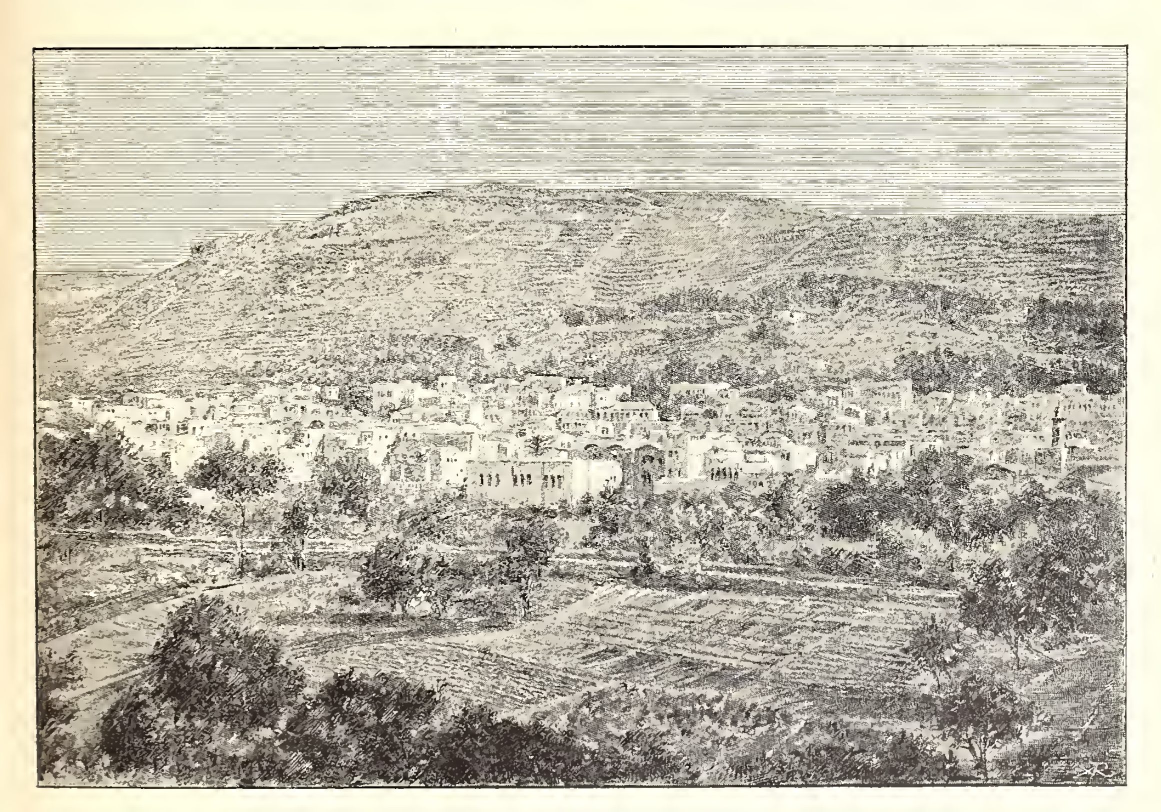
I. IDENTIFICATION ET SITUATION. — L'identité de Sichem avec Naplouse est communément admise. Cf. Midrasch Rabboth, *Bamidbar*, c. XXIII, Neubauer, *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 169; S. Épiphane, *Contra hær.*, LXXVIII, 24; LXXX, 1, t. XLII, col. 735, 758. On soulève quelques difficultés sur le site précis de l'antique Sichem, mais on admet que Naplouse, établie sur le territoire de la ville biblique, lui a succédé et se trouve l'héritière de ses souvenirs comme de ses possessions. Cf. F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique*, Paris, 1877, p. 287.

II. DESCRIPTION. — A distance égale entre les anciennes frontières de Dan et de Bersabée et sur la ligne de faîte divisant le versant oriental du Jourdain du versant méditerranéen, c'est-à-dire au milieu de l'antique pays de Chanaan, s'élèvent par-dessus toutes les hauteurs de la Samarie, remarquables par les dimensions de leur masse, les deux célèbres sommets d'Ébal au nord et de Garizim au sud. Une vallée les divise, s'ouvrant à l'est au *sahel Makhnêk* dont le nom fait songer à la Machméthath de Josué, XVI, 6. Elle court vers l'ouest inclinant un peu au nord sur une largeur de cinq à six cents mètres, s'étendant parfois, comme à son origine entre le puits de Jacob et 'Askar, jusqu'à mille mètres : c'est le territoire de la ville de *Nablus*. Le terrain est de la plus grande fertilité et très apte à former de gras pâturages. Cf. *Ant. jud.*, II, II, 4; Théodote, dans Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 22, t. XXI, col. 721. Le nombre des sources et des courants d'eau qui arrosent toute la région lui donnent un caractère spécial qui a toujours fait l'admiration de ceux qui la décrivent. Cf. Théoderich, édit. Tobler, Saint-Gall, 1865, XLII, p. 93-94, etc. Toutes les espèces de légumes et tous les arbres fruitiers prospèrent dans ses jardins et ses vergers et les bosquets d'oliviers toujours verts couvrent le reste de la campagne. Au-dessus de cette verdure compacte s'élève *Nablus* s'étendant dans le sens de la vallée, à la base du Garizim et dominé par ses rochers, sur une étendue de plus d'un kilomètre. C'est la ville arabe avec ses édifices massifs à voûtes et à toit plat ou en dôme, parmi lesquels commencent à se montrer quelques constructions de forme exotique et à toit de tuiles rouges. On ne voit plus que des fragments de l'ancienne enceinte, débordée d'ailleurs de toute part par des bâtisses nouvelles. La grande rue traverse la ville, en ligne presque droite, de la porte orientale à la porte occidentale. Vers l'extrémité du sud-ouest, on atteint le quartier des Samaritains, aux rues voûtées et sombres, étroites et malpropres. Près de leur petite synagogue est la résidence de leur grand-prêtre. Suivant eux, la mosquée voisine, *djâmé' el-Khadrâ*, dont le style est celui des églises du XIIe siècle et dont le minaret carré où se voit une inscription en caractères samaritains, rappelle la tour de Ramléh, serait leur ancienne synagogue. Dans le quartier occidental, sur la grande artère et près d'une cour entourée d'un portique dont les colonnes sont antiques, est « la grande mosquée », *djâmé' el-Kebir*. Son portail attire l'attention par sa ressemblance avec celui du Saint-Sépulcre. C'est une église des Croisés, bâtie à la place d'une basilique byzantine. Plusieurs autres mosquées sont bâties avec les débris de monuments du XIIe siècle, ou des Ve et VIe et avec des pierres de bel appareil rappelant l'époque romaine. Le canal amenant les eaux à *ras el-'Aïn*, d'où elles sont distribuées ensuite par la ville, paraît de la même époque.

Le mosaïste de Madaba a représenté *Neapolis* au nord de Jérusalem, et au pied du Garizim comme une grande ville, avec des édifices considérables (fig. 364). A l'est de la montagne, dans la plaine, un monument figure l'église « où [est] la fontaine de Jacob. » A côté et au nord, une petite localité, figurée par une porte flanquée de deux tourelles et d'un bâtiment, est intitulée : ΣΥΧΕΜ Η Κ[ΑΙ] ΣΥΚΙΜΑ Κ[ΑΙ] ΣΑΛΕΜ, « Sichem qui [est] Sicima et Salem », et à côté, à gauche : ΤΟ ΤΟΥ ΙΩΣΗΦ, « le [sanctuaire] de Joseph. Au-dessus de cette inscription et au nord de la localité précédente, une seconde porte flanquée de deux tours est marquée de l'inscription mutilée [ΣΥ]ΧΑΡ Η ΝΥΝ [ΣΥ]ΧΧΩΡΑ, « Sychar qui est maintenant Sychchora ». C'est l'illustration, par un artiste connaissant le pays, du texte de l'*Onomasticon* et de la tradition locale, au

IVe et au VIe siècles. La figure 365 représentant Sichem se rapporte, selon toute apparence, à ce site où se voit aujourd'hui le village de *Balâṭah* et le tombeau de Joseph, et où l'on trouve des restes qui semblent appartenir aux temps voisins du premier siècle de l'ère chrétienne. Cf. MÔRÉH (CHÊNE DE), I, t. IV, col. 1269. Immédiatement au nord de cette localité, au milieu de la vallée, se remarque un *tell* circulaire, à la partie supérieure aplatie et semblable à la plupart des *tells* où l'on a découvert d'anciennes villes chananéennes. Sur le pourtour ouest, on voit un fragment de mur formé de grosses pierres pareilles à celles dont sont bâties ces villes ou leurs principales constructions. Les et aux alentours on a trouvé des pierres taillées, quelques tronçons de colonnes et des fragments de mosaïques. Ces débris isolés et épars de villas ou de constructions particulières de la période romaine montrent que la ville n'a jamais occupé cette situation.

III. HISTOIRE. — *I. JUSQU'A LA RUINE DU ROYAUME DE JUDA.* — 1° A l'arrivée d'Abraham dans la terre de Chanaan, Sichem n'existait pas encore. Cf. Gen., XII, 6. Elle est nommée par anticipation pour déterminer l'emplacement d'Elôn et Môréh, où s'établit d'abord le patriarche hébreu. Elle paraît avoir été fondée quelques années avant le retour de Jacob de la Mésopotamie par Hémor l'hévéen qui lui donna le nom de



364. — Vue de Sichem, d'après une photographie.

terres du *tell* sont mêlées de nombreux fragments de poteries et de pierres, qui ont appartenu à des constructions. Les ingénieurs anglais Conder et Kitchener la désignent comme « ruines », sur leur grande carte, *Map of Western Palestine,* Londres, 1880, f° XI. Est-ce ce lieu qu'avait en vue le mosaïste en figurant Sychar sur sa carte, ou Sichem ? Il nous semble plutôt que c'est « la ville déserte » de Jacob, Sichem, à laquelle font allusion Eusèbe et saint Jérôme, *Onomasticon,* p. 346. Les nombreuses cavernes sépulcrales, du caractère le plus ancien, dont est percée la base de l'Hébal au-dessus du *tell,* formaient sans doute la nécropole de cette ville. Quoi qu'il en soit, il n'est pas douteux que nous ne soyons en présence des restes d'une cité antique qui peut être la Sichem primitive. Des fouilles pourraient fournir des renseignements plus positifs et plus certains. *Balâṭah,* « la ville du chêne », qui en était d'abord le faubourg, comme peut-être aussi le petit village d'*El-Askar,* lui aura ensuite succédé, puis plus tard Néapolis. — Entre Naplouse et Balâṭah, dans le voisinage de *'aïn Dafné,* on rencontre un groupe d'établissements militaires turcs. A leur place son fils Sichem. Gen., XXXIII, 18. La passion que ce dernier conçut pour Dina, fille de Jacob et de Lia, amena la dévastation de la ville. Voir DINA, t. II, col. 1436. Ce qui obligea Jacob de s'éloigner de la terre de Môréh qu'il avait achetée. Gen., XXXIV, XLIX, 5, 6. Voir MORÉH, I, t. IV, col. 1269. W. Max Müller croit avoir reconnu le nom de Sichem sur l'itinéraire de l'officier égyptien de Ramsès II, où il le transcrit, *Sa-Ka-mâ,* [hiéroglyphes]. *Asien und Europa,* Leipzig, 1893, p. 394. Cf. F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien au XIVe siècle avant notre ère,* Chalon-sur-Saône et Paris, 1866, p. 182. — 2° Dans le partage de la terre de Chanaan, Sichem fut comprise dans le lot des fils d'Éphraïm. Désignée pour ville de refuge, elle fut attribuée aux lévites de la famille de Caath. Jos., XX, 7; I Par., VI, 67. Il semblerait que ceux-ci n'en prirent pas possession, car on la trouve occupée par les Éphraïmites. I Par., VII, 28. Au temps d'Abimélech, fils de Gédéon, ses habitants pratiquaient le culte chananéen de Baal et se nommaient « hommes d'Hémor, père de Sichem. » Jud., IX, 28; cf. 4, 27, 46. — 3° Né d'une femme de Sichem, Abi-

mélech complota avec les parents de sa mère et les autres habitants de Sichem la ruine de la maison de son père et l'établissement de la royauté en sa faveur. Jud., IX, 1-6. La discorde ne tarda pas d'éclater entre les Sichémites et leur roi, d'où une guerre civile qui ne se termina que par la mort d'Abimélech. Jud., IX. Voir ABIMÉLECH 3, t. I, col. 54; JOATHAM 1, t. III, col. 1558; BAAL-BERITH, col. 1236; MELLO, t. IV, col. 947. — 4° Après la mort de Salomon, Sichem avait été désignée pour la tenue de l'assemblée où Roboam devait être reconnu roi par tout Israël. L'ineptie du prince, favorisant les intrigues de Jéroboam, y fit éclater le schisme. III Reg., XII, 1. Accepté pour roi par les tribus du nord, Jéroboam restaura Sichem dont il fit d'abord sa résidence, mais il ne devait pas tarder à l'abandonner. III Reg., XII, 25; XIV, 17; cf. II Par., X, 1; *Ant jud.*, VIII, VIII, 4. — soit le même que Josèphe appelle Manassé, à qui il attribue l'établissement du temple de Garizim et auquel il fait remonter l'origine de la secte samaritaine proprement dite. Cf. *Ant. jud.*, *ibid.*, 2 et 4; GARIZIM, t. III, col. 111. La Chronique samaritaine est d'accord avec la Bible pour faire remonter à Sanaballat et aux premiers temps après le retour de Babylone la restauration (c'est-à-dire l'origine) du culte samaritain. *Edit. Juynboll*, ch. XLV, p. 46-47. — Le fils de Joïada conçut le projet d'opposer Sichem à Jérusalem. Sichem avait pour la recommander des titres divers. C'est « au lieu de Sichem » qu'Abraham avait élevé dans la Terre Promise le premier autel à Jéhovah. Gen., XII, 7. Jacob avait acheté l'endroit et relevé l'autel. Gen., XXXIII, 19-20. Moïse avait désigné positivement ce lieu pour y établir l'autel des sacrifices et y proclamer la loi. Deut., XI, 29-30; XXVII. Josué



365 — Sichem et ses environs. Carte mosaïque de Madaba. D'après une photographie.

5° Au temps de Nabuchodonosor et au moment de la ruine du temple de Jérusalem et de la captivité des Juifs, Sichem avait une population sinon tout entière israélite, du moins en partie et ralliée au culte légitime. Sur les 80 pèlerins se rendant de la Samarie à Jérusalem, en habit de deuil, pour offrir au temple des présents et de l'encens et qui furent presque tous égorgés à Maspha le surlendemain de l'assassinat de Godolias par Ismahel, un grand nombre étaient de Sichem. Jer., XLI, 5.

II. SICHEM ET LES SAMARITAINS. — Dépossédée depuis longtemps de l'hégémonie politique transférée à Thersa par Jéroboam, puis à Samarie par Amri, Sichem devait acquérir la suprématie religieuse sur toute la Samarie et devenir la rivale de Jérusalem. Quand Esdras et Néhémie, après le retour de Babylone, expulsèrent les prêtres et les autres Juifs compromis par des mariages mixtes, II Esd., XIII, 23-30, ceux-ci se retirèrent « à Sichem au pied du Garizim ». *Ant. jud.*, XI, VIII, 6, 7. A leur tête se trouvait le fils même du grand-prêtre Joïada qui avait épousé la fille de Sanaballat le Horonite, satrape de la Samarie pour le roi de Perse. II Esd., XIII, 28. — On ne peut guère douter, le fait et toutes les circonstances essentielles étant identiques, qu'il ne n'avait pas manqué d'établir à Sichem « le sanctuaire de Jéhovah » et d'en faire le lieu des réunions. Jos., VIII, 30-35; XXIII, XXIV, 1-27.

D'ailleurs, par sa situation et sa disposition, Sichem paraissait créée tout exprès pour cette destination. Ces arguments dont jusqu'aujourd'hui se prévalent les Samaritains en faveur de la prééminence de Sichem, devaient frapper les Israélites. Cf. *Chronique samaritaine*, *loc. cit.* L'appui du gouverneur et probablement en même temps, comme le disent les Samaritains, *ibid.*, l'approbation des rois des Perses, avec des concessions aux superstitions des diverses populations implantées en Samarie, ne pouvaient manquer de les rallier bientôt toutes à Sichem. La première concession de ce genre et la plus marquante fut la translation du sanctuaire de Moréh au sommet du Garizim, où sans doute l'élément non israélite de Sichem avait établi son haut-lieu, peut-être là même où antérieurement se trouvait le temple de Baal-Bérith. Ainsi le Garizim devait devenir « la montagne bénie », et Sichem « la ville sainte », comme s'expriment les Samaritains. Moins d'un siècle après Esdras, le groupement de tous les cultes si disparates des colonies de la Samarie s'était fait autour de Sichem, et, dès avant l'arrivée des

Grecs (330 avant J.-C.), tous « les habitants de la Samarie reconnaissaient Sichem pour métropole. » *Ant. jud.*, XI, VIII, 6. Cette unification dont la ville de Sichem était le centre, et la haine de Jérusalem et du juif fidèle, l'âme, n'en restait pas moins une agglomération incohérente pour laquelle l'auteur de l'Ecclésiastique dit, L, 28 : « Deux nations me répugnent, et une troisième qui n'est pas un peuple : les habitants de Seïr et ceux de la terre des Philistins et la nation insensée réunie autour de Sichem. » — En apprenant qu'Alexandre était en Judée, les Sichimites, espérant obtenir pour leur ville les prérogatives accordées par lui à Jérusalem, allèrent à sa rencontre l'inviter à venir visiter Sichem. Le prince macédonien les renvoya poliment, en remettant à plus tard cette visite. *Ant. jud., loc. cit.* La *Chronique sam.*, c. XLVI, p. 46-47, rapporte à Sichem tout ce que l'histoire raconte du passage du conquérant à Jérusalem. Cf. J. Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, c. III, Paris, 1867, p. 41. — Menacés non moins que les Juifs par le dessein d'Antiochus IV d'abolir le culte de Jéhovah, II Mach., V, 23; VI, 1-2, les Sichimites s'empressèrent d'écrire « au roi Antiochus, au dieu Épiphane ». Ils le priaient d'avertir le gouverneur Apollonius de ne pas les confondre avec les Juifs, avec lesquels ils n'avaient rien de commun, pas plus de mœurs que d'origine. Ils offraient de consacrer leur temple à Jupiter hellénique et de se conformer aux usages des Grecs. Ils se nommaient eux-mêmes « Sidoniens de Sichem », en invoquant comme preuve de cette origine les actes publics. Par ces bassesses Sichem et la Samarie échappèrent à la persécution. *Ant. jud.*, XII, V, 5. — Le trait caractéristique de la Sichem samaritaine, c'est qu'elle fut toujours le refuge assuré de tous les Juifs violateurs de la loi qui voulaient échapper au châtiment. *Ant. jud.*, XI, VIII, 7. Jean Hyrcan, laissé libre par la mort d'Antiochus VII (128 avant J.-C.), mit fin à cet état de choses en s'emparant de Sichem. Il en emmena les Cuthéens qui s'y trouvaient et l'assujettit aux Juifs. *Ibid.*, XIII, IX, 1. Elle fut, avec toute la Samarie, annexée à la province romaine de Syrie, lors de la déposition d'Archélaüs (6 après J. C.).

III. SICHEM DU TEMPS DE NOTRE-SEIGNEUR ET DEPUIS. — La première année de sa vie évangélique, le Sauveur retournant de Jérusalem en Galilée avec ses disciples s'arrêta sur le territoire de Sichem, au puits de Jacob, près de Sichar. Joa., IV, 3-23. Cf. JACOB (PUITS DE), t. III, col. 1075, et SICHAR. Quel que soit le site de Sichar, les habitants de Sichem ne purent ignorer, pendant les deux jours que Jésus s'arrêta en ce lieu, la présence du prophète de Galilée qui se disait le Messie, et il est impossible qu'ils ne soient pas de ceux qui vinrent pour l'entendre. Ainsi, il y a tout lieu de croire qu'au moins un certain nombre d'entre eux sont désignés par les mots « un beaucoup plus grand nombre crurent en lui. » 41. — Ils étaient les premiers que les apôtres et les prédicateurs de l'Évangile, après la Pentecôte, devaient visiter, afin de développer en eux le germe de la foi que le Maître avait lui-même jeté dans leur âme. Cf. Act., VIII, 1-25. — Le christianisme fit dès lors de nombreux disciples à Sichem et dans son territoire, mais une partie des habitants resta attachée à la secte des Samaritains qui n'avait cessé de s'y perpétuer. — Ceux-ci, poussés à bout par les exactions des gouverneurs romains et par leur intolérable orgueil, et malgré leur tendance à faire toujours le contraire des Juifs, semblaient vouloir suivre le mouvement insurrectionnel commencé en Judée. Une multitude d'entre eux se réunirent en armes au Garizim. Vespasien, alors occupé au siège de Jotapata (67), envoya Céréalis, chef de la Ve légion, pour comprimer ce mouvement. *Bell. jud.*, III, VII, 32. Les troupes romaines occupèrent tout le pied du Garizim et par conséquent Sichem, afin d'empêcher toute communication avec la montagne. C'est en cette occasion, selon toute apparence, que l'antique Sichem finit par disparaître avec son nom. — La Galilée était écrasée, la plaine du littoral de la Judée dévastée et le chemin de Jérusalem du côté de l'occident gardé par la Ve légion établie à Emmaüs, à l'entrée des montagnes; Vespasien songeait à établir une garde analogue à Jéricho, sur le chemin montant de l'Orient à Jérusalem. « Quittant Emmaüs où il était revenu avec le reste de son armée, il traversa la Samarie et vint près de la localité appelée Néapolis, et Mabortha par les indigènes ». *Ibid.*, IV, VIII, 1. Est-ce en cette occasion que le général romain fonda, à côté de Sichem déserte, la « Ville neuve »? Plusieurs le pensent. Il n'était pas moins nécessaire, en effet, que la route du nord et le « défilé » de Sichem fussent gardés que les passages commandés par Emmaüs et Jéricho, et qu'on y laissât un corps de troupes permanent, si toutefois cette mesure n'avait pas été prise déjà. Le récit de l'historien juif suppose la préexistence de Néapolis à l'arrivée de Vespasien. Il est bien probable qu'aussitôt après le massacre du Garizim, Céréalis avait laissé là une garnison pour surveiller les Samaritains et les empêcher de se réunir de nouveau et que ce fut l'origine de la « nouvelle ville ». La colonie romaine qui s'y établit, ajouta au nom de Néapolis celui de la famille Flavia de laquelle sortait Vespasien, sans doute après la promotion de celui-ci à l'empire. Voir S. Justin, *Apolog.*, I, 1, col. 329; les médailles frappées par la ville, t. III, fig. 17, col. 110; Mionnet, *op. cit.*, t. V, p. 499; Reland, *Palæstina*, Utrecht, 1714, p. 1005-1006. — On voit, par l'exemple de saint Justin, que le christianisme avait pénétré de bonne heure à Néapolis, même parmi les païens. On trouve le nom de « Germain de Néapolis de Palestine » apposé aux actes du concile d'Ancyre tenu en 314, de celui de Néocésarée de la même année et de Nicée en 325. Labbe, *Concilia*, t. I, col. 1475, 1488; t. II, col. 325. Les chrétiens de Néapolis eurent plus d'une fois à subir de cruelles vexations de la part des Samaritains. Le christianisme y demeura néanmoins florissant jusqu'à l'occupation de la ville par les Arabes mahométans (636). Il y reprit quelque éclat avec les Croisés. Néapolis recouvra alors son titre épiscopal, mais uni à celui de Sébaste, et un grand synode s'y tint en 1120. Guillaume de Tyr, *Historia transmarina*, l. XII, c. XIII; cf. IX, XI; XIV, XXVII; XVII, XIV; XIX, XII; XXI, IV; XXII, VII; XXIII, XVIII. Voir Lequien, *Oriens christianus*, Paris, 1740, t. III, p. 645-680, 1289-1290.

IV. ÉTAT ACTUEL. — Depuis la conquête arabe, *Nâblus* n'a point cessé d'être à la tête du territoire qui fut l'ancienne province de Samarie et elle est aujourd'hui le chef-lieu du *mutsarrifiéh* (préfecture) de son nom, dépendant du gouvernement général de Beyrouth. Grâce à la richesse de son sol, elle a toujours joui d'une grande aisance et exercé un commerce assez actif. Les fruits, l'huile d'olive, le coton, la laine, les cuirs font l'objet de ce commerce, mais particulièrement le savon d'huile d'olive. Plus de vingt fabriques sont constamment occupées à le préparer.

La population y est d'environ 25000 habitants, presque tous mahométans. On n'y trouve plus que 150 samaritains et 700 chrétiens, dont 500 attachés au schisme de Photius avec un évêque de leur rite, une centaine de catholiques latins et autant de protestants anglais, américains et autres. Jusqu'à ces dernières années, les juifs avaient toujours redouté de s'approcher de Naplouse. « Il n'y a point de juifs là, » disait rabbi Benjamin, de Tudèle, en 1173. *Itinéraire*, édit. Lempereur, Leyde, 1633, p. 38. Quelques familles y sont maintenant établies. *Balâṭah* et *el-'Askar* sont réputés

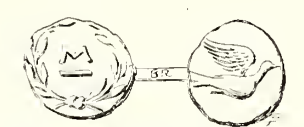
faubourgs de Naplouse et leur population, d'environ 200 âmes, est toujours recensée avec celle de la ville. — Les musulmans de Naplouse semblent avoir hérité du vieil esprit d'hostilité des samaritains à l'égard des juifs et des chrétiens.

V. Bibliographie. — V. Guérin, *Samarie*, t. i, p. 370-423; F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1883, t. ii, p. 411-426; *Voyage en Terre Sainte*, Paris, 1865, t. ii, p. 244-253; Liévin de Hamme, *Guide-indicateur de la Terre Sainte*, Jérusalem, 1887, t. iii, p. 45-52; Tristram, *The Land of Israel*, c. vii, Londres, 1865, p. 159-162; Cl. R. Conder, *Tent-Work in Palestine*, c. ii, Londres, 1885, p. 14-42; *The Survey of Western Palestine, Memoirs*, Londres, 1882, t. ii, p. 160-168, 203-210; E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, Boston, 1841, t. iii, 93-96, 113-136; Guy de Strange, *Palestine under the Moslems*, in-8°, Londres, 1890, p. 511-514. L. Heidet.

SICHIMITES (hébreu : *'anšê Šêkem;* Septante : ἄνδρες Συχέμ), habitants de Sichem. Jud., ix, 57.

SICLE (hébreu : *šéqél;* Septante : σίκλος), poids et monnaie chez les Hébreux. — 1° *Poids.* — Le sicle était l'unité de poids des Hébreux. Gen., xxiv, 22; Exod., xxx, 23; Num., vii, 13, etc. Il valait environ 14 gr. 20. Voir Poids, col. 485. — 2° *Valeur monétaire.* — Le sicle était aussi l'unité monétaire. Avant l'invention de la monnaie frappée, le sicle s'entend simplement d'un poids déterminé d'argent. Voir Monnaie, t. iii, col. 1236-1240. Simon Machabée fut le premier qui frappa monnaie en Palestine. Le poids du sicle monétaire hébreu est d'un peu plus de 14 grammes. Voir Monnaie, t. iii, col. 1243-1252.

SICYONE (grec : Σικυών), ville du Péloponèse, située sur un plateau peu élevé, à 2 milles environ du golfe de Corinthe. Elle avait un port bien fortifié (fig. 366). Elle paraît avoir tiré son nom de ses



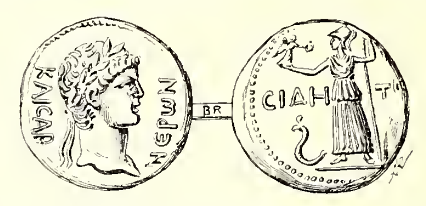
366. — Monnaie de Sicyone.

Couronne de laurier. Dans le champ, ΣΙ. — ℞. Colombe volant, à droite.

« concombres ». C'était une ville très ancienne; elle occupa une place importante dans les arts ainsi que dans l'histoire politique de la Grèce. Elle est seulement nommée dans l'Écriture. I Mach., xv, 23. A l'époque des Machabées, les Romains, pour lesquels elle avait pris parti, lui avaient confié la direction des jeux isthmiques et elle paraît avoir été le centre du pouvoir romain à cette époque pour cette partie du monde. Le consul Lucius écrivit aux Sicyonites (139 avant J.-C.), en faveur des Juifs de Palestine et pour leur demander de livrer au grand-prêtre Simon les Juifs fugitifs qui s'étaient réfugiés chez eux afin d'échapper au châtiment de leurs crimes. Cette lettre écrite en même temps à plusieurs autres villes et contrées est rapportée I Mach., xv, 16-21.

SIDDIM (hébreu : *haś-Śiddîm;* Septante : ἡ φάραγξ ἡ ἁλυκή; ἡ κοιλὰς ἡ ἁλυκή; Vulgate : *vallis Silvestris*), vallée (*'éméq*) des bords de la mer Morte où Chodorlahomor et ses alliés battirent le roi de Sodome et ses confédérés. Gen., xiv, 3-10. Elle était située au sud-est de la mer Morte. Voir Morte (Mer), t. iv, col. 1306-1309 et fig. 356, col. 1296. Voir aussi Silvestre (Vallée).

SIDÉ (Septante : Σίδη), ville de Pamphylie (fig. 367). Le Sénat romain lui envoya des lettres en faveur de Simon Machabée et des Juifs. I Mach., xv, 23. Elle avait été colonisée par les Cyméens d'Éolide. Plus tard, elle se soumit à Alexandre le Grand et reçut une garnison macédonienne. Ce fut dans ses eaux que la flotte d'Antiochus le Grand, roi de Syrie, fut défaite par les Rhodiens. Tite Live, xxxv, 13, 18; xxxvii,



367. — Monnaie de Sidé.

Tête de Néron laurée, à droite. ΚΑΙϹΑΡ ΝΕΡωΝ. — ℞. Minerve debout, appuyée sur sa lance et tenant une Victoire; à ses pieds un serpent; dans le champ, ϹΙΔΗ | Τω[Ν].

23, 24. A l'époque où les pirates étaient les maîtres de la Méditerranée, c'était Sidé qui était leur port principal et qui leur servait de marché pour vendre leurs prises. Strabon, XIV, iii, 3. Du temps de l'empire romain, elle continua à être une ville très importante. Sur le site de Sidé, appelée aujourd'hui Esky Adalia, « Vieille Adalia », on trouve de nombreuses ruines. Voir Ch. Texier, *Asie Mineure*, in-8°, Paris, 1862, p. 721-723; Elisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, t. ix, 1884, p. 650.

SIDON (hébreu : *Ṣîdôn;* Septante : Σιδών), aujourd'hui Saïda, ville de Phénicie, située à 30 kilomètres environ au nord de Tyr et à peu près à la même distance au sud de Béryte (Beyrouth) (fig. 368), port



368. — Monnaie de Sidon.

Tête de Néron laurée, à gauche; dans le champ, le *lituus.* — ℞. Europe enlevée par le taureau. ΛΕΟΡ [179] (an 64 de J.-C.). ΣΙΔΩΝΟΣ.

sur la côte orientale de la Méditerranée. Elle s'étend entre la mer et le Liban, dans une plaine étroite d'environ deux milles de large, extrêmement fertile (fig. 369). Son éclat s'est affaibli, son antique gloire n'est plus qu'un souvenir, mais « si l'ancienne métropole du vaste empire colonial des Phéniciens n'a plus de monuments, du moins est-elle, comme aux temps d'autrefois, *Sidon la Fleurie;* aucune autre ville syrienne, si ce n'est peut-être Damas, n'est entourée de plus beaux jardins, nulle n'a de plus belles fleurs et de meilleurs fruits; depuis quelques années Sidon fait concurrence à Jaffa pour la production des oranges... C'est en dehors de la ville, dans la nécropole qui s'étend au sud-est, à la base des coteaux calcaires que se trouvent les restes les plus curieux de l'antique Sidon, puits, caveaux et sarcophages... Dans le voisinage immédiat, sur les plages qui se prolongent au nord et au sud, s'élèvent, en amas énormes, des couches de coquillages laissées par les fabricants de pourpre, jadis les plus fameux et les plus riches représentants de l'industrie sidonienne. Un tas composé uniquement de

coquilles de *murex trunculus,* qui servait à teindre les étoffes grossières, n'a pas moins de 120 mètres de longueur sur une hauteur de 7 à 8 mètres; d'autres amoncellements, fort nombreux, consistent en débris de *murex brandaris* et *purpura hemastoma,* qu'on employait pour la teinture des tissus somptueux. Une ville située au nord de Sidon, sur une plage de sable fin, avait pris le nom de Porphyrion ou *Cité de la Pourpre,* à cause de ses teintureries : c'est la côte sur laquelle, d'après juifs et musulmans de la Syrie méridionale, le prophète Jonas aurait été vomi par [le poisson] : de là le nom de Khan-Nebi-Jounas donné au



369. — Sidon et ses environs.
D'après Pietschmann, *Geschichte der Phönizier,* p. 55.

village voisin... Les Sidoniens étaient aussi fort adroits dans l'art de fabriquer le verre,... leurs usines se trouvaient dans la ville de Sarepta ou de la *Fusion,* située à trois heures de marche vers le sud. Le village moderne de Sarfend est voisin des ruines. » Élisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle,* t. IX, 1884, p. 781-782.

HISTOIRE. — Sidon est une ville très ancienne. Elle est déjà mentionnée dans la table ethnographique de la Genèse, X, 19. Elle reçut son nom du fils aîné de Chanaan, dit Josèphe, *Ant. jud.,* I, VI, 12. D'autres veulent trouver l'étymologie de Sidon dans l'abondance du poisson qu'on pêchait dans ses eaux. Gesenius, *Thesaurus,* col. 1153. Le papyrus Anastasi I dit que le poisson est aussi nombreux à Sidon que les grains de sable. — Dans Josué, elle est appelée, XI, 8; XIX, 28, « Sidon la Grande »; sur ses monnaies, elle prend le titre de « métropole ». — Homère a parlé de Sidon, *Il.,* XXIII, 743; *Odys.,* XV, 425; XIII, 285, et ne nomme pas Tyr. Elle a été en effet la plus ancienne cité phénicienne. Cf. Strabon, XVI, II, 22. — La Genèse, X, 19, place à Sidon la frontière septentrionale du pays de Chanaan. — Jacob, en bénissant ses douze fils, attribue à Zabulon, dans le partage de la Terre Promise, un territoire qui s'étendra jusqu'à Sidon. Gen., XLIX, 13. Les Hébreux ne furent jamais maîtres de la grande ville. Cf. Jos., XIII, 3, 6; XIX, 28; Jud., I, 31; III, 3; X, 12, XVIII, 7.

1° La suprématie de Sidon subsista jusqu'à l'époque où les Philistins brisèrent sa puissance en s'emparant de Dor (1252 avant J.-C.). Depuis lors elle fut éclipsée par Tyr, mais conserva néanmoins son indépendance. — Elle est encore nommée quelquefois dans l'Écriture, mais l'éclat de sa puissance s'est évanoui. L'auteur de III Reg., XVI, 31, reproche à Achab, roi d'Israël, son mariage avec la Sidonienne Jézabel comme un plus grand crime que celui de Jéroboam, l'auteur du schisme. — Joel, III, 5, s'élève avec force contre Sidon qui veut vendre les Israélites comme esclaves et profane les vases sacrés. — Jérémie, XXV, 22, lui prédit qu'elle boira la coupe de la colère du Seigneur. — Ézéchiel, XXXII, 30, la montre abattue et rejetée avec l'Assyrie, l'Élam et l'Égypte. — Une seule fois, les Sidoniens apparaissent à l'époque des rois comme rendant service au peuple de Dieu, et c'est dans l'intérêt de leur commerce lorsqu'ils transportent avec les Tyriens au roi David les bois nécessaires pour la construction du Temple de Jérusalem. I Par., XXII, 4.

2° Sidon eut à souffrir des armes de l'Assyrie comme toute l'Asie antérieure. Elle fut obligée de payer tribut à Salmanasar II et à Salmanasar IV (727 avant J.-C.). Sennachérib la soumit en 701. Asaraddon s'empara de Sidon vers 676, changea son nom en celui de 'Ir-Asaraddon ou ville d'Asaraddon, mit à mort son roi 'Abd-Melqarth, fit périr un grand nombre d'habitants et transporta en Assyrie le reste de la population.

3° Lorsque Babylone eut supplanté l'Assyrie (606), Sidon eut un moment de répit et elle s'allia avec Tyr. Ezech., XXVII, 8. Nabuchodonosor fit porter à Tyr la peine de la rébellion et Sidon recouvra une partie de son ancienne puissance jusqu'à la chute de Babylone. Cyrus laissa la Phénicie en paix; ses successeurs lui permirent de s'administrer à son gré et se contentèrent de lui imposer un léger tribut et de lui demander quelques vaisseaux pour leur service. En 351, quand la puissance de la Perse commençait à décliner, Sidon se mit à la tête de la révolte du pays contre Artaxercès Ochus. Elle paya cher son audace : elle fut assiégée, prise et réduite en cendres; 40 000 de ses habitants périrent dans les flammes, après les avoir allumées eux-mêmes pour ravir sa proie au vainqueur. Diodore de Sicile, XVI, XLI-XLVI. — Sidon passa ensuite sous la domination d'Alexandre le Grand, après la bataille d'Issus (333). Sous ses successeurs, elle fut soumise tantôt aux Lagides, tantôt aux Séleucides, et ses murs virent fleurir une école de philosophie. Elle passa plus tard sous la domination romaine, et elle lui était soumise du temps de Notre-Seigneur. — Le bruit des miracles du Sauveur attira des Sidoniens auprès de lui en Galilée, Marc., III, 8, et, en comparant leur foi à l'incrédulité des habitants des bords du lac de Génésareth, il déclara ces derniers plus coupables, Matth., XI, 21-22; Luc., X, 13 14. Il visita lui-même le pays de Tyr et de Sidon, Matth., XV, 21; Marc., VII, 24, et c'est dans ce voyage qu'il guérit la fille de la Syro-phénicienne. Matth., XV, 22-28; Marc., VII, 25-30. Saint Marc nous apprend, VII, 31, qu'il passa par Sidon après ce miracle. — Les Actes, XII, 20, nous apprennent que les Sidoniens envoyèrent des députés à Hérode Agrippa Ier à Césarée pour calmer sa colère contre eux. Voir HÉRODE 6, t. III, col. 650. — Saint Paul passa à Sidon quand il fut amené prisonnier à Rome. Act., XXVII, 3. C'est dans ce passage que Sidon est nommée pour la dernière fois.

SIDONIE (Σιδωνία), pays et territoire de Sidon. Dans le Nouveau Testament grec, Sarepta, Luc., IV, 26, est

appelée « Sarepta de Sidonie ». Le nom de Sidonie se trouve aussi dans Homère, *Odys.*, XIII, 285.

SIDONIENS (hébreu : *Ṣîdônîm ;* Septante : Σιδώνιοι), habitants de Sidon et, par extension, Phéniciens en général. — Les Sidoniens appellent l'Hermon Sirion. Deut., III, 9. — Maara, Jos., XIX, 4, et Sarepta, III Reg., XVII, 9, sont des villes sidoniennes. — Les Sidoniens savaient travailler le bois, III Reg., V, 6; ils adoraient Astarthé et Astaroth. III Reg., XI, 5, 33; IV Reg., XXIII, 13. — Salomon épousa des Sidoniennes. III Reg., XI, 1. Ethbaal, père de Jézabel, était roi des Sidoniens. III Reg., XVI, 31. — Voir aussi Jos., XIII, 4, 6; Jud., III, 3; X, 12; XVIII, 7; I Par., XXII, 4; I Esd., III, 7; Act., XII, 20.

SIDRACH (hébreu : *Šadrak ;* Septante : Σεδράκ), nom chaldéo-assyrien donné à Ananie, un des trois compagnons de Daniel. Voir ANANIE 5, t. I, col. 540. Ce nom peut être le babylonien *Sudur-Aku,* « commandement du (dieu) Lune ». Voir Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., p. 429.

SIÈCLE (hébreu : *'ôlâm;* Septante : αἰών; Vulgate : *sæculum*), long espace de temps, passé ou futur. L'idée de siècle équivalant à une durée de cent ans est étrangère à la Sainte Écriture.

1° *Le passé.* — Le mot *'ôlâm* s'applique à une durée indéfinie dans le passé. On a ainsi les jours du passé, Deut., XXXII, 7; Mich., V, 1; Is., LXIII, 9; les années du passé, Ps. LXXVII (LXXVI); 6; les morts du passé, qui le sont depuis longtemps, Ps. CXLIII (CXLII), 3; le peuple du passé, maintenant dans le *schéôl,* Ezech., XXVI, 20; les montagnes du passé, les antiques montagnes, Gen, XLIX, 26; Deut., XXXIII, 15; Hab., III, 6; les portes du passé, les anciennes portes, Ps. XXIV (XXIII), 7, 9; etc.

2° *L'avenir.* — Le même mot désigne aussi un avenir plus ou moins long, mais indéterminé. L'esclave *'ôlâm* l'est à perpétuité. Exod., XXI, 6; Deut., XV, 17. La durée supposée par ce mot est naturellement plus longue quand il s'agit d'un peuple. Deut., XXIII, 4; II Esd., XIII, 1. On souhaite que le roi vive *'ôlâm,* c'est-à-dire le plus longtemps possible. III Reg., I, 31; Dan., II, 4; III, 9; II Esd., II, 3. Samuel est consacré à Dieu, *'ad 'ôlâm,* pour toujours, pour toute sa vie. I Reg. (Sam.), I, 22. La durée est beaucoup plus considérable et peut même égaler celle de l'humanité sur la terre, quand il est question des promesses ou des institutions divines. Exod., XV, 18; I Reg., II, 30; XIII, 13; II Reg., VII, 16; Ps. XVIII (XVII), 51; Is., XXXV, 10; LI, 11; LXI, 7; Jer., VII, 7; etc.

3° *L'éternité.* — Quand il s'agit de Dieu lui-même, *'ôlâm* désigne la durée sans limites. Gen., III, 22; XXI, 33; Job, VII, 16; Is., IX, 6; XL, 28; Dan., XII, 7; Eccli., XXXVI, 19; etc. Voir ÉTERNITÉ, t, II, col. 2001. — L'éternité est encore indiquée par les expressions suivantes : *le'ôlâm vâ'ed,* εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, *in sæculum sæculi,* « pour le siècle du siècle », Ps. IX, 6; ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι, *in æternum et ultra,* « éternellement et au delà », Exod., XV, 18; Mich., IV, 5; *in perpetuas æternitates,* « pour des éternités sans fin », Dan., XII, 3; — *'ădê-'ad,* εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, *in sæculum sæculi,* « jusqu'à toujours », Ps. LXXXIII (LXXXII), 18; — *ledôr vâdôr,* ἀπὸ γενεῶν εἰς γενεάς, « pour la génération et la génération », Ps. XXXIII (XXXII), 11; — *'ad 'âlmâ' ve'ad 'âlam 'âlmayyâ',* ἕως αἰῶνος τῶν αἰώνων, « pour le siècle et le siècle du siècle », Dan., VII, 18; — εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, « dans les siècles des siècles », Gal., I, 5; Phil., IV, 20; I Tim., I, 17; II Tim., IV, 18; Heb., XIII, 21; I Pet., IV, 11; V, 11; Apoc., I, 6, etc. — Saint Jude, 25, donne cette formule de l'éternité : πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος, καὶ νῦν, καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας, « avant tout siècle, maintenant et dans tous les siècles (des siècles) ». Ces expressions évoquent l'idée d'une durée sans commencement ni fin, telle qu'elle convient à l'éternité de Dieu.

4° *Le présent.* — Le mot *'olâm* n'a jamais le sens de « temps présent » dans l'Ancien Testament; il ne le prend que dans l'hébreu post-biblique. Par contre, les mots αἰῶν, *sæculum,* sont employés avec la signification de « temps présent » et, par extension, de « monde », le monde n'étant que la génération qui vit dans le temps présent. Dans le livre de la Sagesse, XIII, 9; XIV, 6; XVIII, 4, le « siècle » désigne déjà le monde physique et l'humanité. Dans le Nouveau Testament, le terme se rapporte à l'humanité présente, avec ses idées, ses mœurs et ses vices. Les sollicitudes du siècle sont les mille liens qui attachent les hommes aux choses de la vie présente. Matth., XIII, 22; Marc., IV, 19. Les fils de ce siècle, Luc., XVI, 8, les princes de ce siècle, I Cor., II, 8, les riches de ce siècle, I Tim., VI, 17, sont ceux qui vivent selon les maximes en cours dans le monde présent et ne visent que les intérêts de la terre. Les amis de ce siècle sont donc ennemis de Dieu. Jacob., IV, 4. La justice de ce siècle, II Cor., VII, 10, la règle du siècle de ce monde, Eph., II, 2, sont choses mauvaises, car le siècle présent est mauvais. Gal., I, 4. Le chrétien ne doit donc pas se conformer à ce siècle, Rom., XII, 2; il doit se conserver pur de ce siècle, Jacob., I, 27, et vivre pieusement dans ce siècle au milieu duquel il est placé. Tit., II, 12. Voir MONDE, t. IV, col. 1234.

H. LESÊTRE.

SIÈGE (hébreu : *kissê, môšâb;* Septante : δίφρος, καθέδρα, θρόνος; Vulgate : *cathedra, sella, sedes, sedile*), meuble dont on se sert pour s'asseoir. — Le siège des rois et celui de Dieu prennent le nom de trône. Voir TRÔNE. — Les anciens Égyptiens avaient des sièges ressemblant à nos chaises et à nos tabourets (fig. 370). Les gens du peuple se passaient de ce genre de meubles; ils se contentaient de s'accroupir à terre. Cf. t. IV, fig. 104, col. 303. Les sages-femmes égyptiennes, en attendant le moment de l'accouchement, se tenaient assises sur un siège bas appelé *'ébén,* « pierre » ou double pierre, semblable à la roue des potiers et encore en usage aujourd'hui. Exod., I, 16. Cf. Gesenius, *Thesaurus, Addenda,* p. 63. Les versions ne rendent pas ce mot et certains commentateurs pensent qu'il se rapporte plutôt au sexe des nouveau-nés. Cf. de Hummelauer, *In Exod. et Levit.*, Paris, 1897, p. 35. — Chez les Hébreux, les sièges ordinaires étaient au moins aussi simples qu'en Égypte et en Chaldée. Voir t. IV, fig. 123, col. 422. D'après les Septante et la Vulgate, les Philistins accablés de fléaux à cause de la présence de l'Arche se firent des sièges, ἕδρας, *sedes,* de peaux. I Reg., V, 9. Il n'est pas fait mention de ces sièges dans le texte hébreu. Le grand-prêtre Héli avait son siège à la porte du sanctuaire. I Reg., I, 9; IV, 13. Il en tomba à la renverse quand on lui apprit la prise de l'Arche. I Reg., IV, 18. Saül avait le sien, placé près du mur, dans sa salle de festin. I Reg., XX, 25. Quand la femme de Sunam voulut meubler une chambre pour recevoir Élisée, elle y mit un lit, une table, un siège et un chandelier. IV Reg., IV, 10. On prépara deux sièges d'honneur pour l'entrevue de Nicanor et de Judas Machabée. II Mach., XIV, 21. Notre-Seigneur renversa dans le Temple les sièges des vendeurs. Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15. Il reprocha aux scribes et aux pharisiens de s'attribuer les premiers sièges dans les synagogues. Matth., XXIII, 6; Marc., XII, 39; Luc., XI, 43; XX, 46. — La sagesse est assise sur un siège élevé, du haut duquel elle invite les hommes à venir à elle. Prov., IX, 14. Il est recommandé de ne pas solliciter du roi un siège d'honneur, Eccli., VII, 4, et de ne pas placer un ennemi à sa droite, de peur qu'il ne s'empare du siège de son hôte. Eccli., XII, 12. — Les scribes sont assis sur les sièges de Moïse, c'est-à-dire enseignent à sa place. Matth.,

xxiii, 2. — Le siège est aussi la place occupée par le juge. Eccli., xxxviii, 38 (33). Job, xxix, 7, avait son siège sur la place publique. A Jérusalem étaient établis les sièges de la justice. Ps. cxxii (cxxi), 5. Les apôtres prendront place un jour sur douze sièges, comme assesseurs du souverain Juge. Matth., xix, 28. — Vingt-quatre sièges sont réservés dans le ciel pour les vieillards qui entourent le trône de Dieu. Apoc., iv, 4. H. Lesêtre.

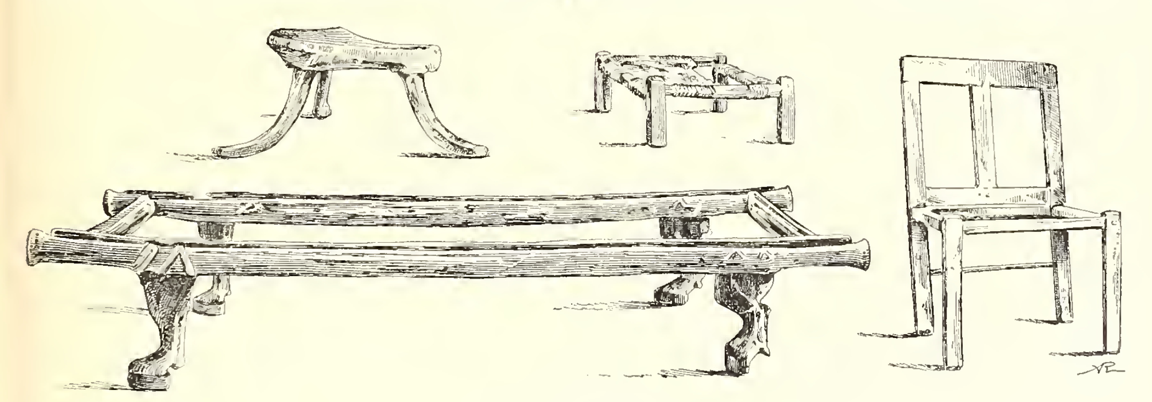
SIÈGE D'UNE VILLE (hébreu : *mâṣôr*, de *ṣûr*, et *ṣârar*, « assiéger »; Septante : περιοχή, συγκλεισμός; Vulgate : *obsidio*), attaque d'une place protégée par des murs et des fortifications. Voir fig. 371. Voir aussi le siège de Lachis, t. iv, fig. 4, col. 15-16; d'Ascalon, t. i, fig. 286, col. 1061-1062.

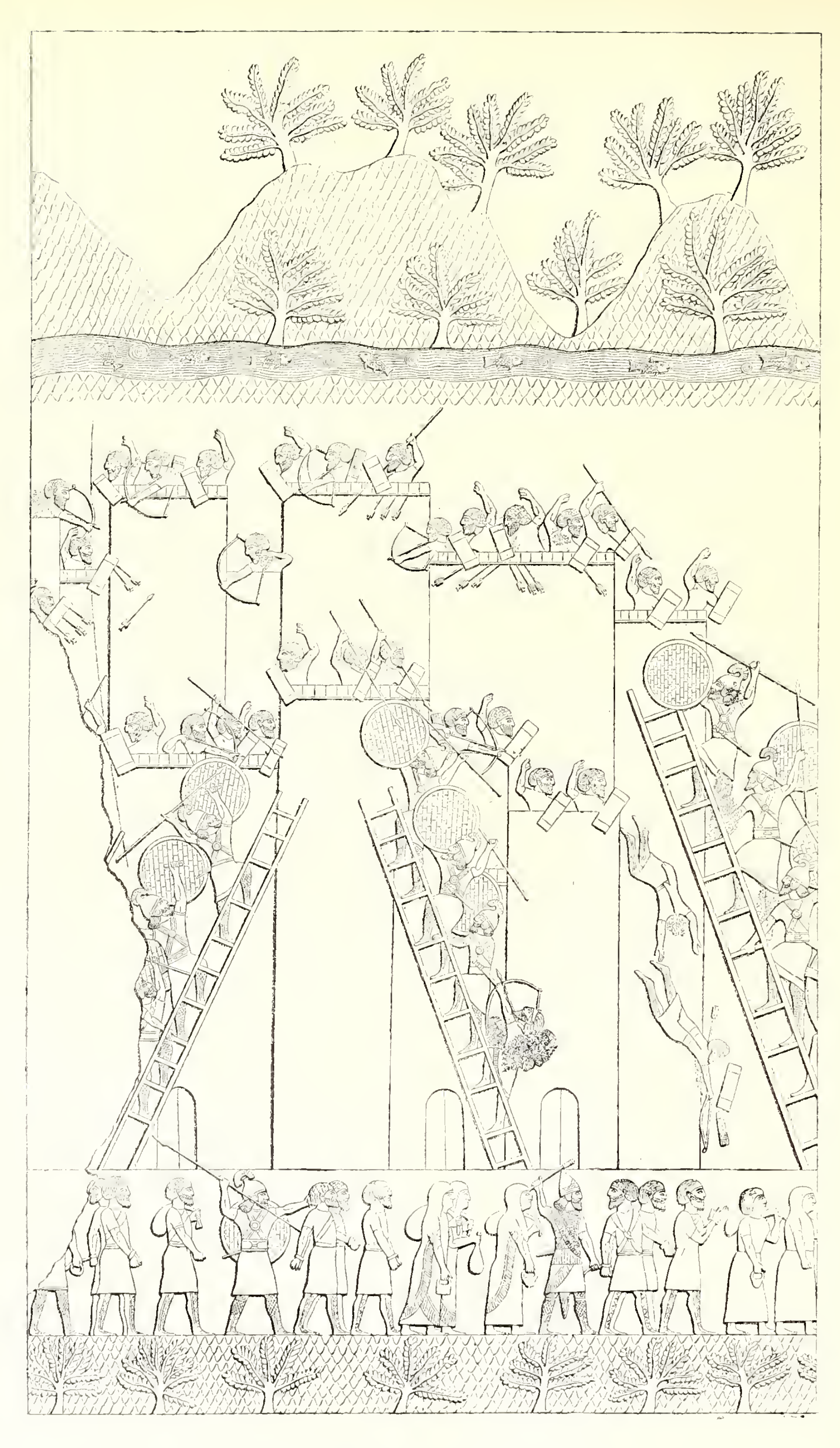
I. Prescriptions légales. — Il fut ordonné aux Hébreux d'assiéger les villes de Chanaan, mais seulement après leur avoir offert la paix. Deut., xx, 10, 12. Quand on entreprenait un siège, il était défendu de détruire les arbres fruitiers; on ne pouvait se servir contre la ville que de bois provenant des autres arbres. Deut., xx, 19, 20. — Si les Israélites sont infidèles, Dieu enverra contre eux une nation impitoyable qui dévorera tous leurs biens, assiégera toutes leurs villes et les réduira eux-mêmes à se nourrir du fruit de leurs entrailles. Deut., xxviii, 49-53. — Salomon demanda que le peuple assiégé, venant prier dans le Temple, fût exaucé par le Seigneur. III Reg., viii, 37.

II. Les opérations d'un siège. — Beaucoup de villes de Palestine étaient fortifiées. Voir Fortifications, t. ii, col. 2318. Dans un temps où les invasions se produisaient avec tant de fréquence et d'imprévu, il était important de mettre à l'abri d'un coup de main les personnes et les biens. Faute de cette précaution, des bandes de Philistins et d'Arabes purent impunément enlever les richesses, les fils et les femmes de Joram, roi de Juda. II Par., xxi, 17. Les anciennes villes chananéennes, que Josué et les Hébreux eurent à assiéger et à prendre, étaient pourvues de fortifications bien conçues, caractérisées par les trois éléments suivants : murs assez épais pour résister à la sape et permettre d'utiliser la crête pour la défense, socle de pierre et glacis à la base du rempart, et enfin tracé à saillies suffisantes pour protéger la base de la muraille dans toute son étendue. Ce système défensif se distinguait nettement de la fortification égyptienne, à hautes et longues murailles nues pourvues d'un faible parapet, et se rapprochait beaucoup, au contraire, de la fortification chaldéenne à laquelle elle avait emprunté ses inspirations. Cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 83, 84 (fig. 372). Les Hébreux se heurtèrent pour la première fois à des murailles de ce genre à Jéricho, et ce ne fut pas leur attaque, mais un miracle qui en vint à bout.

1° *Les assiégés.* — Ils se mettaient à l'abri de leurs murs, flanqués de tours. II Par., xxvi, 15; xxxii, 5; Soph., i, 16. Les murailles étaient percées çà et là de portes voûtées, garnies de barres solides. Deut., iii, 5. Sur les tours et aux angles, quand on le pouvait, on plaçait des machines pour lancer des flèches et de grosses pierres et empêcher l'ennemi d'approcher du pied de la fortification. II Par., xxvi, 15. Voir Machine de guerre, t. iv, col. 505. En avant de la muraille était ménagé un fossé, protégé lui-même par un petit mur, *ḥêl*, προτείχισμα, περίτειχος, *antemurale*. II Reg., xx, 15; Is., xxvi, 1; Lam., ii, 8; Nah., iii, 8. Cf. III Reg., xxi, 23; Ps. xlviii (xlvii), 14. Quelques villes avaient des forteresses détachées. Jud., ix, 46, 51; II Reg., v, 7; II Par., xxvii, 4. On veillait à pourvoir la place de vivres et de munitions. Judith, iv, 4; I Mach., xiii, 33. La famine était le plus grand danger couru par une plaec assiégée; si forte fût-elle, elle succombait fatalement à la faim quand le siège se prolongeait. Voir Famine, t. ii, col. 2175. La question de l'eau avait aussi une importance capitale. Nah., iii, 14. Pour assurer l'eau à Jérusalem en eas de siège, Ézéchias fit creuser le tunnel de Siloé. IV Reg., xx, 20; II Par., xxxii, 30; Eecli., xlviii, 17. Voir Aqueduc, t. i, col. 804. Pour réparer les brèches, on disposait des fours à briques et l'on se munissait de provisions d'argile. Enfin, les armes nécessaires étaient distribuées aux hommes capables de s'en servir utilement. Nah., iii, 14. Au besoin, on abattait des maisons pour faciliter la défense. Is., xxii, 10. On faisait des sorties pour tâcher de détruire par le feu les machines de l'ennemi. II Reg., xi, 17; I Mach., vi, 31. Du haut des murs, on lançait sur lui des pierres, des flèches, et toutes sortes de projectiles. Jud., ix, 53; II Reg., xi, 21, 24.

2° *Les assiégeants.* — Ils commençaient par entourer la ville de travaux de circonvallation, palissades, murs ou fossés, pour empêcher le ravitaillement de la ville. Deut., xx, 20; IV Reg., xxv, 1; Jer., lii, 4; Ezech., xvii, 17; Luc., xix, 43. Ils coupaient les aqueducs et s'emparaient des fontaines pour en interdire l'usage aux assiégés. Judith, vii, 6, 7. Ensuite, ils abattaient des arbres pour construire des terrasses et des tours d'attaque que l'on approehait des murs, pour être à la hauteur des assiégés ou les dominer. II Reg., xx, 15; IV Reg., xix, 32; Eccle., ix, 14; Is., xxxvii, 33; Jer., vi, 6; Ezech., iv, 2; xxi, 27; xxvi, 8. Au moyen de béliers (fig. 373) et de machines diverses, Ezech., iv, 2; xxi, 27; I Mach., xi, 20; xiii, 43, on s'efforçait d'enfoncer les portes ou de pratiquer des brèches dans la muraille. Voir Bélier, t. i, col. 1562. A l'aide d'échelles, on tentait l'escalade. Voir Échelle,

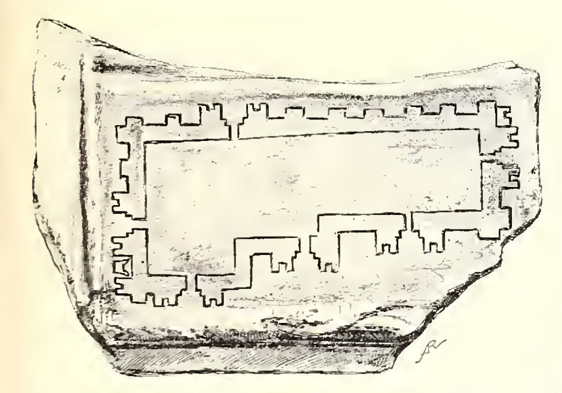

370. — Sièges égyptiens.



371. — Siège d'une ville par les Assyriens.
D'après A. Layard, *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 68.

t. II, col. 1559; ASCALON, t. I, fig. 286, col. 1061. Pour hâter la reddition de la place, on renforçait le blocus et on dressait des embuscades. Jer., LI, 12. Quand la place était prise, les vainqueurs détruisaient les murs et les maisons, et massacraient les habitants. Jud. I, 25; IX, 45; Jer., LI, 58; I Mach., V, 51, 52; II Mach., V, 13; X, 17, 23, ou les emmenaient en esclavage. Voir ESCLAVAGE, t. II, col. 1918. Les rois hébreux n'appliquaient pas ces mesures à la rigueur; ils passaient pour être cléments. III Reg., XX, 31. Ils se contentaient parfois d'otages, IV Reg., XIV, 14, ou de tributs. II Reg., VIII, 6, 14.

III. SIÈGES MENTIONNÉS DANS LA BIBLE. — 1° *Sous Josué et les Juges* — *Jéricho,* qui fut emportée par miracle au bout de sept jours. Jos., V, 12-24. — *Haï,* prise à la suite d'une embuscade. Jos., VIII, 10-24. — *Sichem,* prise d'assaut par Abimélech, qui brûla ensuite la tour de Sichem avec ceux qu'elle contenait. Jud., IX, 42-49. — *Thèbes,* dans laquelle Abimélech entra de vive force, mais périt le crâne brisé par une pierre jetée du haut de la tour. Jud., IX, 50-54. — *Gabaa,* prise par les tribus soulevées contre Benjamin. Jud., XX, 36, 37.



372. — Plan d'une place chaldéenne, sur la tablette de Goudéa. D'après de Sarzec-Heuzey, *Découvertes en Chaldée,* pl. 15, 1.

2° *Sous les rois avant le schisme.* — *Jabès,* assiégé par les Ammonites et délivré par Saül. I Reg., XI, 1-11. — *Jérusalem,* prise par David aux Jébuséens, qui le défiaient d'y entrer. II Reg., V. 6-9. — *Rabbath,* longtemps assiégée par Joab et défendue par les Ammonites; David vint lui donner le dernier assaut, y fit un grand butin et réduisit les habitants en esclavage. II Reg., XI, 1-17; XII, 26-31. — *Abel-Beth-Maacha,* assiégé par Joab et où la tête du révolté Séba fut jetée à l'assiégeant du haut de la muraille. II Reg., XX, 14-22. — *Gazer,* que le roi d'Égypte prit et donna à Salomon comme dot de sa fille. III Reg., IX. 16.

3° *Sous les rois après le schisme.* — *Jérusalem,* prise par le pharaon Sésac et dépouillée de ses trésors. III Reg., XIV, 25, 26. — *Gebbéthon,* qu'assiégeait Nadab, roi d'Israël, quand il fut tué par Baasa. III Reg., XV, 27; XVI, 15. — *Samarie,* assiégée par Bénadad, roi de Syrie, sous Achab, et délivrée par une sortie des Israélites. III Reg., XX, 1-21. — *Ramoth Galaad,* assiégé sans succès par Achab et Josaphat. III Reg., XXII, 3-36. — *Samarie,* assiégée longtemps par Bénadad, roi de Syrie, pour la seconde fois. La famine s'y fit si cruellement sentir qu'une femme mangea son enfant. Les Syriens, pris de panique, prirent subitement la fuite un matin, en laissant leur camp plein de provisions. III Reg., VI, 24-VII, 20. — *Jérusalem,* prise par Joas, roi d'Israël, sous Amasias, roi de Juda. Joas fit une brèche de quatre cents coudées dans la muraille et emporta les trésors du Temple et du roi ainsi que des otages. IV Reg., XIV, 13, 14. — *Jérusalem,* assiégée en vain, sous Achaz, par Rasin, de Syrie, et Phacée, d'Israël. IV Reg., XVI, 5. — *Samarie,* assiégée pendant trois ans par Salmanasar, roi d'Assyrie. La prise de la ville entraîna la ruine du royaume d'Israël et la déportation de ses habitants. IV Reg., XVII, 5, 6. — *Béthulie,* assiégée par Holopherne, chef d'armée du roi d'Assyrie, épuisée par le manque d'eau et sauvée par Judith. Judith, VII, 1-25; XIII, 1-11. — *Jérusalem,* menacée de près par Sennachérib, sous Ézéchias, et délivrée par une intervention divine, qui extermina l'armée assyrienne. IV Reg., XVIII, 17-37; XIX, 35-36. — *Jérusalem,* assiégée une première fois, sous Joachin, par Nabuchodonosor, qui emporta les vases sacrés du Temple et emmena en captivité Joachin et plusieurs milliers d'Israélites. IV Reg., XXIV, 10-16. — *Jérusalem,* assiégée une seconde fois par Nabuchodonosor, sous Sédécias. Le siège dura dix-huit mois, interrompu seulement pendant quelque temps par une diversion du pharaon d'Égypte. Voir SÉDÉCIAS 2, col. 1558. La ville eut à souffrir de la famine. Les Chaldéens y entrèrent par une brèche faite dans la muraille, brûlèrent le Temple et les grandes maisons et emmenèrent en captivité la plus grande partie de la population. IV Reg., XXV, 1-21; Jer., XXXIX, 1-10; LII, 1-34.

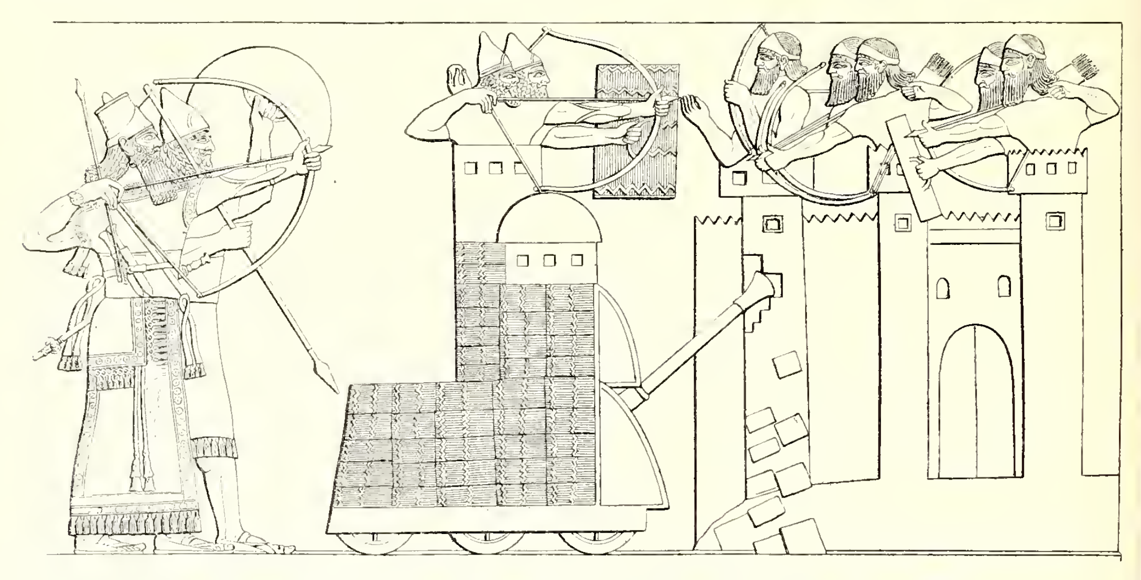
4° *Sièges annoncés et décrits par les prophètes.* — Les prophètes s'étendent assez longuement sur les sièges auxquels succomberont les villes suivantes : *Samarie,* Is., XXVIII, 1-4; Ezech., XXIII, 5-10; Ose., XIV, 1; Mich., I, 6, 7. — *Jérusalem,* Is., XXII, 1-11; XXIX, 1-8; Jer., VI, 1-9, 22-30; XXI, 5-10; XXXIV, 1-7; Ezech., IV, 1-3; X, 1-8; XXI, 23-32; XXIII, 22-25. — *Rabbath Ammon,* Jer., XLIX, 2-5; Ezech., XXV, 3-7; Am., I, 13-15. — *Damas,* Is., XVII, 1, 2; Jer., XXIII, 24-27. — *Ninive,* Nah., II, 1-13. — *Tyr,* Is., XXIII, 1-14; Ezech., XXVI, 2-21. — *Sidon,* Ezech., XXVIII, 22-24. — *Babylone,* Is., XIII, 1-2; XXI, 1-9; XLVI, 1, 2; XLVII, 1-15; Jer., XXV, 12-14; L, 2-46; LI, 1-58; cf. Dan., V, 28-31.

5° *Sous les Machabées.* — *Jérusalem* est prise par Judas Machabée, sauf la citadelle qui avait une garnison syrienne. I Mach., I, 36-60. — Judas Machabée assiégea et prit successivement les tours des Iduméens, I Mach., V, 5, *Gazer,* I Mach., V, 8, *Bosor,* I Mach., V, 28, *Maspha,* I Mach., V, 35, *Carnaïm,* dont il brûla le temple, I Mach., V, 43-45, *Éphron,* prise après un jour et une nuit d'assaut, I Mach., V, 46-51, *Hébron,* dont il détruisit les fortifications, I Mach., V, 65, et *Azot,* où il démolit les autels idolâtriques. I Mach., V, 68. Il assiégea ensuite la citadelle de Jérusalem, mais sans résultat. I Mach., VI, 18-22. — *Bethsur,* assiégé par les Syriens, dut se rendre, malgré une sortie heureuse des Juifs, à cause du manque de vivres. I Mach., VI, 26-50. — Lysias assiégea longtemps le *Temple,* dans lequel les vivres finirent aussi par manquer, et, y étant entré en vertu d'un traité, il viola son serment en faisant abattre la muraille protectrice. I Mach., VI, 48-62. — *Bethbessen,* fortifiée par Jonathas et Simon, fut assiégée par Bacchide et délivrée grâce à une sortie de Simon concordant avec une attaque extérieure de Jonathas. I Mach., IX, 62-69. — *Joppé* fut prise par Jonathas. I Mach., X, 75, 76. — Jonathas assiégea de nouveau la citadelle de Jérusalem, occupée par les Syriens, mais ne put en obtenir la reddition. I Mach., XI, 20-23, 41-43, 53. — *Gaza* et *Bethsur,* assiégées se rendirent. I Mach., XI, 62, 65. — *Gaza,* assiégée de nouveau par Simon, fut prise d'assaut. I Mach., XIII, 43-48. — Simon s'empara enfin de la citadelle de Jérusalem, dont la garnison souffrait de la famine. I Mach., XIII, 49-51. — *Dora,* assiégée par Antiochus VII. I Mach., XV, 13, 14, 25.

6° *Les derniers sièges de Jérusalem.* — Sous Jean Hyrcan, Antiochus Sidètès mit le siège devant Jérusalem et investit la ville de sept camps. Pour épargner les vivres, les assiégés firent sortir les bouches inutiles, que les Syriens empêchèrent de passer, et qu'il fallut reprendre dans la ville. Antiochus ayant accordé un armistice à l'occasion de la fête des Taber-

nacles, les affaires s'arrangèrent et la cité se rendit à certaines conditions peu onéreuses. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2. — En 65, Aristobule, en discorde avec son frère Hyrcan, se réfugia dans le Temple de Jérusalem. Les Arabes d'Arétas, alliés d'Hyrcan, vinrent l'y assiéger, avec le concours de tout le peuple, car Aristobule n'avait que les prêtres avec lui. Le siége se prolongea, sans qu'on pût célébrer la Pâque, et il ne fut levé que sur l'ordre du légat de Syrie, Scaurus. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, II, 1-3. — Deux ans après, la compétition persistant entre les deux frères, Pompée vint à Jérusalem, dont les partisans d'Hyrcan lui ouvrirent les portes, tandis que ceux d'Aristobule se retranchaient dans le Temple. Pompée fit venir des machines de Tyr, assiégea la place pendant trois mois, parvint à renverser une tour et pénétra dans l'enceinte sacrée. De grands massacres y furent exécutés. Pompée pénétra dans le Saint des saints, et ensuite ordonna de purifier le sanctuaire afin d'y recommencer l'offrande des victimes. La Judée devint dès lors province romaine. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 1-4. — En 40, Antigone, fils d'Aristobule, désireux de succéder à son père, surprit la capitale et s'établit dans le Temple, pendant qu'Hérode occupait la forteresse de Baris. Les deux partis engagèrent une lutte sanglante et les Parthes, appelés par Antigone, pillèrent la ville et ses environs. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 3-10. — Couronné roi de Judée à Rome, en 39, Hérode vint assiéger Jérusalem au printemps de l'année 37, pour la reprendre à Antigone. Onze légions romaines et six mille hommes de cavalerie poursuivirent le siége avec vigueur. Il leur fallut néanmoins cinq mois d'efforts pour prendre la ville et ils durent ensuite donner l'assaut au Temple. Un grand carnage s'ensuivit. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XVI, 1, 2.

7° *Le siége final.* — Notre-Seigneur a prédit les principaux événements du siége de Jérusalem par les Romains. Il dit à la cité rebelle aux appels de la grâce : « Des jours viendront sur toi où tes ennemis t'entoureront d'un retranchement, t'environneront et te presseront de toutes parts; ils t'abattront jusqu'à terre ainsi que tes fils qui habitent en toi, et ils ne laisseront pas en toi pierre sur pierre. » Luc., XIX, 43, 44. Deux ou trois jours après cette première prédiction et presque à la veille de sa mort, le Sauveur est entré dans plus de détails. Tout d'abord, on verra l'abomination de la désolation dans le lieu saint : ce sera pour ses disciples qui seront en Judée le moment de fuir dans les montagnes, sans plus tarder. Il y aura ensuite une grande tribulation, telle qu'on n'en a pas vu précédemment. Jérusalem sera investie par une armée; une terrible fureur se déchaînera contre le peuple; les uns seront frappés du glaive, les autres traînés en captivité parmi toutes les nations. La ville sera foulée aux pieds par les gentils et, du Temple, il ne restera pas pierre sur pierre. Matth., XXIV, 2-22; Marc., XIII, 2-19; Luc., XXI, 6-24. Enfin, pendant qu'on le menait au Calvaire, Jésus dit aux femmes de Jérusalem de pleurer sur elles-mêmes et sur leurs enfants, à raison des jours qui allaient venir. Luc., XXIII, 28, 29. La génération contemporaine du Sauveur était donc destinée à voir l'accomplissement de la prophétie. Les évènements se déroulèrent conformément à la prédiction du Sauveur. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1393. H. LESÈTRE.



373. — Assyriens attaquant une ville assiégée, les uns à pied, les autres montés sur un bélier en forme de tour roulante. D'après A. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 368.

SIFFLEMENT (hébreu : *šerêqâh*, de *šâraq*, « siffler »; Septante : συρισμός, συριγμός, σύριγμα ; Vulgate : *sibilus*), son particulier produit par l'expulsion de l'air à travers les lèvres disposées d'une certaine façon. Par extension, on dit que le vent siffle, Sap., XVII, 17, à cause du bruit aigu que détermine son passage à travers différents obstacles. — 1° Le sifflement sert pour appeler certains animaux que ce son attire, soit instinctivement soit par suite d'une habitude. Il est dit métaphoriquement que Dieu sifflera les nations étrangères, Is., V, 26, les mouches d'Égypte et les abeilles d'Assyrie, c'est-à-dire les guerriers de ces deux pays, contre son peuple devenu infidèle. Is., VII, 18. De même, plus tard, pour rassembler les restes d'Éphraïm, il les sifflera comme des êtres familiarisés avec cet appel. Zach., X, 8. — 2° En hébreu, comme en grec, en latin et en beaucoup d'autres langues, le sifflement est aussi un signe de moquerie, probablement parce que siffler quelqu'un, c'est lui adresser le seul langage que comprennent habituellement les animaux. On siffle sur le méchant après sa mort. Job, XXVII, 23. Chacun siffle l'infâmie du paresseux. Eccli.,

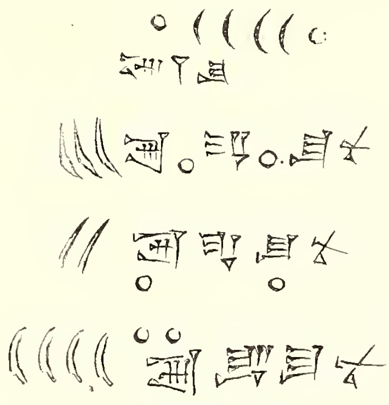
xxii, 1 (grec). On sifflera sur la nation israélite, sur son Temple, et sur Juda devenu infidèle. III Reg., ix, 8; II Par., xxix, 8. Jérémie annonce les sifflets de moquerie qui poursuivront Juda et Jérusalem, xviii, 16; xix, 8; xxv, 9, 18; xxix, 18; Édom, xlix, 17, et Babel, l, 13; li, 37. La prophétie s'accomplit pour Jérusalem prise par les Chaldéens. Lam., ii, 15, 16. Les sifflets moqueurs sont encore prédits à Israël, Mich., vi, 16, à Tyr, Ezech., xxvii, 36, et à Ninive. Soph., ii, 15.

H. Lesêtre.

ŠIGGÂYÔN (Septante : ψαλμός, ᾠδή; Vulgate : *psalmus. pro ignorantiis*), est un terme musical désignant vraisemblablement un hymne strophique. Il se lit au titre du Psaume vii et au cantique d'Habacuc, iii, 1, sous la forme plurielle *šigyônôṭ*. La traduction des Septante : μετὰ ᾠδῆς, Hab., iii, 1, répond à celle du targum chaldéen אַוֹדָיְתָא, « louange ». Ps. vii, 1. La racine est שׁגה II. Cf. שׂגה et שׂגא, « se multiplier, grandir », Syr. ܣܓܐ, « être grand, nombreux »; causatif : « grandir, magnifier ». Le terme *šiggâyôn*, de même forme que *higgâyôn* (voir Musique des Hébreux, t. iv, col. 1348), semble correspondre au terme liturgique syiaque ܣܘܓܝܬܐ, désignation d'hymnes composées de plusieurs strophes. Il est vrai que les psaumes sont généralement des pièces strophiques; mais *šiggâyôn* pourrait s'appliquer à des morceaux d'un rythme déterminé. Or le psaume vii et le Cantique d'Habacuc, qui portent cette indication, étant écrits suivant la mesure heptasyllabique à trois parallèles distincts, E. Bouvy, *Le rythme syllabique*, dans *Lettres chrétiennes*, t. ii, p. 280; *šiggâyôn* désignerait ce mètre ou la mélodie applicable à ce mètre. Il est vrai que ce même rythme est suivi par d'autres psaumes et cantiques, auxquels notre indication n'est pas attribuée; mais on sait que les indications rythmiques ou musicales, ajoutées au texte sans doute par les copistes, ayant perdu dans la suite leur signification, ne se trouvent ni constamment ni exactement portées dans le psautier. — La traduction *pro ignorantiis*, à cause du pluriel *šigyônôṭ*, Hab., iii, 1, de la Vulgate provient de la racine שׁגה I, « errer, s'égarer, changer, pécher par ignorance ». C'est sans doute aussi le sens de « changer, varier », qui a fait donner à *šâgîṭâ* et à *šigyônôṭ* le sens de « tons variables ». *La santa Biblia traducida de las lenguas originales. Version moderna*, New-York, 1899, p. 830. — Gesenius, *Thesaurus* (continué par Roediger), p. 1362, donne à *šiggâyôn* le sens de poème analogue au dithyrambe, ode irrégulière (voir Psaumes, col. 808), et cette explication est acceptée par un grand nombre d'hébraïsants.

J. Parisot.

SIGNATURE (grec : σημεῖον; Vulgate : *signum*), marque personnelle servant à authentiquer un écrit. — Souvent on se servait du sceau comme de marque personnelle. Voir Gravure, t. iii, col. 308; Sceau, t. v, col. 1522. D'autres fois, on traçait un signe à la main à la fin de l'écrit. Job, xxxi, 35, parlant de sa défense, dit en l'achevant : « Voici mon *ṭâv*. » Les versions ne rendent pas ce mot. Le *ṭâv* est la dernière lettre des alphabets sémitiques; il avait fréquemment la forme d'une croix ou d'un X. Voir Alphabet, t. i, col. 406-414. On s'en servait comme de signe pour marquer des personnes ou des choses. Ezech., ix, 4. Il est possible que Job, arrivé à la fin de son plaidoyer, veuille dire simplement : « Voici ma dernière lettre », mon dernier mot. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Job*, Leipzig, 1876, p. 421. On croit cependant que le *ṭâv* pourrait être aussi la signature de Job, de même qu'une croix a été longtemps et est encore la signature de ceux qui ne savent pas écrire. Cf. A. Le Hir, *Le livre de Job*, Paris, 1873, p. 364; S. Cox, *Book of Job*, Londres, 1880, p. 400; Knabenbauer, *In Job*, Paris, 1885, p. 366. — Les Chaldéens signaient les contrats en mettant l'empreinte de leur ongle sur l'argile encore fraîche qui avait reçu le texte (fig. 374). Voir Ongle, t. iv, col. 1814. — Saint Paul a signé plusieurs de ses Épîtres avec la formule : « Salutation, de ma main à moi, Paul ». I Cor., xvi, 21; Col., iv, 8; Philem., 19. Aux Galates, vi, 11, il écrit : « Voyez quelles lettres j'ai tracées pour vous de



374. — Signatures d'ongles.
D'après Scheil, *Textes élamitiques-sémitiques*, Paris, 1902, p. 173, 175, 179, 181.

ma propre main, » faisant allusion sans doute aux grosses lettres que son mal d'yeux l'obligeait à former. A la fin de sa seconde Épître aux Thessaloniciens, iii, 17, il écrit : « La salutation est de ma propre main, à moi Paul; c'est là ma signature dans toutes mes lettres : c'est ainsi que j'écris. » Le nom de l'auteur d'une lettre se mettait ordinairement au début. L'Apôtre ajoutait une signature de sa propre main, à la fin de l'Épître qu'il avait dictée, afin de mettre ses correspondants en garde contre les entreprises des faussaires.

H. Lesêtre.

SIGNE (hébreu : *'ôṭ*, et beaucoup plus rarement *mô'êd, môfêṭ, miḥyâh, maš'êṭ, nês*; Septante : σημεῖον, σύσσημον; Vulgate : *signum*), attestation visible d'une chose qui ne se voit pas.

1° *Signes dans le ciel.* — Les grands astres, le soleil et la lune, sont les signes du temps, ils en marquent la division en jours et en années. Gen., i, 14. Il se produit dans le ciel différents phénomènes astronomiques ou météorologiques dont les gentils tirent des conséquences fâcheuses. Voir Astrologues, t. i, col. 1191. Jérémie, x, 2, dit qu'il ne faut pas se laisser effrayer par ces signes du ciel. Les idoles sont incapables de faire apparaître de pareils signes. Bar., vi, 66. On tirait de l'aspect du ciel des pronostics sur le temps. Matth., xvi, 2-4; Luc., xii, 54-56. Les pharisiens et les sadducéens demandèrent à Notre-Seigneur un signe dans le ciel, en preuve de sa mission. Il leur refusa ce miracle de pure curiosité. Matth., xvi, 1-4; Marc., viii, 11, 12. Luc., xi, 16. Il y aura dans le ciel des signes précurseurs de la fin du monde. Matth., xxiv, 3; Luc., xxi, 7, 25; Marc., xiii, 4.

2° *Signes naturels.* — De ce nombre sont les signes de la lèpre, Lev., xiii, 10, 24, et ceux de la virginité. Deut., xxii, 15, 17. Les anges disent aux bergers qu'ils reconnaîtront le Sauveur dont ils annoncent la naissance à ce signe : un enfant enveloppé de langes et couché dans la crèche. Luc., ii, 12.

3° *Signes conventionnels.* — Le sang de l'agneau pascal, sur les montants et le linteau de la porte des Hébreux en Égypte, sera le signe que leurs maisons doivent être épargnées. Exod., xii, 13. Rahab devra mettre sur sa maison le signe qu'on lui indique, pour

échapper à l'extermination. Jos., II, 12, 18. La fumée s'élevant de Gabaa sera pour les Hébreux le signe que le moment est venu de sortir de leur embuscade. Jud., XX, 38. Jonathas convient avec son écuyer que, si les Philistins les appellent, ce sera le signe qu'ils peuvent monter les attaquer. I Reg., XIV, 10. Toutefois ce signe implique une convention tacite avec Dieu, qui seul peut faire réussir l'entreprise. On élevait des signaux sur la montagne, probablement en allumant un feu, pour annoncer l'approche des ennemis. Jer., VI, 1. On employait le même procédé pour faire connaître à tout le pays le jour de la néoménie. Voir NÉOMÉNIE, t. IV, col. 1590. Tobie donna à son fils l'écrit de son parent concernant sa dette, afin que celui-ci le reconnût. Tob., V, 2. Judas fit d'un baiser donné à Jésus le signe auquel la cohorte reconnaîtrait celui qu'elle devait arrêter. Matth., XXVI, 48; Marc., XIV, 44. — Il y avait des signes adoptés pour distinguer dans les campements les familles des diverses tribus, Num., II, 2, les combattants des différentes nations. Ps. LXXIV (LXXIII), 4, etc. Voir ÉTENDARD, t. II, col. 1998.

4° *Signes commémoratifs.* — Par la volonté de Dieu l'arc-en-ciel devient le signe de son alliance avec l'humanité. Gen., IX, 12, 13, 17. L'alliance de Dieu avec la race d'Abraham a pour signes la circoncision, Gen., XVII, 11; Rom., IV, 11, et le sabbat. Exod., XXXI, 13; Ezech., XX, 12, 20. Les phylactères sont les signes des commandements divins, spécialement de ceux qui concernent les azymes et les premiers-nés, et rappellent ainsi la délivrance de l'Égypte. Exod., XIII, 9, 16; Deut., VI, 8; XI, 18. Voir PHYLACTÈRES, col. 349. Les encensoirs de Coré et de ses compagnons de révolte furent réduits en lames et appliqués à l'autel, comme signes de la faute et de son châtiment. Num., XVI, 38. La verge fleurie d'Aaron fut placée devant l'Arche, comme signe de la répression exercée sur ceux qui s'étaient révoltés contre le grand-prêtre. Num., XVII, 10. Josué fit dresser douze pierres prises dans le lit du Jourdain, comme signes, pour la postérité, du passage miraculeux des Hébreux. Jos., IV, 6. Judas Machabée fit attacher à la citadelle la tête de Nicanor, en signe de la protection accordée par Dieu à ses serviteurs. II Mach., XV, 35.

5° *Signes indicatifs.* — Dieu mit un signe sur Caïn afin qu'on le reconnût. Gen., IV, 15. Coré et ses complices furent engloutis, pour servir de signes de la colère de Dieu. Num., XXVI, 10. Cf. Deut., XXVIII, 46; Job, XXI, 29; Ezech., XIV, 8. Gédéon demanda un signe de la volonté de Dieu qui l'envoyait combattre les Madianistes. Jud., VI, 17, 39. Le persécuté est pour la foule un signe de la protection de Dieu, parce que ses ennemis ne peuvent venir à bout de lui. Ps. LXXI (LXX), 7. Saint Paul donne comme signes de la légitimité de son apostolat ses vertus et ses miracles. II Cor., XII, 12. — Le Sauveur doit « être un signe en butte à la contradiction, et ainsi seront révélées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre. » Luc., II, 34, 35. L'attitude que l'on prendra vis-à-vis de lui indiquera ce que l'on pense et ce que l'on veut au fond de l'âme.

6° *Signes prophétiques.* — Le signe que Dieu sera avec Moïse, c'est qu'il sera servi sur la montagne où il lui parle. Exod., III, 12. Ici les deux faits sont futurs et le second confirmera le premier. Mais la parole de Dieu doit donner toute certitude à Moïse. La mort des deux fils d'Héli le même jour prouvera la réalité des événements annoncés comme devant suivre. I Reg., II, 34. Samuel indique à Saül différents signes qui vont se produire et confirmeront la légitimité de son titre de roi. I Reg., X, 1, 7-9. L'autel de Béthel se fend sous les yeux de Jéroboam en signe de sa destruction future. III Reg., XIII, 3, 5. Isaïe, VII, 11-14, donne à Achaz le signe de l'Emmanuel, pour annoncer le prochain châtiment de la Syrie et d'Israël. La récolte de la troisième année sera le signe de la restauration de Sion. IV Reg., XIX, 29; Is., XXXVII, 30. La rétrogradation de l'ombre du cadran solaire est le signe de la prochaine guérison d'Ézéchias et de la délivrance du pays. IV Reg., XX, 8, 9; II Par., XXXII, 24, 31; Is., XXXVIII, 7, 22. Les Israélites fidèles sont le signe et le présage que Dieu n'abandonnera pas son peuple. Is., VIII, 18. Le prophète nu et déchaussé est le signe du sort préparé à l'Égypte et à l'Éthiopie. Is., XX, 3. Le pharaon Éphrée livré à ses ennemis est le signe du châtiment qui frappera les Juifs idolâtres. Jer., XLIV, 29, 30. Ézéchiel, IV, 3, met une poêle de fer entre lui et Jérusalem, en signe du siège imminent de la ville. Il reçoit l'ordre de fuir par un trou de la muraille, pour signifier la fuite de Sédécias. Ezech., XII, 6, 11. Le silence imposé au prophète est le signe de la prise de Jérusalem, bientôt réduite, elle aussi, au silence. Ezech., XXIV, 24, 27. Le grand-prêtre et ses collègues sont les signes du Messie futur. Zach., III, 8. Beaucoup d'autres actions symboliques, accomplies par les prophètes, sont les signes des événements qu'ils ont à prédire. La sagesse prédit et interprète ces signes. Sap., VIII, 8. — Saint Jean décrit plusieurs signes prophétiques des destinées de l'Église. Apoc., XII, 1, 3; XV, 1.

7° *Signes miraculeux.* — Les miracles sont appelés des « signes », parce qu'ils sont la démonstration visible de la puissance de Dieu, au service de sa bonté ou de sa justice. Des signes nombreux ont accompagné la délivrance du peuple hébreu de l'Égypte. Exod., IV, 8, 9; VII, 3, 9; X, 1, 2; Deut., IV, 34; VI, 22; VII, 19; XI, 3; XXVI, 8; XXIX, 3; XXXIV, 11; Ps. LXXVIII (LXXVII), 43; Jer., XXXII, 20; Bar., II, 11; II Esd., IX, 10, etc. Les Israélites comptaient si bien sur ces interventions divines qu'à certaines époques ils se plaignaient en disant : « Nous ne voyons plus nos signes. » Ps. LXXIV (LXXIII), 9. Cependant ceux-ci n'ont jamais fait défaut. II Mach., XIV, 15; Dan., III, 99, 100; VI, 27; XIV, 42. Comme de faux prophètes pouvaient opérer certains signes, il était défendu de les croire, malgré toutes les apparences de puissance qu'ils présentaient. Deut., XIII, 2. — Dans le Nouveau Testament, les miracles sont habituellement appelés des « signes », parce qu'ils sont la manifestation visible de la mission et de la divinité de Jésus-Christ. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1504; MIRACLE, t. IV, col. 1111. Les Juifs veulent voir des signes. Matth., XII, 38, 39; I Cor., I, 22. Ils demandent à Notre-Seigneur quel signe il fait pour justifier ses paroles et sa conduite. Joa., II, 18; VI, 30. Ces signes sont opérés par le Sauveur, Luc., XXIII, 8, etc., et par ses Apôtres, Act., II, 19, 22, 43, etc.; ils le seront par tous les croyants. Marc., XVI, 17, 20. — Le don des langues est un signe, mais seulement pour les infidèles. I Cor., XIV, 22. Voir LANGUES (DON DES), t. IV, col. 79. — A la fin du monde apparaîtra le signe du Fils de l'homme. Matth., XXIV, 30. D'après S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XV, 22, t. XXXIII, col. 899, S. Jean Damascène, *De fid. orthod.*, IV, 11, t. XCIV, col. 1132, et beaucoup d'auteurs, ce signe n'est autre que la croix. C'est ce que suppose également la liturgie des fêtes de l'Invention et de l'Exaltation de la Croix, *ad vesp.* Saint Jérôme, *In Matth.*, IV, 24, t. XXVI, col. 180, dit que ce peut être la croix ou un étendard de victoire. Quelques-uns ont pensé que ce serait le Christ lui-même, mais à tort, car le Christ ne peut être son propre signe. Comme rien n'indique que le Sauveur ait eu l'intention, dans ce passage, de faire mention de sa croix, il est possible que le signe du Fils de l'homme soit la gloire particulière qui appartient au Verbe incarné et qu'il revendique pour lui-même la veille de sa mort. Joa., XVII, 5. Cf. Knabenbauer. *Evang. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 339. H. LESÊTRE.

SIHA (hébreu : *Ṣiḥâ'*; Septante : Σουθία), chef d'une famille de Nathinéens. I Esd., II, 43; II Esd., VII, 47,

(hébreu, 46). Ils retournèrent en Palestine avec Zorobabel. Dans les Septante et la Vulgate, le nom est écrit Σηά et Soha. Voir Soha.

SIHOR D'ÉGYPTE (hébreu : *Šîḥôr Miṣraîm ;* Septante : ἀπό ὁρίων Αἰγύπτου; Vulgate : *Sihor Ægypti*), ruisseau d'Égypte qui formait la frontière de l'Égypte et la séparait de l'Asie. David, pour le transport de l'arche de Cariathiarim à Jérusalem, rassembla tout Israël depuis Sihor au sud jusqu'à l'entrée d'Émath au nord. I Par., XIII, 5. — Ce ruisseau est appelé aussi Sihor dans Josué, XIII, 3, texte hébreu, où la Vulgate traduit : *a fluvio turbido qui irrigat Ægyptum;* elle l'a pris pour le Nil, qui est en effet désigné par ce nom dans Isaïe, XXIII, 3, et dans Jérémie, II, 18, où elle a mal traduit « qui arrose l'Égypte »; l'hébreu porte : « qui est en face de l'Égypte » et le distingue ainsi du fleuve qui coule au milieu de l'Égypte dans sa longueur. Voir Égypte 3, t. II, col. 1621. — Pour *šîḥôr* désignant le Nil dans le texte hébreu, Is., XXIII, 3; Jer., II, 18, voir Chihôr, t. II, col. 1702; Nil, t. IV, col. 1622.

SIHOR-LABANATH (hébreu : *Šîḥôr Libnâṭ;* Septante, *Codex Vaticanus :* Σειὼν καὶ Λαβανάθ; *Codex Alexandrinus :* Σειὼρ καὶ Λαβανάθ; Vulgate : *Sihor et Labanath*), nom qui sert à déterminer la limite méridionale de la tribu d'Aser. Jos., XIX, 26. Les Septante et la Vulgate voient ici deux noms distincts, unis par la conjonction « et », ce qui suppose la lecture du *vav* hébreu. On peut joindre à leur témoignage celui de la Peschito. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870, p. 136, 152, 275, 294, distinguent également *Sior* et *Labanaṭh* dans la tribu d'Aser. A quel texte donner la préférence? Il est difficile de le savoir. Il peut aussi y avoir eu dans ce passage un déplacement de noms. Cependant, comme le mot *šîḥôr* est pris ailleurs, Jos., XIII, 3, pour désigner un fleuve ou une rivière (voir Sihor d'Égypte), on accepte plus généralement le texte massorétique. Mais où trouver ce « fleuve de Labanath »? On le cherche au-dessus ou au-dessous du Carmel, auquel il est associé dans le tracé de la frontière. Quelques-uns, s'appuyant sur le mot *Libnaṭ,* qui veut dire « blancheur », veulent identifier la rivière en question avec l'ancien Bélus, aujourd'hui *Nahr Na'mân* ou *Na'mîn,* dont le sable servait à la fabrication du verre, cf. Pline, *H. N.*, XXXVI, 26, et qui se jette dans la Méditerranée au sud et près de Saint-Jean d'Acre. Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 164. Mais, d'après le texte de Josué, le fleuve qui servait de limite à Aser devait se trouver au sud plutôt qu'au nord du Carmel. D'ailleurs, si l'on avait voulu indiquer près de la montagne un cours d'eau important, pouvant avec elle marquer la frontière, on eût plus naturellement choisi le Cison. Aussi beaucoup d'auteurs assimilent plutôt le *šîḥôr Libnaṭ* au *Nahr ez-Zerqâ,* qui se jette dans la mer au sud de *Tantûrah,* l'ancienne Dor. C'est le *flumen Crocodilon* de Pline, *H. N.*, V, 17, dans lequel on signalait encore en 1870 la présence de petits crocodiles. Cf. V. Guérin, *Samarie,* t. II, p. 317. Y aurait-il eu dans le texte une leçon primitive, שִׁיחוֹר לִוְיָתָן, *šîḥôr livyâṭân,* « le fleuve du crocodile », qui se serait changée en שִׁיחוֹר לִבְנָת, *šîḥôr libnaṭ?* Il est permis de faire ici toutes les conjectures. Cf. F. de Hummelauer, *Comment. in Josue,* Paris, 1903, p. 429. On peut objecter à cette hypothèse que c'est transporter bien loin la frontière méridionale d'Aser. Mais nous savons par Josué, XVII, 11, qu'elle s'étendait primitivement jusqu'à Dor et ses dépendances, et qu'elle fut englobée plus tard dans la tribu de Manassé. Il n'est donc pas impossible de l'arrêter au *Nahr ez-Zerqâ.* Cf. A. Dillmann, *Josua,* Leipzig, 1886, p. 560. A. Legendre.

SILAS (grec . Σίλας), un des chrétiens importants de l'Église primitive de Jérusalem. On admet communément que le Silas des Actes est le même que le Silvain ou Silvanus des Épîtres. Silvas peut être une contraction de Silvanus, comme Apollos d'Apollonius; ou bien Silvanus est une forme latinisée du nom sémitique Silas. Cf. I Par., VII, 35; Josèphe, *Ant. jud.,* XIV, III, 2; XVIII, VI, 8; *Vita,* 17. Il paraît avoir eu comme saint Paul le titre de citoyen romain. Act., XVI, 37. — — C'était un des principaux chrétiens de Jérusalem et il fut envoyé par les Apôtres et l'Église de cette ville à Antioche, en même temps que Judas Barsabas, avec Paul et Barnabé, afin d'y porter la lettre qui contenait les décisions du concile de Jérusalem. Act., XV, 22-29. Il demeura quelque temps en Syrie et y consola et instruisit les nouveaux chrétiens, ℣. 32, 34. Saint Paul se l'adjoignit comme auxiliaire après s'être séparé de Barnabé et de Jean-Marc, ℣. 40. Il l'emmena avec lui en Syrie, en Cilicie, en Lycaonie, en Phrygie, en Galatie, à Troade, en Macédoine, à Philippes où ils furent battus et emprisonnés ensemble, à Thessalonique et à Bérée, et il le laissa dans cette dernière ville, lors de son départ pour Athènes. Act., XVI, 1-XVII, 14. Silas devait aller l'y rejoindre avec Timothée, XVII, 15, mais on n'a pas la preuve que le voyage ait eu lieu. Nous retrouvons Silas avec saint Paul à Corinthe, où il était venu le rejoindre de Macédoine, XVIII, 5. Les Actes ne nous apprennent plus rien de son ministère apostolique. Saint Paul, II Cor., I, 19, lui rend le témoignage qu'il a prêché Jésus-Christ dans cette ville avec lui et Timothée. Saint Jérôme, *In Gal.*, I, 19, t. XXVI, col. 330-331, dit qu'il a été apôtre avec Judas : *Ab apostolis apostoli nominantur.* Saint Paul, dans ses deux Épîtres adressées de Corinthe aux Thessaloniciens, I, 1, leur écrit au nom de « Paul, Silvain et Timothée ». Silvain est certainement Silas. On admet aussi généralement que le Silvanus ou Silvain, mentionné I Pet., V, 12, comme porteur de cette Épître aux chrétiens du Pont, de la Galatie, de la Cappadoce, de l'Asie et de la Bythinie, n'est pas différent de Silas. Saint Jérôme, *Epist. XVIII, ad Damasum,* t. XXII, col. 376, dit même : *Vitiose Silvanus legitur pro Sila.* Le pseudo-Dorothée, *De LXX discipulis,* 15, 17, t. XCII, col. 1061, et Hippolyte, *De LXX Apost.,* 16, 17, t. X, col. 956, distinguent, comme les Grecs, Silas et Silvain et font le premier évêque de Corinthe et le second de Thessalonique.

SILENCE (hébreu : *dûmâm;* grec : σιγή; Vulgate : *silentium*), cessation de tout bruit, particulièrement de la parole.

1° On commande le silence quand on veut se faire entendre. Jud., III, 19; Is., XLI, 1; Judith, XIII, 16; Act., XII, 17; XIII, 16; XIX, 33; XXI, 40. Quand on veut entendre, on fait silence et, au besoin, on se met la main sur la bouche, Jud., XVIII, 19; Job, VI, 24; XXIX, 21; Sap., VIII, 12; Act., XV, 12; XXII, 2, et l'on fait taire les autres. Matth., XX, 31; Marc., X, 48; Luc., XVIII, 39. — 2° On garde le silence quand on ne veut pas répondre, Gen., XXXIV, 5; Is., XXXVI, 21; IV Reg., XVIII, 36; Luc., IX, 36; Matth., XXVI, 63; Marc., XIV, 61, ou quand on ne sait pas que répondre. II Esd., V, 8; Eccli., XX, 6; Matth., XXII, 34; Marc., III, 4; IX, 33; Luc., XIV, 4; XX, 26. — 3° Dans les temps de calamités, on ensevelit les morts en silence. Am., VI, 11; VIII, 3. — 4° Il y a temps de se taire et temps de parler. Eccle., III, 7. Le silence peut parfois devenir coupable. IV Reg., VII, 9. Il est souvent une preuve d'intelligence et de prudence, Prov., XI, 12; Eccli., XIX, 28; XX, 7; XXXII, 9, au point que le sot qui se tait peut passer pour sage. Job, XIII, 5; Prov., XVII, 28. Dans l'assemblée chrétienne, il est prescrit aux femmes. I Cor., XIV, 34; I Tim., II, 11, 12. Celui qui possédait le don des langues

devait aussi garder le silence, si un interprète n'était pas présent. I Cor., XIV, 28. — 5° Le silence est chez les idoles une marque d'impuissance. Ps. CXV (CXIV), 5; Hab., II, 19. Chez les hommes, il peut signifier ou accompagner l'acquiescement, Num., XXX, 4, 12, 15; l'adulation, Eccli., XIII, 28; la soumission, I Mach., I, 3; la résignation, Am., V, 13; Lam., III, 28; l'espérance, Lam., III, 26; l'anéantissement. Is., XLVII, 5; Jer., XLVIII, 2. — 6° A la créature convient le silence en face de Dieu. Hab., II, 20; Soph., I, 7; Zach., II, 13. Ce silence s'unit quelquefois à la prière. Judith, XIII, 6. — 7° Dieu lui-même garde le silence, quand il n'intervient pas malgré les épreuves de ses serviteurs, Ps. XXVIII (XXVII), 1; XXXV (XXXIV), 22; Is., XLII, 14, ou les péchés des hommes. Ps. L (XLIX), 21; Is., LVII, 11. Mais ce silence ne dure pas toujours. Ps. L (XLIX), 3; Is., XLII, 14. — 8° Saint Jean note un silence, c'est-à-dire une interruption de révélation d'une demi-heure dans le ciel, au milieu des manifestations de la justice divine. Apoc., VIII, 1. H. LESÊTRE.

SILLON (hébreu : *gedûr, ma'ănâh, ṭélém*; Septante : αὖλαξ; Vulgate : *sulcus*), tranchée ouverte dans la terre par le soc de la charrue. — Dieu féconde les sillons en les arrosant par la pluie. Ps. LXV (LXIV), 11. Le laboureur met tout son cœur à tracer les sillons, Eccli., XXXVIII, 27, et il se garde de les quitter des yeux, afin de les tracer bien droits. Luc., IX, 62. Voir CHARRUE, t. II, col. 605. Il n'attelle pas l'aurochs à la charrue qui les creuse. Job, XXXIX, 10. Voir AUROCHS, t. I, col. 1260. Le pavot croît dans les sillons des champs. Ose., X, 4. On fait des monceaux avec les pierres qui s'y trouvent et dont la présence gênerait la culture. Ose., XII, 11. — Au figuré, le sillon pleure, quand le champ dont il fait partie a été mal acquis. Job, XXXI, 38. Il ne faut pas semer dans les sillons de l'injustice. Eccli., VII, 3. Les méchants tracent des sillons sur le dos de leur victime, par les coups qu'ils lui infligent. Ps. CXXIX (CXXVIII), 3. — Il est raconté que Jonathas et son écuyer tuèrent environ vingt hommes « sur la moitié de l'espace qu'une paire de bœufs avait labouré en un jour » (hébreu : *ṣémèd*. I Reg., XIV, 14. Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 1172. Septante : Ils les tuèrent « avec des javelots, des pierres et des cailloux du champ. » H. LESÊTRE.

SILO (hébreu : *Šîlôh, Šilôh, Šilô, Silô*; Septante : Σηλώ, Σηλώμ, ville dans la tribu d'Éphraïm, aujourd'hui *Seiloun* (fig. 375).

1° *Description.* — Silo était « dans la terre de Chanaan. » Jos., XXI, 2; XXII, 12; Jud., XXI, 12. Elle se trouvait « au nord de Béthel, [à droite ou] à l'est du chemin allant de Béthel à Sichem, au midi de Lebona, » Jud., XXI, 19, et par conséquent aussi au midi de Sichem. Seiloûn n'est maintenant qu'un « amas de ruines », couvrant le sommet et les pentes méridionales d'un mamelon, dominé au nord par la montagne de Qariôt, ou épandues à sa base surtout au sud-ouest. Le groupe des habitations renversées, qui occupaient la colline, présente généralement les caractères d'un village arabe assez important; mais les citernes, de nombreux caveaux pratiqués dans le roc ou construits avec des soubassements ou des parties formées de grosses pierres à peine équarries, semblent remonter aux temps les plus antiques. Au pied de la colline, au sud, à l'ombre d'un immense chêne vert qui tombe de vétusté, se voit un édifice carré d'environ dix mètres de côté, construit avec des pierres anciennes très régulièrement travaillées. La voûte en est soutenue par deux colonnes. Un *miḥrab* revêtu de belles plaques de marbre indique que ce bâtiment a servi de mosquée. On le nomme *Djamê' el-Yâteim.* La « fontaine de Silo », *'Aïn Seilûn,* coule au nord. Des deux côtés du chemin qui conduit à la fontaine on voit de nombreuses grottes sépulcrales antiques. La source, de débit médiocre, sort du rocher et l'eau se dirige par un canal, vers un bassin carré, de trois mètres environ de côté, en partie taillé dans le roc et en partie bâti et situé à quinze pas. Non loin on remarque un grand quartier de rocher isolé, avec deux cavités en forme d'*arcosolia* ou de niches, à la base desquels est une auge de près de cinquante centimètres de profondeur. On croit généralement voir là d'anciens tombeaux détachés par accident de la montagne voisine. Des degrés pratiqués à l'arrière et des ouvertures circulaires au sommet des arcs permettent de supposer que ces cavités ont été utilisées pour les purifications. — Un vaste espace, où pourraient tenir plusieurs milliers de personnes, se développe en amphithéâtre à l'avant de l'ancienne plate-forme, et s'ouvre au sud sur une belle plaine large de prés de trois kilomètres du nord au sud et de plus de quatre d'est à ouest. Les montagnes, dont la plaine est entourée au midi et au couchant, forment comme une immense enceinte au site de Seiloûn et lui impriment un caractère plein de grandeur et de majesté. — Selon toute apparence, le *Djâmé 'el-'Ar-ba'în,* situé à 400 mètres au sud-est du *Djâmé el-Yateim,* n'est pas différent de la mosquée ou dôme de la *Sekinah* des écrivains du moyen âge, et l'édifice était évidemment destiné à honorer le souvenir du séjour de l'arche et du tabernacle en cet endroit. Quant à « la Table » dont parlent ces auteurs, faut-il y voir la mention des Tables de la Loi ou celle de l'autel montré au IVe siècle et où faut-il la chercher? Peut-on la voir, comme l'ont cru plusieurs des explorateurs modernes, au *Djamé 'el-Yateim ?* ou bien, comme semble l'indiquer Estori, à la mosquée annexe d'*el-'Arba'în ?* ou bien encore en avant de cet édifice, à l'ouest où devait se trouver l'autel des holocaustes? C'est plutôt à ce dernier, semble-t-il, que conviendrait l'expression arabe *el-Mâ'idéh,* à moins qu'on ne l'entende du rocher aplani sur lequel pouvait reposer l'arche. Si l'expression *sâmûk,* « attenant », du rabbin du XIIIe siècle semble désigner la petite mosquée, il peut cependant l'avoir prise dans la signification plus large de « prés », et avoir eu en vue l'emplacement voisin de l'autel. Dans tous les cas, il paraît difficile de pouvoir l'étendre jusqu'au *Djâmé 'el-Yateim.* Peut-être faut-il voir ici l'endroit où l'on vénérait les restes du prophète Ahias qui, selon l'auteur de la *Vie des prophètes,* 2, t. XLIII, col. 393, fut enseveli sous le chêne de Silo. Cf. S. Jérôme, *Epist. CVIII,* t. XXII, col. 888; *In Soph.,* I, 15, t. XXV, col. 1353.

2° *Histoire.* — La conquête du pays de Chanaan était achevée. Silo se trouvait à distance égale entre les frontières du nord et du midi; sa plaine offrait l'emplacement le plus favorable pour camper et était facilement abordable du côté de l'est : Josué et les anciens d'Israël choisirent cette ville pour y établir le tabernacle, et tout le peuple s'y rendit pour cette inauguration. Jos., XVIII, 1. Silo devint dès lors le lieu ordinaire des assemblées de la nation. A la première, on fit choix des hommes qui devaient procéder à la délimitation des territoires pour les sept tribus qui n'en avaient pas reçu de définitif. *Ibid.,* 2-8. Dans la seconde, tenue à leur retour et présidée par le grand-prêtre Éléazar et par Josué, on tira au sort la part de chacune d'elles. *Ibid.,* 9-10; XIX, 51. C'est à l'assemblée de Silo que les lévites vinrent réclamer la portion que leur attribuaient les institutions de Moïse. *Ibid.,* XXI, 1-2. Les guerriers des tribus orientales avaient reçu de Josué leur congé à Silo. Avant de repasser le Jourdain, ils avaient élevé un autel gigantesque sur la rive du fleuve. Instruits de ce fait, les anciens se réunirent de nouveau à Silo, dans l'intention de prendre les armes contre eux; mais ils furent apaisés par les explications rapportées par Phinées et les autres envoyés. *Ibid.,* XXII. — Selon les Septante,

ibid., xxiv, 1, 25, la grande assemblée convoquée par Josué, vers la fin de sa vie, se serait tenue également à Silo. Le texte hébreu et la Vulgate nomment Sichem, et cette leçon paraît la meilleure. Outre les souvenirs se rattachant à cette ville avec lesquels Josué voulait mettre le peuple en contact, à cause de l'abondance de ses eaux, elle convenait mieux pour une assemblée plénière que Silo. Ce motif fut vraisemblablement un de ceux qui à celle-ci firent encore préférer Maspha et Béthel, quand il s'agit de l'affaire du lévite de Bethléhem, Jud., xx, xxi. Et c'est à tort que le traducteur de la Vulgate prend, *ibid.,* xx, 18, et xxi, 2, la localité de Béthel, pour *bêt 'èlôhîm,* « la maison de Dieu », c'est-à-dire le lieu du tabernacle, et qu'à cette traduction erronée il ajoute la glose *hoc est in Silo;* et ce n'est pas moins arbitrairement qu'il remplace, *ibid.,* xxi, 9, l'adverbe *šâm,* ἐκεῖ, « là », c'est-à-dire à Maspha, par *cum essent in Silo.* Josèphe, égaré de même, par l'expression « ils se réunirent devant le Seigneur, » de xx, 1, l'interprète aussi εἰς τὴν Σίλουν, « à Silo ». *Ant. jud.,* V, ii, 9. Le peuple y revint en effet, la guerre contre la tribu de Benjamin terminée, pour y rapporter l'arche sainte, et c'est là qu'on amena au camp les 400 jeunes filles de Jabès de Galaad épargnées au sac de cette ville. Jud., xxi, 12. Les 600 Benjamites survivants furent invités à y venir pour les prendre. Les 200 qui restaient sans épouse, suivant l'avis des anciens, se cachèrent dans les vignes, et quand les filles de Silo, au jour de la fête, sortirent de la ville pour exécuter leurs danses usitées, ils se jetèrent sur elles, pour s'emparer chacun d'une compagne. Jud., xxi, 13-23. Pour accomplir la loi, Deut., xvi, 16, tous les Israélites devaient monter plusieurs fois l'an à Silo où était le Sanctuaire. Elcana, père de Samuel, s'y rendait régulièrement, avec sa famille. I Sam., i, 3. C'est dans une de ses visites qu'Anne, son épouse, priant devant le tabernacle et bénie par le grand-prêtre Héli, obtint de devenir la mère du prophète. I Sam., i, 4-23. Quand l'enfant fut sevré, elle vint à Silo avec son mari, pour le consacrer au service du Seigneur. ℣. 24-28; ii, 1-10. Samuel y grandit et y entendit pour la première fois l'appel de Dieu au ministère prophétique. Il l'inaugura en venant répéter à Héli les menaces du Seigneur, que déjà lui avait annoncées un homme de Dieu, contre sa maison, à cause des scandales donnés par ses fils Ophni et Phinées. I Sam., ii, 11-36; iii, 1-18. — Le Seigneur continua à se manifester à Samuel à Silo et on s'y rendait de tout Israël pour le consulter. ℣. 19-21. La ruine prédite de la maison d'Héli ne tarda pas d'arriver et d'entraîner avec elle la ruine du Sanctuaire de Silo. L'armée des Philistins avait fait invasion sur le territoire de leurs voisins; les Israélites en voulant les repousser avaient été battus à Aphec et avaient envoyé chercher l'arche à Silo. Défaits une seconde fois, les deux fils d'Héli avaient péri dans la bataille et l'arche sainte était tombée aux mains de l'ennemi. La triste nouvelle était arrivée à Silo le même jour, apportée par un Benjamite aux habits lacérés, à la tête couverte de terre, échappé du combat. Toute la ville s'était aussitôt remplie de tumulte et de cris. Héli, qui était assis sur son siège à l'entrée du tabernacle, « en apprenant le sort de l'arche, tomba à la renverse et mourut sur le coup. » I Sam., iv. — L'arche ne devait plus revenir à Silo; le tabernacle devait être transporté ailleurs, suivi par les restes de la famille d'Héli. Samuel quitta Silo pour retourner à Ramatha sa patrie. A cause des profanations commises, « le Seigneur avait répudié le tabernacle de Silo, la tente où il avait habité parmi les hommes. » Ps. lxxvii, 60. Silo délaissée restera l'exemple des sévérités divines. Jer., vii, 12-13; cf. xxvi, 6, 9. Vers la fin du règne de Salomon, le

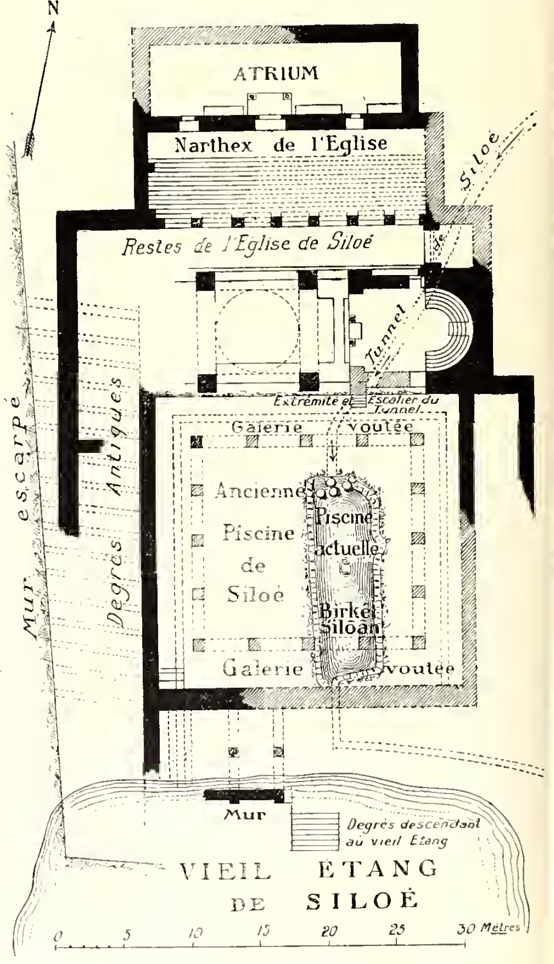


375. — Ruines de Silo. D'après une photographie de M. L. Heidet.

prophète Ahias, habitant de Silo, reçut la mission d'annoncer, en punition des fautes du roi, la division du royaume après sa mort. III Reg., XI, 29; XII, 15; II Par., IX, 29; X, 15. A la femme du roi Jéroboam qui venait déguisée le consulter à Silo au sujet de son fils malade à Thersa, le même prophète lui annonçait qu'à cause de l'infidélité de son mari à répondre au choix que Dieu avait fait de lui, leur fils mourrait. III Reg., XIV, 1-18; XV, 29. — Cent trente ans après la prise de Samarie et après la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, Silo avait des habitants fidèles au culte légitime : une partie des pèlerins montant à Jérusalem pour y offrir leurs présents et qui furent massacrés par Ismahel à Maspha, étaient de Silo. Jer., XLI, 5. — Cette ville resta cependant attachée à la province de Samarie jusqu'à l'époque des Machabées. Elle dut être annexée à la province de Judée, en même temps que la toparchie d'Acrabathène dont elle faisait partie, après la prise de Sichem et du Garizim par Jean Hyrcan (128 av. J.-C.). Au IVe siècle Silo était déserte. Cf. S. Jérôme, *In Soph., loc. cit.* Seiloûn est complètement abandonné aujourd'hui. V. Guérin, *Samarie,* 1875, c. XXIII, t. II, p. 21-27; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* Londres, 1882, t. II, p. 367-370. L. HEIDET.

SILOÉ (hébreu : *haš-Šiloaḥ* et *Šîlôaḥ;* Septante et Nouveau Testament : ὁ Σιλωάμ), nom d'une source, d'un canal par où coulent ses eaux, de la piscine où elles aboutissent et de la région au midi de Jérusalem où ils se trouvent. — L'hébreu שלח, *slḥ*, II Esd., III, 15, a été vocalisé *Sélaḥ,* par les massorètes; les Septante l'ont traduit par κώδιον, « peau », lui attribuant la signification de l'arabe سِلْخ, de سَلَخَ, « écorcher »; la Vulgate l'a transcrit *Siloë* comme ailleurs. Rien n'indique que le nom écrit ici comme il devait l'être partout avant la massore soit en effet différent. La glose : ὁ ἑρμηνεύεται ἀπεσταλμένος, *quod interpretatur Missus,* ajoutée au nom par l'évangéliste, Joa., IX, 7, prouve bien que l'appellation historique et traditionnelle se prononçait avec *ḥ* et dérivait de la racine *šâlaḥ,* « il a envoyé »; la finale μ de la transcription grecque aura été prise par motif d'euphonie et la forme *Silôân* constamment employée par les Arabes leur sera venue par l'intermédiaire des Byzantins. Un grand nombre d'exégètes croient voir dans cette glose l'intention de l'évangéliste de rattacher ce nom, par un sens prophétique ou mystique, au fait raconté par lui. Signifiant littéralement *emissio* [*aquarum*], il est l'équivalent de « canal » et de « tunnel », et le nom lui aura été donné quand ceux-ci auront été faits pour *envoyer* les eaux de la fontaine aux jardins du roi ou à la piscine. Du canal le nom passa à la source, au réservoir et à la région. Quelques auteurs cependant y voient une allusion au « jet » précipité des eaux intermittentes de la fontaine. Cf. I. Knabenbauer, *In Isaiam,* Paris, 1887, t. I, p. 202-204; P. Schanz, *Commentarium über das Evangelium des h. Johannes,* Tubingue, 1885, p. 367; Gesenius, *Thesaurus,* p. 1416.

I. SILOÉ (LA FONTAINE DE). — Elle est comprise dans la locution générale : *mê haš-Šiloaḥ,* τὸ ὕδωρ τοῦ Σιλωάμ, *aquæ Siloë,* Is., VIII, 6, désignant en même temps le cours de ses eaux. Le prophète met en opposition « les eaux de Siloé qui coulent en silence, » image de la maison de David, et « les eaux tumultueuses et abondantes du fleuve, » c'est-à-dire de l'Euphrate qui représentent « le roi d'Assyrie et toute sa puissance. » La fontaine de Siloé est appelée simplement « la fontaine », *hâ-'Aïn,* II Esd., III, 15, parce qu'elle est la fontaine unique de Jérusalem; les autres sont « les fontaines du dehors de la ville. » II Par., XXXIII, 4. Les Juifs du premier siècle s'expriment de même par la bouche de Josèphe : « Siloé, c'est le nom que nous donnons à la fontaine. » *Bell. jud.,* V, IV, 1; cf. VI, 1; XII, 2; Tacite, *Hist.,* V, 12. L'historien juif distingue de même entre « Siloé et les sources du dehors de la ville. » *Ibid.,* IX, 4. Il indique Siloé ou « la fontaine », vers l'extrémité méridionale de la ville et de la vallée du Tyropéon qui court entre la montagne du Temple et la ville haute. *Ibid.,* II, XVI, 2; V, IV, 1, 2. Il désigne ainsi la bouche du canal par où sortent les eaux. En donnant, II Esd., III, 15, le nom de « porte de la fontaine » à la porte la plus voisine de la piscine où aboutissaient



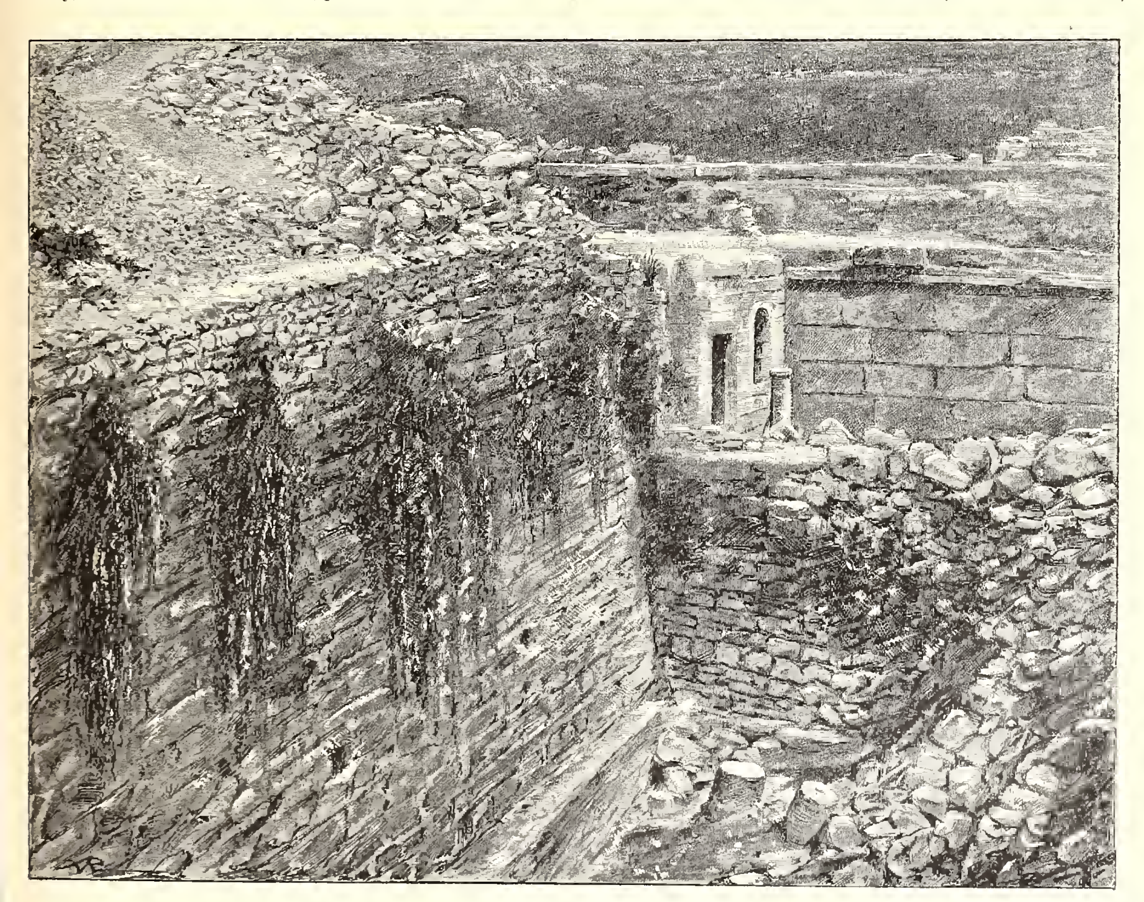
376. — Piscine et église de Siloé. D'après M. L. Heidet.

ces eaux et qui est sans doute la porte découverte en 1897, par M. Bliss, à la pointe sud-est de la montagne supérieure, à 280 mètres à l'ouest du *birket el-Ḥamrâ,* Néhémie, sous le nom de « fontaine », désigne évidemment la même issue. Les indigènes arabes n'ont point cessé de l'appeler *'aïn Silôân,* tout en donnant parfois le même nom à la source d'où viennent les eaux. Cf. Guy le Strange, *Palestine under the Muslems,* Londres, 1890, p. 74, 162, 179, 212, 220. Celle-ci est plus communément appelée par eux aujourd'hui « la fontaine des Degrés », *'Aïn Umm ed-Deradj,* ou « la fontaine de la Vierge », *'Aïn Sitti-Mariam.* En décrivant cette source, « dont les eaux ne sont pas continues, mais sortent seulement à des heures irrégulières du jour, en bouillonnant et à grand bruit, des cavités de la terre dans une grotte de rocher très dur, » saint Jérôme la nomme positivement « la fontaine de Siloé ». *In Is.,* VIII, 6,

t. xxiv, col. 116. Il l'indique, *ibid.*, « au pied du mont Sion », c'est-à-dire « au pied du mont Moria », comme il s'exprime, *In Matth.*, x, 28, t. xxvi, col. 66. — Les auteurs du Targum, de la version syriaque et de la version arabe remplacent, III (I) Reg., I, 33, 38, 45, le nom de Gihon, par *'ên Šilôḥâ'*, *'aïn Silôḥâ*, donnant ainsi à entendre que ce dernier nom est le plus récent. Les commentateurs juifs suivent généralement le même sentiment. Cf. Estôri ha Parchi, *Caftor va-Phèrach*, édit. de Jérusalem, 1897, p. 204; Ishaq Chelo, dans Carmoly, *Itinér. de la T. S.*, 1847, p. 236. Voir Gihon, t. III, col. 1503. La « piscine supérieure », IV Reg., XVIII, 17; Is., XXXVI, 2, est parfois aussi identifiée avec la fontaine supérieure de Siloé. Cf. Piscine supérieure, col. 441. Quelques-uns y voient encore la « fontaine de Rogel ». Cf. col. 1108.

II. Siloé (L'aqueduc de). — La Bible, suivant un grand nombre d'interprètes et d'archéologues, mentionne deux cours des eaux de Siloé : 1° un cours à ciel ouvert qui passait par la vallée de Cédron en contournant la colline orientale de Jérusalem ou l'Ophel ; 2° leur passage par un conduit pratiqué dans le roc de la même colline pour se rendre au sud-ouest. — Le premier, antérieur au percement du tunnel, est le cours modeste des eaux de Siloé, positivement nommé par Isaïe, VIII, 6. Il passait, croit-on, par un canal en partie taillé dans le rocher au bas de la colline, et dont divers savants auraient reconnu le tracé. Il aurait été désigné d'abord sous le nom de *ṣinnôr*, II (Sam.) Reg., v, 8. Il serait le « canal », *ṭe'âlâh*, d'Is., VII, 3; XXXVI, 2; IV Reg., XVIII, 17, et le *naḥal haš-šôṭêf be-ṭôk hâ-'ârêṣ*, *rivus qui fluebat in medio terræ*. II Par., XXXII, 4. Il est fait allusion au second dans le travail d'Ézéchias pour dérober ce « courant », *naḥal*, à l'ennemi. C'est le *ṭe'âlâh* établi pour conduire les eaux de Gihon, par-dessous, à la ville, IV Reg., XX, 20; II Par., XXXII, 30; c'est le percement du rocher avec le fer pour détourner les eaux de Gog (Septante, pour Gihon) au milieu de la ville. Eccli., XLVIII, 19. Voir Aqueduc, t. I, col. 803-808.

III. Siloé (Piscine de) (hébreu, II Esd., III, 15 : *berêkaṭ haš-Šélaḥ*; Septante : κολυμβήθρα τῶν κωδίων τῇ κουρᾷ τοῦ βασιλέως; Joa., IX, 7 : κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ, réservoir ou étang destiné à recueillir les eaux de la fontaine de Siloé au débouché du canal (fig. 377). — 1° L'étang de Siloé est une seule fois cité dans l'ancien Testament; II Esd., III, 15, par son nom propre. Sellum, fils de Cholhoza, chef du district de Maspha, releva du temps de Néhémie la porte de la fontaine et le mur de la piscine de Siloé près du jardin du roi et jusqu'aux degrés descendant de la Cité de David. — A 60 mètres au nord-est de la porte découverte en 1896 et qui a l'apparence d'être la porte de la fontaine de Néhémie, nous avons rencontré déjà le *birket el-Ḥamrâ*. Ses caractères témoignent d'une assez haute antiquité. Il est formé au midi par un mur de barrage s'étendant de l'extrémité méridionale de la colline dite d'Ophel à la montagne occidentale de Sion, sur près de 90 mètres. Ce mur, épais de deux mètres et demi, repose sur un fondement de six mètres de largeur. Aujourd'hui haut de sept mètres, il paraît avoir été jadis



377. — Birket Siloân. Restes de l'ancienne piscine et de l'église. Issue du canal. D'après une photographie de M. L. Heidet.

plus élevé pour servir de rempart. De puissants contreforts en blocs à bossage, au nombre de sept, soutiennent le mur, et semblent avoir été construits pour l'empêcher de céder sous la poussée de l'eau. Divers autres ouvrages en maçonnerie assez grossière sont venus dans la suite renforcer cette digue. Le bassin resserré entre les montagnes était de forme irrégulière et pouvait se développer du midi au nord sur une étendue de plus de cent mètres. La muraille, dont M. Bliss a retrouvé les restes en même temps que la porte, arrivée de celle-ci à la pointe sud-est du Sion et au barrage, remontait vers le nord en suivant le bord de la piscine. Au delà un escalier large de 7 à 9 mètres et dont on a découvert 34 degrés, descendait sur le flanc de la montagne occidentale le long de l'escarpe et aboutissait à la piscine à son angle nord-ouest. Il y a tout lieu de croire que c'est bien l'escalier descendant de la Cité de David et par conséquent que le *birket el-Ḥamra* n'est pas différent de la « piscine de Siloé » de II Esd., III, 15. — Dans son excursion nocturne pour reconnaître l'état des murs de Jérusalem, Néhémie, venant par « la vallée », *gê'* [*Hin-nôm*], était « passé à la porte de la Fontaine et à la piscine du Roi », avant de remonter par « le torrent », *naḥal* [de Cédron]. Les exégètes admettent cependant communément que cette piscine n'est pas autre que la piscine de Siloé.

2° La piscine de Siloé où l'aveugle-né fut envoyé par le Sauveur est, d'après une tradition séculaire, au débouché du tunnel. On voit là un bassin formé de mauvais murs dont celui de l'est est éboulé depuis quelques années. La longueur est de 15 mètres sur 5 de largeur et autant de profondeur. Quelques tronçons de colonnes gisent au fond et les eaux du canal le traversent. Les indigènes le nomment *birkét Silôân*. Dans les fouilles pratiquées aux alentours en 1896, M. Bliss a découvert les restes d'une piscine beaucoup plus importante dont ce bassin n'occupe qu'une partie. Presque carrée, elle mesure 22 mètres du nord au sud, 23 d'est à ouest et 5 et demi de hauteur. Sur le bord de la piscine, au nord, était une église à une nef. — Voir *Revue biblique*, 1897, p. 299-306; F. I. Bliss, *Excavations of Jerusalem* (1894-1897), Londres, 1898, p. 132-210.

IV. Siloé (La tour et le quartier de). — Jésus fait allusion, Luc, XIII, 4, à une tour qui, s'étant écroulée, écrasa dix-huit Galiléens, *Turris in Siloë*. La tour ici mentionnée est-elle la tour découverte par M. Bliss près de la porte de la fontaine ou quelque autre, rien n'autorise à formuler une identification précise. Il ressort toutefois de l'expression que le vocable de Siloé se donnait encore à la région en général. Plusieurs fois Josèphe, dans les passages cités, l'emploie avec cette signification. Les saints Pères en usent fréquemment de même, particulièrement saint Jérôme. Cf. *In Jer.*, VII, 31, t. XXIV, col. 735; *In Soph.*, I, 11, t. XXV, col. 1349; *In Matth.*, X, 28, t. XXVI, col. 66. Cf. Épiphane, *Vitæ prophet.*, VII, t. XLIII, col. 397. Voir Ch. Warren et Conder, *Survey of Western Palestine*, Londres, 1884, part. 2, p. 345-371; Carl Mommert, *Siloah, Brunnen, Teich, Kanal zu Jerusalem*, in-8°, Leipzig, 1908.

L. Heidet.

SILONI (hébreu : *Šilôni;* Septante : Σηλωνί), descendants de Séla, de la tribu de Juda, qui habitèrent à Jérusalem à une époque difficile à préciser. I Par., IX, 5. Dans les Nombres, XXVI, 20, les descendants de Séla sont appelés Sélaïtes. Dans Néhémie, Siloni ou Silonite, II Esd., XI, 5, désigne un descendant de Pharès, ℣. 4, 6. L'article qui précède ce dernier nom dans le texte hébreu, *haš-Šilôni*, indique que c'est un appellatif, ce qui peut signifier qu'il était de Silo. Voir Silonite.

SILONITE (hébreu : *haš-Šilônî ;* Septante : ὁ Σηλωνίτης), originaire de Silo ou habitant de cette ville. Le prophète Ahias ou Ahia est surnommé le Silonite. III Reg., XI, 29; XII, 15; XV, 29; II Par., IX, 29; X, 15. Voir Ahia 3, t. I, col. 291. — Sur le Siloni de II Esd., XI, 5, voir Siloni.

SILVAIN (Σιλουανός), nom par lequel Silas est désigné dans les Épîtres. II Cor., I, 19; I Thess., I, 1; I Pet., V, 12. Voir Silas, col. 1722. Dans la Vulgate le nom est écrit (dans plusieurs éditions) *Sylvanus.*

SILVESTRE (VALLÉE), nom de la vallée de Siddim dans la Vulgate, Gen., XIV, 3, 8, 10 : *Vallis Sylvestris.* Voir Siddim, col. 1702.

SIMÉON (hébreu : *Šim'ôn;* grec : Συμεών), nom d'un patriarche, d'une tribu et de plusieurs personnages d'Israël.

1. SIMÉON, le second fils que Jacob eut de Lia. Gen., XXIX, 33; XXXV, 23. Sa mère, en le mettant au monde, s'écria : « Jéhovah a entendu (hébreu : *šâma'*) que j'étais haïe, il m'a encore donné celui-là. Et elle le nomma Siméon (*Sim'ôn*). » Gen., XXIX, 33. L'origine de son nom repose donc sur ce jeu de mots. Quant à son histoire, elle n'est marquée que par deux épisodes. Le premier fut sanglant et imprima sur son front une tache que son père lui-même sut lui rappeler. Gen., XLIX, 5, 7. Pour venger l'honneur de sa sœur Dina, il s'unit à Lévi, et tous deux, au mépris de la parole donnée et de l'alliance contractée, traitèrent avec cruauté les Chananéens au milieu desquels ils se trouvaient. Gen., XXXIV, 25-30. Voir Lévi I, t. IV, col. 199. Le second se passa en Égypte, où Siméon fut retenu comme otage par Joseph et jeté en prison jusqu'à ce que ses frères eussent amené Benjamin. Gen., XLII, 25, 36; XLIII, 23. Expiait-il ainsi la dureté particulière que son caractère violent lui aurait fait exercer envers Joseph, comme il s'était manifesté contre les Chananéens? Peut-être. On peut croire aussi qu'il payait la dette de ses frères en sa qualité de second fils de Jacob, Joseph n'ayant pas voulu retenir l'aîné, Ruben, dont il venait de découvrir le rôle bienveillant à son égard, lors du crime commis par les autres. Les fils de Siméon furent : Jamuel, Jamin, Ahod, Jachin, Soar, et Saul fils d'une Chananéenne. Gen., XLVI, 10; Exod., VI, 15. La liste de I Par., IV, 24-43, diffère un peu et donne plus de détails sur les descendants du patriarche. Voir ce qui concerne la tribu dont il fut le père.

A. Legendre.

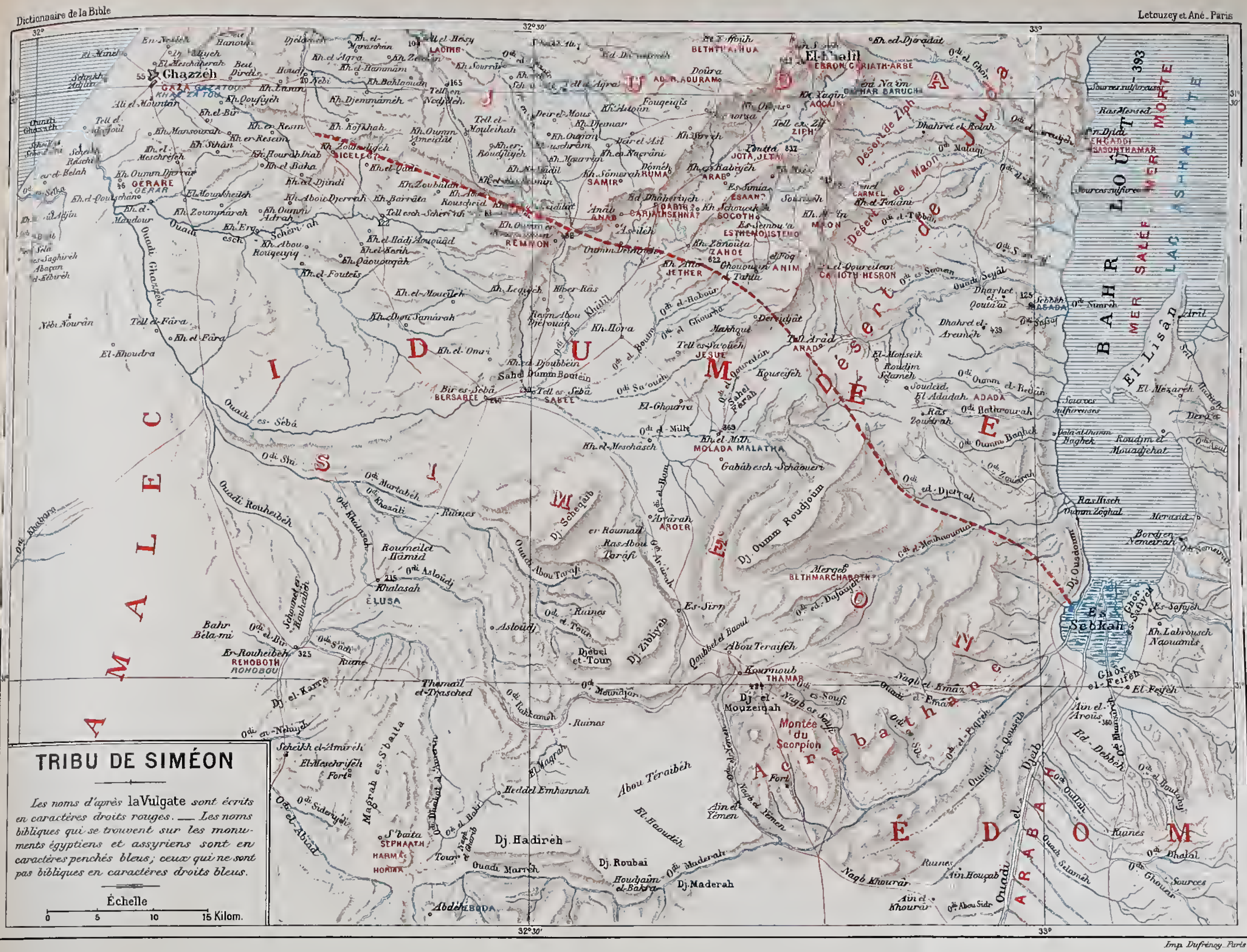
2. SIMÉON, une des douze tribus d'Israël.

I. Géographie. — La tribu de Siméon occupait l'extrême sud de la Palestine ou le *Négéb.* Son territoire avait été détaché de celui de Juda. Jos., XIX, 2. L'Écriture ne décrit pas ses limites; elle donne seulement la liste de ses villes principales.

1. villes principales. — Elles sont énumérées dans Josué, XIX, 1-9, et dans I Par., IV, 28-33. Ces deux listes présentent les mêmes noms, suivent le même ordre, tout en offrant des variantes que nous allons signaler. Les noms se retrouvent pour la plupart dans le catalogue des cités de la tribu de Juda, Jos., XV, 26-32, mais dans un ordre un peu différent. Nous renvoyons, pour les détails, à ce dernier catalogue, t. III, col. 1758-1759, en dehors des articles consacrés à chaque nom dans le Dictionnaire. Les listes de Josué et du premier livre des Paralipomènes partagent les villes de Siméon en deux groupes. Voir la carte, fig. 378.

1er groupe. — 1. Bersabée, aujourd'hui *Bir es-Séba'*, 40 à 45 kil. au sud-ouest d'Hébron. Voir Bersabée, t. I, col. 1629.

2. Sabée (hébreu : *Šéba';* Septante, *Codex Vaticanus :* Σάμαα; *Codex Alexandrinus :* Σάβεε), peut-être la même que *Sama.* Jos., XV, 26. Mais elle manque dans le texte hébreu de I Par., IV, 28, ce qui ferait


TRIBU DE SIMÉON
Les noms d'après la Vulgate sont écrits en caractères droits rouges. __ Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus.
Échelle
0 5 10 15 Kilom.
Ghazzèh
GAZA
El-Khalil
HEBRON CARIATH-ARBE
BAHR LOÛT
MER SALÉE
MER MORTE
LAC ASPHALTITE
El-Lisân
Es-Sebkah
Bir es-Sebâ
BERSABEE
Tell es-Sebâ
SABEE
Khalasah
ELUSA
Er-Rouheibeh
REHOBOTH
ROHOBOU
Kh. Oumm Djerrar
GERARE
GERAR
Tell Arad
ARAD
Kh. el-Milh
MOLADA MALATHA
Arârah
AROER
Montée du Scorpion
Kournoub
THAMAR
S'baita
SEPHAATH
HORMA
Abdèh
EBODA
Dj. Hadireh
Dj. Roubai
Dj. Maderah
Désert de Ziph
Désert de Maon
Désert de Juda
Désert de Sin
Acrabathane
AMALECITES
IDUMÉE
JUDA
ÉDOM
ARABAH
Tell ez-Zif
ZIPH
Kh. Ma'in
MAON
Tell el-Kouweilfeh
SICELEG
El-Khoudra
Ouadi es-Sébâ
Ouadi Ghazzeh
Dj. Oumm Roudjoum
Merzeba
BETHMARCHABOTH
32°
32°30'
33°
31°30'
31°

croire que *Šéba'*, Jos., XIX, 2, n'est qu'une répétition fautive de la dernière partie du nom précédent, *Be'ėr Šéba'*. D'autre part, en la comptant, la somme des villes de ce premier groupe n'est plus de treize, comme l'indique Jos., XIX, 6, mais de quatorze. Cependant les Septante la maintiennent, I Par., IV, 28; *Cod. Vat.* : Σάμα; *Cod. Alex.* : Σάμαα, et elle correspond à *Tell es-Šéba'*, qui se trouve à une lieue environ à l'est de Bersabée. Voir SABÉE, col. 1306.

3. **Molada** (hébreu : *Môlâdâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Κωλαδάμ; *Cod. Alex.* : Μωλαδά, Jos., XIX, 2; *Cod. Vat.* : Μωαλδά; *Cod. Alex.* : Μωλαδά, I Par., IV, 28), généralement placée à *Khirbet el-Milh*, à l'est de Bersabée. Voir MOLADA, t. IV, col. 1222.

4. **Hasersual** (hébreu : *Ḥăṣar Šû'âl;* Septante, *Cod. Vat.* : 'Αρσωλά; *Cod. Alex.* : Σερσουλά), Jos., XIX, 3; **Hasarsuhal** (Septante, *Cod. Vat.* : 'Εσηρσουλάδ; *Cod. Alex.* : Εσερ'σουάλ), I Par., IV, 28. Inconnue. Voir HASERSUAL, t. III, col. 446.

5. **Bala** (hébreu : *Bâlâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Βωλά; *Cod. Alex.* : Βελβώλα, Jos., XIX, 3; *Cod. Vat.* : 'Αβελλά; *Cod. Alex.* : Βαλαά, I Par., IV, 29); **Baala**, Jos., XV, 29. Inconnue. Voir BAALA 3, t. I, col. 1322.

6. **Asem** (hébreu : *'Aṣém*), Jos., XIX, 3; **Asom**, I Par., IV, 29; **Ésem**, Jos., XV, 29. Inconnue. Voir ASEM, t. I, col. 1078.

7. **Éltholad** (hébreu : *'Élṭôlad*), Jos., XV, 30; XIX, 4; **Tholad**, I Par., IV, 29. Inconnue. Voir ELTHOLAD, t. II, col. 1707.

8. **Béthul** (hébreu : *Beṭûl;* Septante, *Cod. Vat.* : Βουλά; *Cod. Alex.* : Βαθούλ), Jos., XIX, 4; **Bathuel** (hébreu : *Beṭû'êl; Cod. Vat.* : Βαθούν; *Cod Alex.* : Βαθούλ), I Par., IV, 30; appelée **Césil**, Jos., XV, 30; mais la forme *Béthul, Bathuel*, est probablement la vraie. Inconnue. Voir BÉTHUL, t. I, col. 1750.

9. **Harma** (hébreu : *Ḥormâh;* Septante : 'Ερμά), Jos., XV, 30; XIX, 4; **Horma**, Septante : 'Ερμά, I Par., IV, 30, identifiée avec *Sebaita*. Voir HORMA 1, t. III, col. 754.

10. **Siceleg** (hébreu : *Ṣiqlag*), généralement identifiée avec *Khirbet Zuhéiliqéh*, à l'est-sud-est de Gaza. Voir SICELEG.

11. **Bethmarchaboth** (hébreu : *Bêṭ-ham-markâbôṭ;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαιθμαχερέβ; *Cod. Alex.* : Βαιθαμμαρχασβώθ, Jos., XIX, 5; *Cod. Vat.* : Βαιθμαρειμώθ; *Cod. Alex.* : Βαιθμαρχαβώθ, I Par., IV, 31). On a cherché à l'identifier avec *Merqeb*, à l'ouest de la pointe méridionale de la mer Morte; ce qui est douteux. La liste parallèle de Josué, XV, 31, donne *Médéména*. Est-ce la même ville? On ne sait. Voir BETHMARCHABOTH, t. I, col. 1696.

12. **Hasersusa** (hébreu : *Ḥaṣar Sûsâh;* Septante, *Cod. Vat.* : Σαρσουσείν; *Cod. Alex.* : 'Ασερσουσίμ), Jos., XIX, 5; **Hasarsusim** (hébreu : *Ḥăṣar Sûsîm; Cod. Vat.* : 'Ημισυσεσορὰμ; *Cod. Alex.* : 'Ημισυσεωσίμ), I Par., IV, 31. On a proposé *Susin* ou *Beiṭ Sûsîn*, sur la route des caravanes de Gaza en Égypte. Possible. La liste parallèle de Josué, XV, 31, porte *Sensenna;* on se demande si c'est la même ville. Voir HASERSUSA, t. III, col. 447.

13. **Bethlebaoth** (hébreu : *Bêṭ lebâ'ôṭ;* Septante, *Cod. Vat.* : Βαθαρώθ; *Cod. Alex.* : Βαιθαλβάθ), Jos., XIX, 6; **Bethberai** (hébreu *Bêṭ bir'i;* Septante, *Cod. Vat.* : οἶκος Βραουμσεωρείμ; *Cod. Alex.* : Βαρουμσεωρείμ, union fautive de *Bir'i* et du mot suivant, *Ša'ărâim*), I Par., IV, 31; **Lebaoth**, Jos., XV, 32. Inconnue. Voir BETHLEBAOTH, t. I, col. 1688.

14. **Sarohen** (hébreu : *Šârûḥén;* Septante : omis), Jos., XIX, 6; **Saarim** (hébreu : *Ša'ărâim;* Septante : compris dans la dernière partie du mot Βαρουμσεωρείμ), I Par., IV, 31. Elle est appelée **Sélim** Jos., XV, 32, et mentionnée dans les inscriptions hiéroglyphiques sous la forme *Saraḥan*. N'a pas été identifiée. Voir SAARIM, col. 1284.

2e *groupe*. — 1. **Ain** (hébreu : *'Aîn;* Septante : *Cod. Vat.* : Ερεμμών, par union avec le mot suivant, ce qui suppose la lecture *'Ên-Rimmôn; Cod. Alex.* : 'Αίν), Jos., XIX, 7; *Aen* (hébreu : *'Aîn;* Septante : "Ην), I Par., IV, 32. Il est probable qu'il faut l'unir au nom suivant. Voir AÏN 2, t. I, col. 315.

2. **Remmon** (hébreu : *Rimmôn ;* Septante, *Cod. Vat.* : 'Ερεμμών; *Cod. Alex.* : Ρεμμώθ, Jos., XIX, 7; 'Ρεμνών, Ρεμμών, I Par., IV, 32), identifiée avec *Khirbet Umm er-Rummâmin*, au nord de Bersabée. Voir REMMON 3, col. 1838.

3. **Athar** (hébreu : *'Éṭér;* Septante, *Cod. Vat.* : 'Ιεθέρ; *Cod. Alex.* : Βέθερ), Jos., XIX, 7; **Thochen** (hébreu : *Tôkén; Cod. Vat.* : Θόκκα; *Cod. Alex.* : Θοχχάν), I Par., IV, 32. Il est probable que ce n'est pas la même ville qu'*Ether* de Juda, Jos., XV, 42. Il faudrait la chercher dans les environs de la précédente. Voir ÉTHER, t. II, col. 2006.

4. **Asan** (hébreu : *'Ašân;* Septante, *Cod. Vat.* : 'Ασάν; *Cod. Alex.* : 'Ασάμ, Jos., XIX, 7; *Cod. Vat.* : Αἰσάρ; *Cod. Alex.* : Αἰσάν, I Par., IV, 32). Inconnue. Voir ASAN, t. I, col. 1055.

5. **Étam** (hébreu : *'Êṭâm;* Septante : Αἰτάν), mise en tête de ce dernier groupe dans la liste de I Par., IV, 32. Inconnue. Voir ÉTAM 2, t. II, col. 1995.

On remarquera que le premier groupe renferme quatorze villes, Jos., XIX, 1-6, bien que la somme indiquée, ℣. 6, n'en porte que treize, chiffre de I Par., IV, 28-31. Il faudrait donc retrancher *Sabée*, qui ne se trouve pas dans la seconde liste, et qui pourrait être une répétition fautive de la dernière partie du mot *Bersabée*. D'autre part, les Septante gardent ce nom et omettent *Sarohen*, qui se trouve I Par., IV, 31, sous la forme *Saarim*. Il est donc difficile de savoir s'il faut retrancher d'un côté ou ajouter de l'autre. Il peut aussi y avoir erreur de chiffre, comme dans plusieurs endroits de l'Écriture. La même difficulté se présente pour le second groupe. Josué, XIX, 7, ne cite que quatre villes, alors que le premier livre des Paralipomènes, IV, 32, en mentionne cinq. Si même *Aïn* et *Remmon* ne forment qu'une seule cité, nous en aurons trois d'un côté et quatre de l'autre. Il est probable dans ce cas que le chiffre doit se ramener à quatre. Les Septante, du reste, portent, Jos., XIX, 7 : 'Ερεμμὼν καὶ Θαλχὰ καὶ 'Ιέθερ καὶ 'Ασάν, qui correspondraient, I Par., IV, 32, à 'Ρεμμὼν ("Ην 'Ρεμμών) καὶ Θόκκα καὶ Αἰτὰν καὶ Αἰσάρ.

II. LIMITES ET DESCRIPTION. — La Bible ne trace pas les limites de la tribu de Siméon comme elle l'a fait pour Juda, Benjamin et plusieurs autres. C'est probablement parce que le territoire de cette tribu fut découpé dans celui de Juda, dont les frontières sont décrites avec une rigoureuse exactitude. Jos., XV, 1-12. Voir JUDA 6, col. 1766. La partie détachée fut celle du midi ou du *Négéb*. Les villes mentionnées Jos., XIX, 1-9, et I Par., IV, 28-33, appartiennent principalement au troisième et au quatrième groupe de cette contrée. La limite méridionale était sans doute celle de Juda. Le texte sacré, après avoir énuméré les cités du second groupe, ajoute bien : « ainsi que tous les villages aux environs de ces villes, jusqu'à *Baalath-Béer*, qui est la Ramath du midi, » Jos., XIX, 8; « jusqu'à *Baal* ». I Par., IV, 33. Mais il ne s'agit peut-être que d'une limite particulière, et puis Baalath-Béer nous est inconnue. Voir BAALATH-BÉER-RAMATH, t. I, col. 1324. Quelle était la frontière nord? Il est impossible de la bien établir. Dans la liste des villes, dont la plupart ne sont pas identifiées, nous n'avons comme points de repère que *Bersabée, Molada*, et, plus haut, *Siceleg* et *Remmon*. La ligne, de ce côté, devait être assez mal délimitée : les Siméonites pouvaient posséder sur le territoire de Juda des villes éparses qui, suivant les circonstances, revinrent à Juda. Tel fut le cas de

Siceleg, dont la situation était importante, et qui des mains d'Achis, roi de Geth, passa à celles de David. I Reg., XXVII, 6.

Le territoire de Siméon, moins connu que celui des autres tribus, comprenait l'extrême sud de la Palestine, le *Négéb* ou « pays desséché ». C'est le prolongement de l'arête montagneuse qui traverse la Palestine, mais la ligne de faîte est brisée; il n'y a plus que des sommets épars, beaucoup moins élevés que ceux de Juda, des plateaux séparés par des vallées parfois assez larges. Tels sont le *djébel Umm Rudjûm*, le *djébel Scheqâ'ib*, le *djébel et-Tûr*, le *dj. Zibliyéh*, le *dj. Hadiréh*, le *dj. Muzeiqah*, le *dj. Maderah*. Cet enchevêtrement de hauteurs forme deux versants, l'un de la Méditerranée, l'autre de la mer Morte. Le premier est caractérisé par un réseau très long et très compliqué de torrents, qui coupent le terrain dans tous les sens. Les uns descendent des dernières pentes des montagnes de Juda, comme les ouadis *esch-Schérî'ah, el-Khâlil, el Butm, Sau'eh, el-Milh*. Les autres partent des sommets ou plateaux que nous venons de signaler, les contournent et se ramifient pour former des rivières qui s'unissent à leur tour. Citons les ouadis *Ar'ârah, es-Séba', es-Sani, Ruheibéh, el-Abiad* etc. Tous se déversent dans la mer par deux canaux principaux, l'*ouadi Ghazzéh*, et l'*ouadi el-Arisch* ou « Torrent d'Égypte». Le second versant envoie ses eaux à la mer Morte, principalement par l'*ouadi Muhauwat* et l'*ouadi Fiqréh*. La fertilité du pays ne gagne rien à cette multitude de torrents, qui sont à sec la plus grande partie de l'année. S'il y a des coins verdoyants, quelques cultures, l'ensemble de la contrée a l'aspect désertique. C'est la région des nomades, et il en fut ainsi dès les temps anciens, à en juger d'après les noms de plusieurs localités, dans lesquels le mot *Ḥâṣâr, Ḥâṣêr,* rappelle le campement des tribus pastorales. Voir HASÉROTH, t. III, col. 445. D'autres noms rappellent le désert, comme *Hasersual*, « le douar du chacal »; *Bethlebaoth*, « la maison des lionnes ». Le pays était traversé par quelques routes, que suivaient les caravanes pour venir du golfe d'Akaba, du Sinaï, à Hébron et à Gaza. La route de l'Égypte le longeait dans sa partie occidentale. Des noms comme *Bethmarchaboth*, « la maison des chars »; *Hasersusa, Hasersusim*, « le village des chevaux », semblent indiquer certains relais ou certains entrepôts de matériel de guerre. Voir NÉGÉB, t. IV, col. 1557.

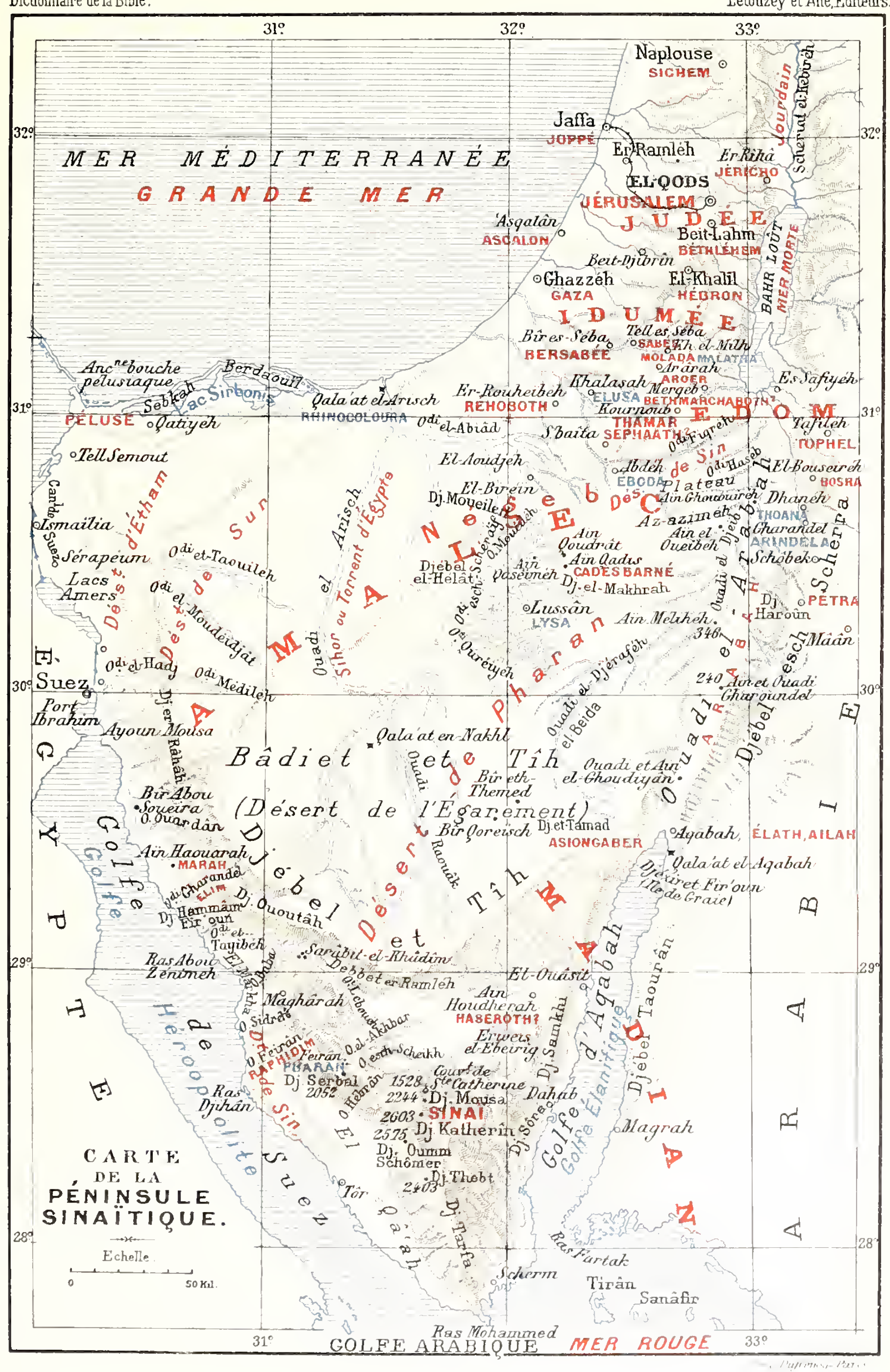
II. HISTOIRE. — Placé à l'extrémité de la Palestine, Siméon n'a dans l'histoire qu'un rôle très effacé. Au premier recensement, la tribu comptait 59300 hommes en état de porter les armes. Num., I, 22-23. Elle occupait ainsi le troisième rang, venant après Juda et Dan. Elle se trouvait, dans les campements et la marche au désert, au midi du tabernacle, avec Ruben et Gad. Num., II, 12. Elle avait pour chef Salamiel, fils de Surisaddaï, Num., I, 6; II, 12, et ce fut par ses mains qu'elle fit l'offrande de ses dons, à la dédicace du tabernacle et de l'autel. Num., VII, 36. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, elle eut pour représentant Saphat, fils d'Huri. Num., XIII, 6. Ce fut le chef d'une de ses familles, Zambri, qui fut tué par Phinées avec la femme Madianite. Num., XXV, 14. Au second dénombrement, dans les plaines de Moab, elle ne comptait plus que 22200 hommes, avec l'énorme décroissance de 37100, due sans doute à ce que beaucoup de Siméonites avaient péri pour avoir pris part, comme Zambri, au culte de Béelphégor. Num., XXVI, 14. Celui de ses princes qui devait travailler au partage de la Terre Promise fut Samuel, fils d'Ammiud. Num., XXXIV, 20. Elle fut désignée, avec Lévi, Juda, Issachar, Joseph et Benjamin, « pour bénir le peuple, sur le mont Garizim, après le passage du Jourdain. » Deut., XXVII, 12. Elle prêta son secours à Juda pour attaquer les Chananéens. Jud., I, 3, 17. Lorsque David se rendit à Hébron pour recevoir la royauté, Siméon lui donna 7100 hommes. I Par., XII, 25. — L'Écriture mentionne une double migration de la tribu. Plusieurs chefs, dont les noms sont signalés I Par., IV, 34-37, jouèrent un rôle important dans la première, qui eut lieu sous le règne d'Ézéchias, roi de Juda. L'expédition fut dirigée du côté de Gador (plusieurs lisent *Gerâr*, Gérare, avec les Septante), où se trouvaient de beaux pâturages. Voir GADOR, t. III, col. 34. Elle s'empara aussi du territoire des *Me'ûnîm*, dans les montagnes de l'Idumée. Voir MAONITES, t. IV, col. 704. La seconde migration transporta les Siméonites dans la montagne de Séir. I Par., IV, 39-43. La tribu, comme les autres séparées de Juda, était tombée dans l'idolâtrie, mais plusieurs de ses membres s'enfuirent pour rester fidèles au vrai Dieu, et nous les voyons s'unir à Asa pour immoler des victimes au Seigneur à Jérusalem. II Par., XV, 8-11. Josias vint y poursuivre le culte des faux dieux. II Par., XXXIV, 6. — Dans le nouveau partage de la Terre Sainte, d'après Ézéchiel, Siméon occupa le territoire du midi entre Benjamin et Issachar. Ezech., XLVIII, 24, 25. Dans sa reconstitution idéale de la cité sainte, le même prophète, XLVIII, 33, met au sud « la porte de Siméon », avec celles d'Issachar et de Zabulon. — Judith était de la tribu de Siméon. Judith, VIII, 1; IX, 2. Pour sa généalogie, voir JUDITH, t. III, col. 1823.

III. CARACTÈRE. — Le rôle effacé de Siméon dans l'histoire ne permet guère de découvrir et de tracer son caractère. De plus, la Bénédiction de Jacob, Gen., XLIX, qui, pour les autres tribus, nous donne des notes si caractéristiques, ne comprend pour celle-ci que des reproches amers et un châtiment. Elle confond dans une même réprobation et une même peine Siméon et Lévi, à cause de leur fourberie et de leur cruauté à l'égard des Sichémites. Gen., XLIX, 5-7; cf. Gen., XXXIV, 25-31. Pour la traduction du passage d'après l'hébreu, voir LÉVI (TRIBU DE), t. IV, col. 201. La punition est celle-ci :

> Je les diviserai dans Jacob,
> Et je les disperserai dans Israël.

Siméon ne fut pas, comme Lévi, absolument privé de territoire et dispersé en Israël, mais il n'eut qu'une part dans l'héritage de Juda, et cette part fut la moins bonne de toute la terre de Chanaan. Relégué à la limite du désert, il ne trouvait point ce sol fertile où coulaient le lait et le miel, que s'étaient partagé ses frères. Dans cette situation, il n'eut point non plus à se mêler aux combats et aux événements qui illustrèrent d'autres tribus. Il est passé sous silence dans les Bénédictions de Moïse. Deut., XXXIII. Pour quelles raisons? On ne sait. Voir différentes conjectures dans F. de Hummelauer, *Comment. in Deut.*, Paris, 1901, p. 535. Le manuscrit alexandrin et quelques autres portent bien, Deut., XXXIII, 6b : Καὶ Συμεὼν ἔστω πολὺς ἐν ἀριθμῷ, « et que Siméon soit grand par le nombre ». Mais ces paroles se rapportent à Ruben dans le texte original; il y a là une correction que rien ne justifie. On a cherché une solution en modifiant et transposant certains versets du chapitre; mais ces sortes d'hypothèses n'ont d'autre résultat que de faire violence au texte. Si nous pouvions juger le caractère de la tribu d'après celui du patriarche, son père, et d'après les quelques points de l'histoire, nous dirions qu'il fut violent, qu'il se distingua par une énergie plutôt brutale. Siméon veut venger l'honneur de sa sœur, mais il prend pour armes la ruse et la cruauté. Les incidents du désert montrent ses fils entraînés par des penchants grossiers. Cependant cette énergie s'unit à la force de Juda pour la conquête de Chanaan; elle cherche une expansion dans les expéditions armées qui procureront aux émigrants de nouveaux territoires. Enfin elle s'ennoblit dans le courage de Judith.

A. LEGENDRE.



CARTE DE LA PÉNINSULE SINAÏTIQUE.
Echelle
0
50 Kil.
31°
32°
33°
29°
28°
MER MÉDITERRANÉE
GRANDE MER
Naplouse
SICHEM
Jaffa
JOPPÉ
Er-Ramleh
Er Rihâ
JÉRICHO
EL-QODS
JÉRUSALEM
JUDÉE
Beit-Lahm
BETHLÉHEM
'Asqalân
ASCALON
Beit-Djibrîn
Ghazzéh
GAZA
El-Khalil
HÉBRON
BAHR LOÛT
MER MORTE
Jourdain
IDUMÉE
Bîr es-Séba
BERSABÉE
Tell es-Séba
Kh. el-Milh
MOLADA
MALATHA
Ar'arah
AROER
Anc.ne bouche pélusiaque
Sebkah
Lac Sirbonis
Berdaouil
Qala'at el-Arisch
RHINOCOLOURA
Er-Rouheibeh
REHOBOTH
Khalasah
ELUSA
Es Safiyeh
PÉLUSE
Qatiyeh
Od. el-Abiâd
S'baïta
SEPHAATH
Tafileh
TOPHEL
Tell Semout
El-Aoudjeh
Abdéh
EBODA
El-Bouseireh
BOSRA
Canal de Suez
Ismaïlia
Sérapeum
Lacs Amers
El-Birein
Dj. Moueileh
Dhaneh
THOANA
Gharandel
ARINDELA
Schôbek
Désert d'Étham
Désert de Sur
Od. et-Taouileh
Ouadi el Arisch
Sihor ou Torrent d'Égypte
Aïn Qoudrât
Aïn Qadis
CADES BARNÉ
Dj.-el-Makhrah
Aïn Qaseimeh
Djébel el-Helâl
Dj. Haroûn
PETRA
Lussân
LYSA
Aïn Melâheh
Ma'ân
Désert de Pharan
Ouadi el Arabah
Od. el-Hadj
Od. el-Médileh
Suez
Port Ibrahim
Ayoun Mousa
Djebel Râhâh
Qala'at en-Nakhl
Bâdiet et Tîh
(Désert de l'Égarement)
Bîr eth-Themed
Bîr Qoreisch
Dj. et-Tamad
ASIONGABER
'Aqabah
ÉLATH, AILAH
Qala'at el 'Aqabah
Djeziret Fir'oun (Ile de Graie)
Bîr Abou Soueira
Aïn Haouarah
MARAH
ELIM
Dj. Hammâm Fir'oun
Djébel et Tîh
Désert de Sin
Ras Abou Zenimeh
Sarâbît-el-Khâdim
Debbet er Ramleh
El-Ouâsit
Maghârah
Aïn Houdherah
HASEROTH?
Erweis el-Ebeirig
RAPHIDIM
PHARAN
Dj. Serbal
2052
1528
2244
Dj. Mousa
2603
SINAI
Dj. Katherin
2575
Dj. Oumm Schômer
2403
Dj. Thebt
Dahab
Golfe d'Aqabah
Golfe Élanitique
Magrah
MADIAN
Golfe de Suez
Golfe Héroopolite
Ras Djihân
Tôr
Dj. Tarfa
Ras Fartak
Tirân
Sanâfir
Scherm
Ras Mohammed
GOLFE ARABIQUE
MER ROUGE
ÉGYPTE
ARABIE

3. SIMÉON, Israélite, « des fils de Hérem, » qui avait épousé une femme étrangère et qui la répudia, du temps d'Esdras. I Esd., x, 31.

4. SIMÉON, un des ancêtres de Mathathias et des Machabées, de la famille sacerdotale de Joarib. I Mach., II, 1.

5. SIMÉON, fils de Juda et père de Lévi, un des ancêtres de Notre-Seigneur, dans la généalogie de saint Luc, III, 30.

6. SIMÉON, vieillard plein de piété à qui le Saint-Esprit avait révélé qu'il ne mourrait point avant d'avoir vu le Messie promis à Israël. Il reçut Jésus dans ses bras, quand Marie le présenta au Temple de Jérusalem et il prononça alors le cantique prophétique que nous a conservé saint Luc, II, 25-35. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1443, 2°. L'Évangile apocryphe de Nicodème le qualifie de grand-prêtre. L'histoire de la descente de Jésus-Christ aux enfers après son crucifiement est mise dans la bouche de Charinus et de Lenthius, fils de Siméon, qui la racontent à Anne, à Caïphe, à Nicodème, à Joseph d'Arimathie et à Gamaliel. Gamaliel était fils de Rabban Siméon, dont la grand'mère était de la famille de David. Siméon succéda à Hillel comme président du Sanhédrin, vers l'an 13 de notre ère. On veut expliquer ainsi la bienveillance de Gamaliel pour les Apôtres, Act., v, 38, mais ce ne sont que de pures conjectures.

SIMÉONITES (hébreu : *haš-Šime'ônî;* Septante : τῷ Συμεών; Vulgate : *Simeonitæ*), descendants de Siméon, fils de Jacob. I Par., XXVII, 16.

SIMERON (hébreu : *Šimrôn;* Septante : Σεμερών), fils d'Issachar. I Par., VII, 1. Il est appelé par la Vulgate Semron dans Gen., XLVI, 13, et Semran dans Num., XXVI, 24. Voir SEMRAN, col. 1599.

SIMMAA, nom de deux Israélites dans la Vulgate.

1. SIMMAA (hébreu : *Šammâh;* Septante : Σαμαά), orthographe dans la Vulgate, I Par., II, 13, du nom d'un frère de David, dont le nom est écrit ailleurs Samaa, Samma, Semmaa. Voir SAMMA 2, col. 1430.

2. SIMMAA (hébreu : *Šime'a';* Septante : Σαμαά), nom d'un fils de David et de Bethsabée. I Par., III, 5. Il est appelé ailleurs dans la Vulgate Samua. Voir SAMUA 1, col. 1435.

SIMON (grec : Σίμων), nom de quatorze Israélites postérieurs à la captivité de Babylone, excepté le premier. Simon peut être une contraction de l'hébreu Siméon ou bien un emprunt fait aux Grecs chez qui il était usité.

1. SIMON (hébreu *Šimôn;* Septante : Σημών), de la tribu de Juda, père d'Amnon, de Rinna, de *Bén-ḥânân* (voir HANAN 1, t. III, col. 412) et de Thilon. I Par., IV, 20.

2. SIMON (hébreu : *Šim'ôn*), fils d'Onias (hébreu : *Yôḥânan*), grand-prêtre. Eccli., L, 1. Il y a eu deux grands-prêtres appelés Simon et qui ont eu tous les deux pour père un Onias. Voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 306. On n'est pas d'accord sur le point de savoir si c'est du premier ou du second que parle Ben Sirach. L'éloge de ce pontife termine, L, 1-23, dans un long développement, les louanges données aux grands hommes de l'Ancien Testament, XLIV-L; il a été le contemporain de l'auteur et cette circonstance sert à déterminer l'époque de la composition de l'Ecclésiastique. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, II, 24, voit dans ce grand-prêtre Simon Ier qu'il identifie avec Simon le Juste. Cette opinion rencontre de nombreuses oppositions. Voir ECCLÉSIASTIQUE, t. II, col. 1546. Cf. H. Lesêtre, *L'Ecclésiastique*, 1880, p. 3-10. Quoi qu'il en soit Ben Sirach écrivit peu après la mort du Simon qu'il loue. Ce grand-prêtre fit des réparations considérables au Temple et embellit Jérusalem. Eccli., L, 1-5. Il rendit de grands services au peuple, ℣. 4. Josèphe. *Ant. jud.*, XII, I, 1. Ceux qui entendent ce passage de Simon II, au lieu de Simon Ier, y voient une allusion à ce qui est raconté dans le troisième livre apocryphe des Machabées, II, 2-20, où il est raconté que Ptolémée IV Philopator, ayant vaincu, en 217 avant J.-C., Antiochus le Grand à Raphia, envahit la Palestine, fit offrir un sacrifice dans le temple de Jérusalem et voulut pénétrer dans le Saint des saints. Simon fit une prière solennelle pour que ce sacrilège ne fût point commis. Le roi tenta néanmoins d'exécuter son projet, mais à peine entré dans l'enceinte sacrée, il fallut l'emporter à demi mort. Irrité de son échec, Ptolémée résolut de s'en venger à Alexandrie contre les Juifs qui habitaient cette ville, III Mach., VI, 18, mais ils furent miraculeusement sauvés. Voir t. III, col. 498-499. Le fond du récit paraît vrai; Josèphe en fait aussi mention, seulement il le place sous Ptolémée VII Physcon, au lieu de Ptolémée IV Philopator. Ce serait à l'occasion de ces événements que le grand-prêtre Simon aurait offert le sacrifice solennel dont Ben Sirach avait été témoin et qu'il décrit Eccli., L, 6-23.

3. SIMON MACHABÉE, surnommé Thasi, I Mach., II, 2, le second des cinq fils de Mathathias, se montra digne de ses frères par sa vaillance et se distingua par la sagesse de ses conseils, qui avait déjà frappé son père. I Mach., II, 65. Judas lui confia une campagne contre la Galilée où il triompha avec trois mille hommes des ennemis des Juifs qu'il poursuivit jusqu'aux portes de Ptolémaïde, après leur avoir livré avec succès divers combats, où il tua environ trois mille d'entre eux et fit un butin considérable, ramenant avec lui en Judée les Juifs qui étaient en Galilée et à Arbates. Voir ARBATES, t. I, col. 883. I Mach., v, 17, 20-23, 55. Quand son frère Judas eut succombé sur le champ de bataille, en combattant contre Bacchide, Simon emporta le corps du héros avec son frère Jonathas et l'ensevelit à Modin, IX, 19. Jonathas ayant succédé à Judas, Simon s'enfuit avec lui au désert de Thécué pour échapper à Bacchide, ℣. 33. Les fils de Jambri ayant massacré leur frère Jean, Jonathas et Simon, pour le venger, allèrent les attaquer pendant des fêtes nuptiales, mais quand ils revenaient, après les avoir battus, Bacchide les attendait à l'est du Jourdain, et ils eurent grand'peine à lui échapper en traversant le fleuve à la nage, ℣. 34-48. Plus tard, Simon suivit son frère à Bethbessen et défendit vaillamment cette place contre Bacchide, ℣. 62-68, qui, impuissant à vaincre les Juifs, fit la paix avec Jonathas, ℣. 70-73. Pendant les années qui suivirent, deux rois rivaux, Démétrius Ier et Alexandre Balas, se disputèrent le royaume de Syrie et cherchèrent l'un et l'autre à gagner Jonathas à leur parti. Celui-ci se prononça pour Alexandre qui lui avait fait des offres plus avantageuses. Le fils et successeur de Démétrius Ier, Démétrius II Nicator, étant monté sur le trône, envoya son général Apollonius contre les Juifs. Jonathas le battit avec l'aide de Simon son frère, x, 74, 82. Antiochus VI Dionysos, ayant été opposé, encore enfant, à Démétrius par Tryphon, en 145 avant J.-C., donna à Simon le gouvernement du pays qui s'étend de Tyr jusqu'aux frontières d'Égypte, XI, 59. Quelque temps après, Simon assiégea et prit Bethsur, ℣. 64-66. Voir BETHSUR, t. I, col. 1748. Plus tard, il se porta jusqu'à Asca-

lon et occupa Joppé, XII, 33. Il bâtit aussi Adiada et la fortifia, dans la Séphéla, ℣. 38. Voir ADIADA, t. I, col. 216.

Sur ces entrefaites, Jonathas devint prisonnier par trahison de Tryphon. Voir JONATHAS, t. III, col. 1623. Cet événement remplit les Juifs de terreur. Simon releva leur courage. Ils le proclamèrent leur chef. Aussitôt, il acheva de relever les murs de Jérusalem et de la fortifier. Tryphon partit de Ptolémaïde avec son armée pour l'attaquer. Il avait emmené Jonathas prisonnier á sa suite, et prétendant qu'il s'était emparé de sa personne á cause de l'argent dont il lui était redevable, il demanda á Simon pour le délivrer de payer cette dette et de lui envoyer les deux fils de son prisonnier comme otages. Simon ne crut pas à sa bonne foi, mais il fit ce qu'il lui demandait, afin qu'on ne pût point l'accuser de la mort de son frére. Tryphon ne tint pas parole. Ayant conduit son armée sur la route d'Ador ou Adaram (voir ADARAM, t. I, col. 245), les Syriens, qui tenaient garnison dans la citadelle de Jérusalem, lui envoyérent demander de leur porter secours et de les ravitailler en passant par le désert (de Thécué). Il partit, mais la neige arrêta sa marche et il alla en Galaad, d'aprés le texte grec, en contournant la mer Morte par l'est. A Bascama, il mit á mort Jonathas et ses fils (voir BASCAMA, t. I, col. 1490), et il retourna en Syrie, XIII, 1-24. Simon fit recueillir les ossements de Jonathas et il éleva à Modin un magnifique tombeau à toute la famille des Machabées, XIII, 25-30. Tryphon ayant fait périr le jeune roi Antiochus pour s'emparer de sa couronne, Simon, aprés avoir remis toutes les places de la Judée en état de défense, envoya des ambassadeurs à Démétrius II pour lui faire acte de soumission. Démétrius II reconnut l'indépendance des Juifs. Simon porta le titre de grand-prêtre et d'ethnarque (142 avant J.-C.), ℣. 31-32. Bientôt aprés, il s'empara de Gazara ou Gazer (voir GAZER, t. III, col. 131), ℣. 43-48, où il faut lire Gazara au lieu de Gaza; cf. XIV, 7, 34; XV, 28, 35. Il força ensuite la garnison syrienne de la citadelle de Jérusalem á se rendre en la tenant étroitement assiégée, ℣. 49-52. Il s'établit sur la montagne du temple qu'il fortifia et il nomma son fils Jean (Hyrcan) général de ses troupes avec résidence à Gazer, ℣. 53-54. Désormais la Judée fut en paix pendant quelque temps et elle jouit sous le gouvernement de Simon d'une grande prospérité, XIV, 4-15. Il renouvela alors l'alliance avec les Romains et les Spartiates, ℣. 16-24[a].

Le peuple juif (le latin porte á tort « romain », qui n'est point dans le texte grec ni dans la version syriaque) exprima alors sa gratitude à Simon en érigeant en son honneur une inscription gravée sur une tablette de bronze, qui rappelait ce qu'il avait fait avec ses rères pour l'indépendance de la nation et qu i fu placée sur une stèle dans le péribole du Temple, avec une copie dans le trésor, XIV, 24[b]-49.

Antiochus VII Sidètes (voir t. I, col. 704), lorsque son frére Démétrius II Nicator eut été fait prisonnier par les Parthes, I Mach., XIV, 3, pour s'assurer des alliés afin de monter sur le trône écrivit á Simon une lettre dans laquelle il confirmait les priviléges qui lui avaient été déjà accordés et lui concédait le droit de battre monnaie, XV, 1-9. Simon lui envoya à Dor deux mille hommes et des présents. Antiochus qui triomphait de Démétrius II refusa de les recevoir et lui expédia Athénobius (voir t. I, col. 1220) pour lui réclamer Joppé, Gazara et la citadelle de Jérusalem ou bien mille talents d'argent. Simon offrit cent talents d'argent. Athénobius ne lui répondit même pas, ℣. 25-36. Aprés qu'il eut raconté l'échec de sa mission à Antiochus, celui-ci envoya contre Juda son général Cendébée. Voir t. II, col. 406. Simon, trop vieux pour se mettre à la tête de l'armée israélite, en confia le commandement á ses deux fils aînés, Judas et Jean, qui remportérent sur les Syriens une éclatante victoire, XV, 38-XVI, 10 (138 avant J.-C.). En 135, au mois de sabath (janvier-février), le dernier des fréres de Judas Machabée succomba assassiné avec deux de ses fils, á Jéricho, par son gendre Ptolémée, fils d'Abobus, dans la forteresse de Doch, XVI, 21-17. Tous les glorieux fils de Mathathias moururent ainsi de mort violente, payant de leur sang l'indépendance de leur patrie.

4. SIMON, intendant du Temple, sous le grand-prêtre Onias III (t. IV, col. 1816). Il était, d'aprés II Mach., III, 4, de la tribu de Benjamin, et, si la leçon n'est pas fautive, il ne pouvait être chargé que des affaires du dehors relatives au Temple, puisqu'il n'appartenait pas á la tribu de Lévi. Son frère Ménélas (t. IV, col. 964) parvint plus tard á acheter le souverain pontificat. C'est ce qui a fait supposer à divers critiques que c'était par erreur que Simon était appelé benjamite, Ménélas devant être de la tribu de Lévi pour aspirer au suprême sacerdoce. On a proposé de lire *Minyâmîn* (Vulgate : *Miamin*), nom d'un chef de famille sacerdotale, II Esd., XII, 17, au lieu de Benjamin, par le changement de *b* en *m*, mais il est difficile dans ce cas d'expliquer le mot φυλή qu'emploie II Mach., III, 4. Si Simon était de la tribu de Lévi, on comprendrait plus facilement qu'il exerçât une fonction dans le Temple. Quoi qu'il en soit, cette fonction consistait sans doute à fournir des victimes pour les sacrifices au nom du roi Séleucus IV Philopator qui avait pris cette dépense á sa charge. II Mach., III, 3. La Vulgate traduit ℣, 4, que Simon « entreprenait quelque chose d'inique dans la cité, » et c'est ce que porte le grec du manuscrit *Vaticanus*. Mais l'*Alexandrinus* porte une leçon qui paraît bien préférable : « Simon était en désaccord avec le grand-prêtre relativement au règlement du marché; » au lieu de παρονομίας, « chose inique, désordre », il lit ἀγορανομίας, « règlement du marché », différend qui se comprend sans peine, dés lors que Simon était chargé de procurer les victimes qui devaient être offertes en sacrifice.

Ce qui est certain, c'est qu'une querelle surgit entre Onias et Simon, probablement á cause de ces achats, et qu'elle s'envenima de telle sorte que Simon cédant à un mouvement de vengeance, dénonça á Appollonius, gouverneur de Cœlésyrie et de Phénicie, et, par lui, au roi de Syrie, les trésors qui étaient accumulés, disait-il, dans le Temple de Jérusalem. Séleucus envoya Héliodore pour s'en emparer, mais il fut miraculeusement empêché d'exécuter sa mission. Voir HÉLIODORE, t. III, col. 570. II Mach., III, 5-40. — Cet événement n'était pas propre à ramener la bonne entente entre Onias et Simon. Celui-ci disait du mal du grand-prêtre, qui, pour arrêter ses calomnies, alla s'en plaindre auprès du roi Séleucus IV. Le texte sacré ne nous fait pas connaître le résultat de sa démarche et ne nous apprend plus rien sur Simon, IV, 1-6, mais il ne dut pas être difficile à Onias de démasquer son ennemi.

5. SIMON, nom du prince des Apôtres, auquel Notre-Seigneur donna le surnom de Céphas ou Pierre, ce qui fait qu'il est appelé aussi, en réunissant les deux noms, Simon Pierre. Matth., IV, 18; X, 2; XVI, 16, etc.; Marc., III, 13; Luc., VI, 14; Joa., I, 42, etc.; Act., X, 5, 18, 32; XI, 13; II Petr., I, 1. Voir PIERRE, col. 366; CÉPHAS, t. III, col. 429.

6. SIMON LE CHANANÉEN ou **CANANÉEN** (ὁ Καναναίτης), ainsi appelé, Matth., X, 4, et Marc., III, 18, pour le distinguer des autres Simon ses contemporains, un des douze Apôtres. Saint Luc, VI, 15; Act., I, 13, lui donne le surnom de Ζηλωτής, qui est la traduction grecque de l'araméen קַנְאָן, et a le même sens; il doit indiquer que Simon faisait partie de ces Juifs à qui le zéle pour la Loi et toutes les pratiques du culte mosaïque

avaient fait donner ce titre. Voir Chananéen, t. 2, ii, col. 540. C'est de tous les Apôtres celui dont l'histoire est la moins connue. Le Nouveau Testament se borne à le nommer. Pusieurs le confondent avec le cousin de Notre-Seigneur de ce nom. Voir Simon 7. Les traditions conservées par le Bréviaire romain (au 28 octobre) lui font prêcher la foi en Égypte, puis, avec l'apôtre saint Jude, en Mésopotamie où ils souffrirent tous deux le martyre. Les Bollandistes, *Acta sanctorum*, 29 octobre, t. xii, 1867, p. 424, admettent la prédication de saint Simon en Perse, et aussi en Égypte; ils regardent comme fabuleuse la prédication de cet Apôtre dans d'autres parties de l'Afrique et dans la Grande-Bretagne.

7. SIMON, frère (dans le sens sémitique de cousin) de Notre-Seigneur. Il est compté parmi les frères de Jésus Matth., xiii, 55; Marc., vi, 3. Rien de certain sur son histoire : les uns l'identifient avec Simon le Cananéen, un des douze Apôtres; les autres avec le Siméon qui devint évêque de Jérusalem après le martyre de l'apôtre Jacques le Mineur, l'an 62 (t. iii, col. 1084), Eusèbe, *H. E.*, iii, 11, t, xx, col. 245, et qui souffrit le martyre sous Trajan, en l'an 107 environ. Eusèbe, *H. E.*, iii, 32, t. xx, col. 281. Contre cette seconde identification, on objecte que, d'après Eusèbe, le Simon qui fut évêque de Jérusalem était fils de Cléophas et non le frère de Jacques et de Jude.

8. SIMON le lépreux, qui avait peut-être été guéri de sa lèpre par Notre-Seigneur. Il était de Béthanie et peut-être parent ou ami de Lazare. Quelques-uns ont supposé qu'il était son frère, d'autres qu'il était le mari de Marie, sœur de Lazare, ce qui ne s'accorde point avec ce que l'on sait d'elle. D'après une tradition apocryphe rapportée par Nicéphore, *H. E.*, i, 27, t. cxlv, col. 712, Simon aurait été le père de Lazare. En l'absence de renseignements authentiques, l'imagination s'est donné à son sujet libre carrière. Ce qui est certain, c'est qu'il donna un festin en l'honneur de Notre-Seigneur, après la résurrection de Lazare, six jours avant la Pâque, que Lazare y assistait et que Marthe dirigeait le service. Marie y oignit les pieds de Notre-Seigneur avec un parfum de nard. Matth., xxvi, 67; Marc., xiv, 3; Joa., xii, 1-3. Voir Marie-Madeleine, t. iv, col. 812.

9. SIMON le Cyrénéen, ainsi surnommé parce qu'il était probablement originaire de Cyrène. Voir Cyrénéen, t. ii, col. 1184. Il se trouvait à Jérusalem à l'époque de la Passion, et ayant rencontré Notre-Seigneur, quand on le conduisait au Calvaire, les soldats le contraignirent à aider le Sauveur à porter sa croix. Matth., xxvii, 32; Marc., xv, 21; Luc., xxiii, 26. Cet acte de charité, quoique d'abord involontaire, fut récompensé par la conversion de ses fils Alexandre et Rufus, que saint Marc, xv, 21, nomme comme des disciples bien connus des chrétiens. Voir Alexandre, 3, t. i, col. 350; Rufus, t. v, col. 1267.

10. SIMON le pharisien. Pendant un repas auquel il avait invité Notre-Seigneur, une pécheresse entrant dans la salle du festin arrosa de ses larmes les pieds du Sauveur, les baisa et les parfuma. Simon, à ce spectacle, se dit en lui-même : S'il était prophète, il saurait que cette femme est une pécheresse. Jésus, répondant à sa pensée, lui dit que, parce qu'elle aimait beaucoup, il lui était beaucoup pardonné. Luc., vii, 36-50. C'est probablement à Capharnaüm, sur les bords du lac de Galilée, que ce fait se passa. Sur l'identité de cette pécheresse avec Marie-Madeleine, voir t. iv, col. 814-817.

11. SIMON, père de Judas Iscariote. On ne connaît que son nom. Joa., vi, 71; xiii, 2, 26.

12. SIMON LE MAGICIEN, Samaritain, contemporain des Apôtres. Il était né à Gitton, village voisin de Sichem (S. Justin, *Apol.*, i, 26, t. vi, col. 368), et non point à Citium, dans l'île de Chypre, comme plusieurs l'ont cru, en le confondant avec un magicien cypriote portant le même nom, dont parle Josèphe, *Ant. jud.*, XX, vii, 2. Si l'on s'en rapporte aux *Homélies clémentines*, ii, 22, t. ii, col. 89, il fut élevé à Alexandrie, en Égypte, et c'est là qu'il se familiarisa avec les erreurs gnostiques dont il devint plus tard le propagateur. Il habitait la Samarie et y avait acquis comme magicien une réputation extraordinaire quand le diacre Philippe arriva dans le pays pour y prêcher l'Évangile. Voir Philippe 7, col. 270. On y regardait Simon « comme la vertu de Dieu », le pouvoir divin « qui est appelé grand ». Act., viii, 10. Il se donnait lui-même comme « quelqu'un de grand », ỳ. 9, et saint Jérôme lui attribue ces paroles : *Ego sum sermo Dei, ego sum Speciosus, ego Paracletus, ego Omnipotens, ego omnia Dei. In Matth.*, xxiv, 5, t. xxvi, col. 176.

Le diacre Philippe opéra des miracles sous ses yeux dans la ville de Samarie, guérisons de possédés, de paralytiques et de boiteux qui le remplirent d'étonnement et d'admiration, si bien qu'imitant les Samaritains qui se convertirent, il demanda et reçut lui aussi le baptême. Sur ces entrefaites, les Apôtres apprirent les conversions opérées par Philippe, et Pierre et Jean allèrent à Samarie et y conférèrent aux nouveaux chrétiens le sacrement de confirmation. Simon fut frappé du pouvoir qu'ils avaient de conférer le Saint-Esprit par l'imposition des mains; il s'imagina que c'était un don vénal et il offrit de l'argent aux Apôtres pour l'obtenir, ce qui a fait donner le nom de simoniaques à ceux qui ont voulu depuis acheter les dignités ecclésiastiques. Pierre lui répondit avec indignation : *Pecunia tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.* Simon lui demanda de prier pour lui afin que les maux dont il l'avait menacé ne tombassent point sur lui. Act., viii, 5-24. L'Écriture ne nous apprend plus rien sur Simon.

En revanche, la littérature ecclésiastique des premiers siècles et surtout la littérature apocryphe s'est occupée très longuement de Simon. Son compatriote saint Justin martyr, vers 150, nous a laissé quelques renseignements sur son compte. *Apol.*, i, 26, 56; *Dial. cum Tryph.*, 120, t. vi, col. 368, 413, 755. Cf. *Apol.*, ii, 15, col. 468. Simon était à Rome, nous dit-il, sous le règne de l'empereur Claude, et il y opéra par l'art des démons des « miracles magiques » qui le firent considérer comme un dieu, de sorte que les Romains lui érigèrent dans l'île du Tibre, entre les deux ponts, une statue portant cette inscription romaine : *Simoni deo sancto.* Col. 367. Saint Justin racontait ces faits dans son apologie, adressée à l'empereur Antonin le Pieux, au sénat et à tout le peuple romain. On admet généralement aujourd'hui qu'il s'est trompé au sujet de l'érection de la statue à Simon le Magicien. On a trouvé en 1574 dans l'île du Tibre, c'est-à-dire à l'endroit dont parle Justin, un fragment de marbre, appartenant probablement au socle d'une statue, où on lit cette inscription : *Semoni Sanco Deo Fidio.* Saint Justin a confondu Simon le Magicien avec un dieu Sanco, adoré par les Sabins.

Sur les anciens auteurs ecclésiastiques et en particulier sur la littérature apocryphe primitive concernant Simon le Magicien, voir A. C. Headlam, *Simon Magus*, dans J. Hastings, *A Dictionary of the Bible*, t. iv, 1902, p. 520-527. Les *Homélies Clémentines* et les *Recognitions* ont en particulier parlé de lui. Voir Migne, *Patr. gr.*, t. i et ii. Comme ces écrits sont ébionites, Baur y a cherché des passages où il s'est imaginé que Simon représentait saint Paul et il en conclut que Simon le Samaritain n'était pas un personnage historique, mais le représentant de la lutte du paulinisme

contre le pétrinisme. Voir Baur, t. I, col. 1522. La théorie de Baur qui a rencontré tant de partisans, surtout en Allemagne, est aujourd'hui morte et à peu près abandonnée. — Voir *Simon Magus,* dans Smith, *A Dictionary of christian Biography,* t. IV, 1887, p. 681-688; Volkmar, *Ueber den Simon Magus der Apostelgeschichte,* dans *Theologische Jahrbücher,* 1856, p. 279; Lipsius, *Die Quellen der römischen Petrus-Sage kritisch untersucht,* Kiel, 1872; Id., *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Brunswick, t. II, 1, 1887.



379. — Maison dite de Simon le corroyeur à Jaffa. D'après une photographie.

13. SIMON LE CORROYEUR, chrétien de Joppé qui donna l'hospitalité à saint Pierre. L'Apôtre eut dans sa maison la vision qui lui apprit que les païens étaient appelés au don de la foi. Cette maison était située sur le bord de la mer, l'eau étant nécessaire à Simon pour exercer son métier. On montre encore aujourd'hui aux pèlerins à Jaffa l'emplacement traditionnel de la maison du corroyeur (fig. 379).

14. SIMON NIGER ou le Noir, chrétien d'Antioche (en grec : Συμεών), mentionné seulement, Act., XIII, 1, comme un des docteurs et des prophètes de l'Église d'Antioche. On ne connait sur lui rien de certain. Son nom de Simon doit indiquer son origine juive. Le surnom de Noir lui fut donné sans doute à cause de sa complexion pour le distinguer de ses homonymes, sans qu'on puisse conclure de là qu'il était nègre et Africain, comme quelques-uns l'ont supposé.

SIMON Richard, exégète français, né à Dieppe le 13 mai 1638, mort dans cette ville le 11 avril 1712. Il entra à l'Oratoire de Paris en octobre 1659. Il en sortit bientôt pour y rentrer en 1662. A deux reprises professeur à Juilly, il revint bientôt à la maison mère de Saint-Honoré qu'il habita jusqu'à son exclusion de l'Oratoire le 21 mai 1678. Il se retira à ce moment dans son prieuré-cure de Bolleville en Normandie mais s'en démit au bout de deux ans pour revenir reprendre à Paris le cours de ses travaux littéraires. Il y resta jusqu'en 1681, puis se retira à Dieppe où il mourut chrétiennement.

Avant de mentionner ses principaux ouvrages, une remarque s'impose : R. Simon a été attaqué, non seulement par les savants et critiques de son temps, aussi bien jésuites que jansénistes, aussi bien par Bossuet, Huet, Mabillon que par les protestants orthodoxes, mais « par presque tous les auteurs qui ont écrit sur l'Ancien Testament à la fin du XVIIe siècle et dans la 1re moitié du XVIIIe siècle, » dit le pasteur Bernus, *Richard Simon,* 1869, p. 132. Or, quelle raison donner de ce fait, si R. Simon avait été dans le vrai ? Mettre la chose sur le compte de son mauvais caractère, de la méchanceté de ses satires, de ses mensonges continuels, de sa vanité, n'explique pas suffisamment que tous les auteurs se soient ainsi unis contre lui. Si l'on peut le regarder comme un précurseur du modernisme « par sa manière habile de déguiser les témérités de sa critique, ses ruses et sa mauvaise foi, ses diatribes contre les Saints Pères si révoltantes » (expressions de la *Biographie Michaud*), il l'est bien davantage encore par toute sa tendance rationaliste, ce dont Renan s'est bien rendu compte, par son manque de sens catholique, et peut-on même dire par son esprit anti-

chrétien. Bossuet a bien montré tout le danger des idées de R. Simon. Il est de mode aujourd'hui de le trouver injuste et sévère; mais quand il était question de l'intégrité de la foi, le grand évêque ne transigeait point. La condamnation par Rome de la plupart des écrits de R. Simon justifie amplement le zèle de Bossuet sans qu'il soit besoin d'insister. Reconnaissons cependant en R. Simon une science incontestable, une érudition étonnante, une grande sagacité de critique notamment pour le discernement des bons manuscrits. Avec encore la réserve que personne ne sut faire parade comme lui de choses qu'il ne savait pas, et que ses ouvrages sont pleins plutôt de choses rares et curieuses que de faits exacts et contrôlés par un mûr examen. Voici les principaux de ces ouvrages: nous renvoyons pour les autres aux sources indiquées plus loin.

Histoire critique du Vieux Testament, s. l. et a. (Paris), in-4°, Billaine, 1678 (nous n'indiquerons que les éditions *princeps*). Cette édition fut supprimée, mais il s'en fit coup sur coup sept autres, sans parler des traductions latines et anglaises. Dans cet ouvrage R. Simon attaque l'authenticité mosaïque du Pentateuque (ch. v) puisqu'il n'en attribue à Moïse que la partie législative. Voir Pentateuque, t. iv, col. 84. — *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, in-8°, Rotterdam, R. Leers, 1689. Deux éditions et deux traductions, en anglais et en allemand. — R. Simon, comme a dit Bossuet, « y attaque directement l'inspiration, » cherchant à prouver qu'il suffit que l'Écriture soit inspirée quant à la substance et qu'on ne doit entendre par l'inspiration qu'une assistance négative du Saint-Esprit qui n'a pas permis que les écrivains sacrés soient tombés dans l'erreur. — *Histoire critique des Versions du Nouveau Testament*, in-4°, Rotterdam, R. Leers, 1690. Traduite en allemand et en anglais. R. Simon y loue beaucoup trop certaines versions anciennes, notamment la version arménienne d'Uscan. — *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament*, in-4°, Rotterdam, R. Leers, 1693. C'est contre cet ouvrage, où l'auteur attaque si impertinemment les Pères, que Bossuet écrivit sa *Défense de la Tradition et des saints Pères,* mais qui ne devait paraître qu'en 1763. — *Nouvelles Observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament*, in-4°, Paris, Boudot, 1635. — *Le Nouveau Testament... traduit sur l'ancienne Édition latine*, 4 in-8°, Trévoux, Étienne Ganeau, 1702. On y a relevé non seulement des nouveautés d'expressions toujours regrettables, mais des tournures de phrases qui n'expriment pas la foi catholique comme celles que l'auteur veut remplacer. — Il y aurait aussi à mentionner les divers travaux de R. Simon relatifs aux Églises orientales, aux juifs, ses *Lettres choisies*, sa *Bibliothèque critique*, sa *Nouvelle bibliothèque choisie*.

Par sa faute, dirons-nous en empruntant les expressions de P. de Valroger, « R. Simon devait perdre le fruit de ses facultés et de son immense érudition... L'attention resta concentrée sur les parties dangereuses de ses ouvrages, dont les erreurs ont compromis la partie saine et féconde. » Et pour terminer par le jugement de Bossuet : « Richard Simon ne s'excusera jamais... d'avoir renversé les fondements de la foi, et avec le caractère de prêtre d'avoir fait le personnage d'un ennemi de l'Église. »

Voir Batterel, *Mémoires domestiques*, Paris, 1907, t. iv, p. 233, 295; Cochet, *Galerie dieppoise*, 1862, p. 327-381; Graf, *R. Simon*, Iéna, 1847 (le meilleur travail d'ensemble, d'après Bernus); A. Bernus, *R. Simon et son Histoire critique du V. Testament* (thèse), Lausanne, 1869; Denis, *Critique et controverse ou R. Simon et Bossuet*, Caen, 1870; A. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, article de M. Bernus, p. 121-163; H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, 1885, ii, p. 422; R. de la Broise, *Bossuet et la Bible*, Paris, 1891 (le ch. xii, p. 335-355); Margival, *Richard Simon*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. ii. (Sur cette dernière étude, tout à fait suspecte, cf. le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, nov. 1900; *Revue thomiste*, janvier 1901; *Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain*, t. i, p. 127.)

A. Ingold.

SIMONIS Johannes, né le 10 février 1698 à Drusen près de Schmalkaden, mort le 2 janvier 1768, hébraïsant distingué. Il professa l'histoire ecclésiastique et l'archéologie chrétienne à l'université de Halle. On a de lui : *Vorlesungen über die jüdischen Alterthümer nach Adrian Reland*, ouvrage publié après la mort de l'auteur par S. Mursinna, in-8°, Halle, 1769; *Onomasticum Veteris Testamenti*, 1741; *Analysis et explicatio lectionum masorethicarum Ketiban et Krijan vulgo dictarum, ea forma quæ illæ in textu sacro exstant*, in-8°, Halle, 1752; 2e édit., 1782; 3e édit., publiée par E. F. K. Rosenmüller, 1824; *Dictionarium Veteris Testamenti hebræo-chaldaicum, ut cum Bibliis hebraicis manualibus conjungi queat*, in-8°, Halle, 1752; *Introductio grammatico-critica in linguam hebraicam*, in-8°, Halle, 1753; *Lexicon manuale hebraicum et chaldaicum*, in-8°, Halle, 1756; editio altera, priori longe auctior, cui accessit vita auctoris, a Sam. Mursinna, curante Jh. Ludw. Schulzio, 1771; 3e édit., auxit J. G. Eichhorn, 1793; 4e édit., auxit F. G. Winer, in-8°, Leipzig, 1828; *Onomasticum Novi Testamenti et librorum Veteris Testamenti apocryphorum*, in-4°, Halle, 1762; *Observationes Lexicæ in suppl. Lexici hebraici manualis*, in-8°, Halle, 1763; *Lexicon manuale græcum*, in-8°, Halle, 1766. On lui doit aussi une édition de la Bible hébraïque, Halle, 1752, avec des corrections importantes, 1767, au texte de Van der Hooght.

SIMPLICITÉ (hébreu : *ṭôm;* Septante : ἁπλότης, ἀφελότης; Vulgate : *simplicitas*), vertu de celui qui agit sans arrière-pensée, avec loyauté et sincérité, sans chercher à tromper autrui et sans afficher lui-même aucune prétention. Cette vertu est opposée à l'hypocrisie ou duplicité. Voir Hypocrisie, t. iii, col. 795. Le simple, ἁπλόος, *simplex*, est ainsi l'antithèse du double, διπλόος, *duplex*. — Les versions appellent souvent « simplicité » des vertus désignées dans l'hébreu sous les noms de « droiture, intégrité, innocence ». — Jacob, Gen., xxv, 27, et Job, i, 1, 8; ii, 3, sont appelés des hommes « simples », c'est-à-dire francs et droits. Abimélech s'empara de Sara d'un cœur simple, c'est-à-dire sans arrière-pensée d'adultère. Gen., xx, 5. Deux cents hommes partirent de Jérusalem à la suite d'Absalom avec simplicité, sans se douter de ses projets de révolte. II Reg., xv, 11. Salomon se propose d'agir d'un cœur simple et droit. III Reg., ix, 4; I Par., xxix, 17. Achab fut atteint par une flèche tirée simplement, par quelqu'un qui ne le visait pas. III Reg., xxii, 34. Les Juifs, compagnons de Mathathias, veulent mourir dans la simplicité de leur cœur, sans autre pensée que celle de la fidélité à leur loi. I Mach., ii, 37. Les premiers chrétiens prenaient ensemble leurs repas avec joie et simplicité. Act., ii, 46. Bien souvent, la simplicité est trompée par le mensonge, Esth., xvi, 6, parce que, comme la charité, « elle ne tient pas compte du mal, elle ne prend pas plaisir à l'injustice, elle se réjouit de la vérité, elle excuse tout. » I Cor., xiii, 5-7. — La simplicité est fréquemment recommandée dans la Sainte Écriture. Elle est opposée aux détours des perfides. Prov., xi, 3, 20. La récompense lui est promise. Prov., ii, 21. Il faut chercher le Seigneur d'un cœur sincère. Sap., i, 1. Le Sauveur prescrit à ses disciples d'être « sans mélange », ἀκέραιοι, *simplices*, simples comme des colombes. Matth., x, 16. Il remarque que, quand l'œil

est simple, tout le corps est dans la lumière, Matth., VI, 22, c'est-à-dire quand l'œil est sain, sans rien qui le ternisse, il est capable de diriger tous les mouvements et tous les actes du corps; de même, quand l'œil de l'âme est simple,quand l'intention est pure et droite, toute la conduite en ressent l'heureuse influence. Celui qui fait les distributions aux autres doit s'acquitter de sa tâche avec simplicité, sans préférences injustifiées, parce que la charité doit agir à découvert, ἀνυπόκριτος, *sine simulatione*. Rom., XII, 8-9. Il faut être sage vis-à-vis du bien, et simple vis-à-vis du mal. Rom., XVI, 19. Saint Paul se fait gloire de s'être toujours conduit avec simplicité et sincérité. II Cor., I, 12. Il redoute que l'astuce du démon fasse déchoir ses fidèles de la simplicité qui vient du Christ. II Cor., XI, 3. Il félicite les églises de Macédoine de s'être montrées très généreuses avec simplicité et il demande aux Corinthiens de donner eux aussi d'un cœur simple. II Cor., VIII, 2; IX, 11. Les serviteurs doivent obéir à leurs maîtres en toute simplicité de cœur. Eph., VI, 5; Col., III, 22. La simplicité convient aux enfants de Dieu, Phil., II, 15, selon le précepte du Seigneur. Saint Pierre veut aussi que les fidèles s'aiment les uns les autres d'un cœur simple. I Pet., I, 22.

H. LESÊTRE.

SIMULATION (grec : ὑπόκρισις; Vulgate : *simulatio*), acte par lequel on semble faire ce que l'on ne veut pas faire, ou paraître ce que l'on n'est pas. — Pour prendre la ville de Haï, Josué et ses guerriers simulent une fuite qui attire les habitants dehors. Jos., VIII, 15-20. Les Gabaonites feignent de venir de très loin, afin que Josué les épargne. Jos., IX, 3-15. Ce sont là des ruses de guerre, *'ormâh*, πανουργία. Jos., IX, 4. De même, les Israélites fuient devant les guerriers de Benjamin, afin d'attirer ceux-ci dans l'embuscade. Jud., XX, 29-45. — Des personnes se font passer pour ce qu'elles ne sont pas. Avec l'aide de sa mère Rébecca, Jacob se présente à Isaac comme étant Ésaü. Gen., XXVII, 6-29. Lia se fait passer pour Rachel. Gen., XXIX, 21-25. Rachel feint la fatigue pour ne pas se lever devant Laban. Gen., XXXI, 35. Thamar prend les dehors d'une femme de mauvaise vie. Gen., XXXVIII, 14-19. Chez le roi de Geth, David simule la folie. I Reg., XXI, 12-15. Amnon fait le malade pour attirer Thamar auprès de lui. II Reg., XIII, 5. Une femme de Thécué feint de demander justice à David, afin de ménager le retour en grâce d'Absalom. II Reg., XIV, 2-20. La femme de Jéroboam se déguise pour aller consulter le prophète Ahias sans être reconnue de lui. III Reg., XIV, 2-6. Apollonius feint des intentions pacifiques, pour tromper les Juifs qu'il s'apprête à massacrer. II Mach., V, 25, 26. On veut décider Éléazar à feindre de manger des viandes défendues, afin d'épargner sa vie. Mais le vieillard se refuse à cette simulation. II Mach., VI, 18-28. Les Juifs envoyaient auprès de Notre-Seigneur des gens qui feignaient d'être justes, afin de le prendre en défaut. Luc., XX, 20. Notre-Seigneur feint lui-même de ne pas vouloir exaucer la Chananéenne, Matth., XV, 23-27, et de s'abstenir d'aller à la fête des Tabernacles. Joa., VII, 6-10. Après sa résurrection, arrivé à Emmaüs avec les deux disciples, il fait semblant de vouloir aller plus loin. Luc., XXIV, 28. Saint Paul qualifie de dissimulation la conduite de saint Pierre, s'abstenant à Antioche de manger avec les chrétiens venus du paganisme, à l'arrivée des chrétiens de Jérusalem. Gal., II, 12-14. Il y a donc des simulations qui sont légitimes, d'autres qui sont répréhensibles. Voir HYPOCRISIE, t. III, col. 795. — La simulation doit être bannie des sentiments. I Pet., II, 11. On est porté à flatter ceux qu'on redoute. Ps. XVIII (XVII), 45; LXVI (LXV), 3; LXXXI (LXXX), 16. Les Apôtres veulent que tout soit sincère dans les rapports avec Dieu et avec le prochain et que la simulation ne vicie ni la sagesse, ni la charité. Rom., XII, 9; II Cor., VI, 6; I Tim., I, 5; II Tim., II, 5; Jacob., III, 17; II Pet., II, 3. H. LESÊTRE.

SIN, nom dans le texte hébreu de la ville d'Égypte que la Vulgate a rendu par Péluse. Ezech., XXX, 15. Voir PÉLUSE, col. 28.

SIN (DÉSERT DE), deux déserts qui portent le même nom dans la Vulgate, mais dont l'orthographe est différente en hébreu.

1. SIN (hébreu : *midbâr-Sin;* Septante : ἔρημος Σίν), nom du désert qui, d'après les Nombres, XXXIII, 11, fut la huitième station des Israélites d'Égypte à la terre de Chanaan.

I. IDENTIFICATION. — D'après l'Exode, XVI, 1, le désert de Sin était « entre Élim et le Sinaï », dans la presqu'île sinaïtique. Dans le même livre, XVII, 1, la station de Raphidim est mentionnée entre le désert de Sin et le désert de Sinaï. Enfin, dans le catalogue des stations des enfants d'Israël, rapporté par les Nombres, XXXIII, 3-49, entre Élim et le désert de Sin on fait mention d'un nouveau campement, celui de la mer Rouge, XXXIII, 10-11; et de deux autres entre le désert de Sin et le désert de Sinaï, c'est-à-dire de ceux de Daphca et d'Alus, XXXIII, 12-14, avant d'arriver à Raphidim. De ces indications il ressort qu'on doit chercher le désert de Sin dans la partie de l'itinéraire des enfants d'Israël qui précéda la station du Sinaï, et plus précisément entre la station des « bords de la mer Rouge », Num., XXXIII, 10, et la station de Daphca, ℣. 12. L'étude des lieux permet de fixer la station des bords de la mer Rouge, avec assez de certitude, à l'extrémité inférieure de l'ouadi *Taiyibéh,* ou à un point quelconque du littoral, dans la plaine d'*el-Mourkheiyéh.* Presque tous ceux qui ont visité ce pays s'accordent sur ce point, avec les savants de l'expédition scientifique anglaise. Cf. H. S. Palmer, *Sinai,* Londres, 1878, p. 192-193; E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* Londres, 1871, t. I, p. 238-239; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. II, p. 457-458; Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* janvier 1900, p. 83. Pour ce qui regarde la station de Daphca, son identification avec les mines de *Magharah,* vers le point de jonction des ouadis *Sidréh, Gné* ou *Igné* et *Mokatteb,* a en sa faveur un ensemble considérable de probabilités. Voir DAPHCA, t. II, col. 1291-1292. En acceptant ces deux points de l'itinéraire comme acquis, la station du désert de Sin doit nécessairement être placée dans quelque endroit de la plaine d'*el-Markha,* qui commence à une distance de seize kilomètres, au sud de l'ouadi *Taiyibéh,* sur la plage de la mer Rouge. Cette identification s'impose même lorsqu'on veut faire suivre par le gros des Israélites, avec les troupeaux, la voie de la côte, et le faire remonter au Sinaï par l'ouadi *Feiran,* tandis que des détachements isolés, pour éviter un détour de dix-sept kilomètres de chemin, auraient quitté assez vite la plaine d'*el-Markha,* pour aller rejoindre le ouâdi *Feiran,* remontant par le ouâdi *Sidréh* et le ouâdi *Mokatteb.* Voir RAPHIDIM, t. V, col. 981-982. Nous écartons, sans y insister, l'hypothèse de l'identification du désert de Sin avec le grand désert d'*el-Qâah,* qui s'étend près de la mer Rouge, au sud de la péninsule, au pied du massif granitique du Sinaï. Il est très éloigné d'Élim, qu'on ne peut faire descendre au sud plus bas que la station au bord de la mer, voir ÉLIM, t. II, col. 1680-1683; aucun nom moderne ne rappelle d'une façon plausible ni Daphca, ni Alus, ni Raphidim, dans cette immense plaine aride; aucune tradition ancienne n'a eu en vue ce chemin. Cf. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1900, p. 84. Mais de l'ouadi *Taiyibéh,* sans parler de la route qui suit la mer, et traversant la plaine d'*el-Markha,* monte ensuite dans les montagnes, on peut se rendre au mont Sinaï par la route dite du Nord. Celle-ci remonte l'ouadi *Taiyibéh* jusqu'à la naissance de la vallée, se continue dans l'intérieur des terres, tourne ensuite au sud-est jusqu'à

l'extrémité occidentale de *Debbet er-Ramléh,* et après avoir coupé plusieurs vallées latérales, rejoint la route de la côte à trente-huit kilomètres du Sinaï. Dans cette hypothèse le désert de Sin serait le *Debbet er-Ramléh,* grande plaine de sable qui s'étend au pied du *Djébel et-Tih.* On peut dire, il est vrai, qu'il est justement au milieu entre l'ouadi *Gharandel* (Élim) et le massif granitique du *Djébel Mouça* (Sinaï), en conformité avec l'Exode, XVI, 1; mais cet itinéraire est dépourvu de tout souvenir local; il va contre toutes les données traditionnelles, et il est beaucoup moins praticable pour une grande multitude. Au contraire, la route qui suit la mer Rouge, et traverse la plaine d'*el-Markha,* est plus praticable pour une multitude aussi considérable que celle des enfants d'Israël; elle est mieux approvisionnée d'eau; elle est, de plus, la seule qui passe par l'ouâdi *Feiran,* avec lequel, dès une haute antiquité, on a identifié Raphidim. Voir RAPHIDIM, t. V, col. 982. En outre, l'identification du désert de Sin avec la plaine d'*el-Markha,* qu'on trouve sur cette route, jouit de la faveur de la tradition chrétienne et des préférences de presque tous les savants d'aujourd'hui. La *Peregrinatio Sylviæ* (vers l'an 385), édit. Gamurrini, p. 140, qui en est le premier écho, identifie le désert de Sin avec une vallée large de six mille pas romains ou neuf kilomètres et d'une longueur beaucoup plus grande. La description de la pèlerine est un peu confuse, parce que les montagnes, dont elle parle, ne cadrent guère avec ce désert. Mais on doit avouer que l'unique plaine de cette dimension, qu'elle a pu rencontrer sur son chemin entre Pharan et Élim, est la plaine d'*el-Markha.* Saint Jérôme, vers la même époque, indique le désert de Sin entre la mer Rouge et le désert du Sinaï, et plus précisément entre la mer Rouge et Raphidim, *De situ et nomin. hebr.,* t. XXIII, col. 920; ce qui nous amène à la plaine d'*el-Markha.* Ailleurs, cependant, en parlant de toutes les quarante-deux stations des Israélites dans le désert, il dit que la région entière jusqu'au Sinaï s'appelait « désert de Sin ». Cf. *Epist.* LXXII, *ad Fabiolam,* t. XXII, col. 705. On trouve cette dernière opinion répétée parmi les auteurs jusqu'à Adrichomius, *Pharan,* n. 90. Parmi les voyageurs et les savants modernes, l'identification du désert de Sin avec la plaine d'*el-Markha* est adoptée par Lengerke, Robinson, Ritter, Kurtz, Stanley, Strauss, Bartlett, Ebers, Vigouroux, et beaucoup d'autres. Cf. Bartlett, *From Egypt to Palestine,* p. 213. Palmer, Ebers, après Robinson, ont appuyé cette identification sur divers arguments. Cf. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1900, p. 84. Notons, en passant, que l'étymologie même semble favoriser une opinion traditionnelle aussi généralement répandue. *Sin,* en hébreu, veut dire « boue ». Cf. Gesenius, *Thesaurus,* p. 947. Même aujourd'hui, l'aspect topographique de la plaine d'*el-Markha,* peut justifier jusqu'à un certain point l'appellation de « désert boueux » qu'on lui aurait donné à l'époque de l'Exode.

II. DESCRIPTION. — La plaine *d'el-Markha* commence à une distance de seize kilomètres au sud de l'ouadi *Taiyibéh.* Au nord, elle est limitée par les masses sombres du *Djébel el-Markha* aux flancs bigarrés; au midi, elle se rattache au désert *d'el-Qaah;* à l'est, elle a pour limite le massif granitique entrecoupé par divers ouadis; à l'ouest enfin elle aboutit à la mer Rouge. La plaine mesure environ vingt-deux kilomètres de longueur du nord au sud, et a une étendue de huit kilomètres de l'est à l'ouest. L'aspect de la plaine est tout à fait stérile pendant la plus grande partie de l'année; cependant les pluies d'hiver y font germer une végétation relativement abondante, qui consiste en herbes et en broussailles, parmi lesquelles se trouvent les premiers acacias seyals. Le sol, noir et caillouteux, contient beaucoup d'oxyde magnétique de fer et des grenats. Il est jonché de blocs de granit rouge, de feldspath rose et de basalte, charriés, aux temps préhistoriques, de l'intérieur du pays. A ce propos, notons qu'au sud de l'embouchure de l'ouadi *Babah,* plusieurs éperons de la montagne portent des tas de scories de minerais de cuivre et des vestiges de hauts-fourneaux. M. Petrie suppose que les mineurs égyptiens avaient transporté là les minerais de l'ouadi *Babah* et de l'ouadi *Nasb* où les broussailles sont rares, pour les fondre au bord de la plaine d'*el-Markha* abondante en combustible. Cf. Flinders Petrie, *Researches in Sinai,* Londres, 1906, p. 18. A l'extrémité septentrionale de la plaine coulent deux sources, celle de l'*Aïn-Dhafary* dont l'eau est douce, et celle de l'*Aïn-Markha,* dont l'eau est aujourd'hui très saumâtre. Autour de cette dernière, marquée par un palmier, existe une dépression du sol, qui, dans les temps plus reculés, devait constituer un marais. Cf. Vigouroux, *La Bible* et *les découvertes modernes,* 1896, t. II, p. 460; Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra,* Paris, 1909, p. 65.

III. HISTOIRE. — Le désert de Sin est devenu particulièrement célèbre dans l'histoire sacrée par la manne qui y tomba pour la première fois. Les enfants d'Israël y campèrent le quinzième jour du second mois après la sortie d'Égypte, Exod., XVI, 1; et ils avaient probablement dressé leurs tentes près de l'*Aïn-Dhafary,* qui est à vingt-deux kilomètres environ de l'ouadi *Taiyibéh.* On trouvait en cet endroit l'eau nécessaire au camp; on y trouvait aussi les maigres pâturages du désert pour les troupeaux, mais rien pour les hommes. Alors toute la foule des enfants d'Israël murmura contre Moïse et Aaron, Exod., XVI, 2-3, manquant ainsi de confiance en Dieu. Le Seigneur leur envoya, pour les nourrir, la manne, qui, pendant quarante ans, à partir de ce jour, ne leur fit jamais défaut jusqu'à l'entrée dans la Terre Promise. Exod., XVI, 4, 13-15, 31, 35; cf. Num., XI, 7-9; voir MANNE, t. IV, col. 656-663; Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., t. I, n. 374, p. 759. La veille du jour où Dieu avait fait pleuvoir la manne, il avait aussi envoyé à son peuple, dans le désert de Sin, des volées de cailles. Exod., XVI, 12-13. Voir CAILLE, t. II, col. 33-37. Dans la suite, il n'est plus question de ce désert de Sin dans la Bible.

A. MOLINI.

2. **SIN** (hébreu : *midbâr-Ṣin;* Septante : ἔρημος Σίν, Num., XIII, 22; XX, 1; XXVII, 14; XXXIII, 36; XXXIV, 3; Deut., XXXII, 51; Jos., XV, 18), nom du désert qui, d'après les Nombres, XXXIII, 36, fut la trente-troisième station des enfants d'Israël, pendant leur voyage du pays d'Égypte à la terre de Chanaan. L'opinion générale est aujourd'hui que le désert de Sin dont il est question dans l'Exode, XVI, 1; XVII, 1, et dans les Nombres, XXXIII, 11, est différent du désert de Sin mentionné dans les passages des Nombres, du Deutéronome, et de Josué, cités plus haut. C'est ce que prouve l'orthographe même des deux noms en hébreu, où le premier s'écrit avec un *samech,* et le second avec un *tsadé.* S. Jérôme, *Epist.* LXXII, *ad Fabiolam,* t. XXII, col. 716; Gesenius, *Thesaurus,* p. 977, 1165. D'après les renseignements explicites du texte sacré, Exod., XVI, 1, le premier désert de Sin était « entre Élim et le Sinaï »; l'autre, au contraire, est indiqué dans la partie septentrionale du désert de Pharan, Num., XIII, 1, 22: où était Cadès, XX, 1; XXVII, 14; XXXIII, 36; à la limite occidentale du territoire d'Édom, XX, 16; et à la limite méridionale du pays de Chanaan, XXXIV, 3. Voir CADÈS, t. II, col. 21; PHARAN, t. V, col. 189. Cf. Quaresmius, *Elucidatio Terræ Sanctæ,* Venise, 1881, t. II, p. 741.

Le désert de Sin, dont il est question ici, occupait donc la partie septentrionale du désert de Pharan, c'est-à-dire la région montagneuse qui formait en grande partie le pays des Amorrhéens, et en même

temps la frontière méridionale du pays de Chanaan. Voir PHARAN, t. V, col. 187. Ce désert est décrit dans la Bible comme un lieu affreux, où l'on ne peut semer; qui ne produit ni figuiers, ni vignes, ni grenadiers, et où l'on ne trouve pas même d'eau pour boire. Num., XX, 5.

Les enfants d'Israël campèrent une première fois dans cette partie du désert de Pharan appelée désert de Sin, lorsqu'ils venaient de Haséroth, Num., XIII, I, 22; et dressèrent leurs tentes à Cadès, XIII, 27. Voir CADÈS, t. II, col. 13-22. Après la révolte du peuple, occasionnée par le rapport décourageant des espions envoyés par Moïse pour explorer le pays de Chanaan, il fut le point de départ de leur égarement à travers le désert. A la fin des trente-huit années de punition, il fut encore leur centre de ralliement, XX, 1. Les enfants d'Israël arrivèrent au désert de Sin dans le premier mois, et séjournèrent encore à Cadès, pas précisément, peut-être, dans la même localité que la première fois, parce que le nom de Cadès indique ici plutôt un grand district du désert de Sin qu'une localité déterminée. Cf. Calmet, *Commentaire littéral sur les Nombres,* Paris, 1709, p. 130. C'est là que mourut Marie, sœur de Moïse, et qu'elle fut enterrée selon Josèphe, *Ant. jud.,* IV, IV, 6, sur une montagne, appelée Sin, du même nom que le désert où probablement elle se dressait. Pour ce qui regarde les autres événements qui eurent lieu dans le désert de Sin, voir CADÈS, t. II, col. 21-22; PHARAN, t. V, col. 189.

A. MOLINI.

SINA, orthographe de la Vulgate, 1° du nom du désert de Sin (*Ṣîn*), Jos., XV, 3, voir SIN I, et 2° du nom du désert et de la montagne de Sinaï, Judith, V. 14; Ps. LXVII, 18; Act., VII, 30, 38; Gal., IV, 24, 25.

SINAÏ (hébreu : *Sînai;* Septante : Σινᾶ; Vulgate : *Sinaï,* partout, excepté Judith, V, 14; Ps. LXVII [hébreu, LXVIII], 17; Eccli., XLVIII, 7; Act., VII, 30, 38; Gal., IV, 24, 25, où l'on trouve *Sina*), montagne de la péninsule sinaïtique sur laquelle Dieu donna sa Loi à Moïse, Exod., XIX, 11, 18, 20, 23, etc., et désert qui l'environne. Exod., XIX, 1, 2; Lev., VII, 38, etc. Ce lieu, un des plus célèbres de l'histoire biblique, a donné son nom à la pointe de terre qui sépare l'Asie de l'Afrique. Les faits qui s'y rattachent rappellent la formation même du peuple de Dieu. Nous avons à en défendre le caractère historique, à en décrire la situation, à en résumer l'histoire.

I. NOM. — Il n'est pas facile de connaître l'origine du mot סִינַי, *Sinaî.* Quelques-uns, le rapprochant de la racine inusitée סִין, *sîn,* lui donnent le sens de « dentelé, crevassé, hérissé de rochers ». Cf. J. Fürst, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch,* Leipzig, 1876, t. II, p. 74, 79. C'est une étymologie plus que douteuse. Elle devrait s'appliquer également, sans lui convenir mieux, au désert de סִין, *Sin,* situé entre Élim et le Sinaï. Exod., XVI, 1. Il y a, en effet, entre les deux noms une étroite relation, qui a poussé certains auteurs à voir dans סִינַי, *Sinaî,* un adjectif se rapportant à *Sîn* et désignant le Sinaï comme « la montagne du désert de Sin », en raison de leur voisinage. Cf. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israel,* Gœttingue, 1865, t. II, p. 143; G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* Leipzig, 1881, p. 392. D'autres rejettent cette explication et préfèrent celle qui fait dériver *Sinaî* du dieu *Sin,* ou dieu *Lune,* dont le culte aurait été attaché à la montagne. On trouve du moins ce culte établi dans la contrée vers la fin du VIe siècle de l'ère chrétienne, au temps d'Antonin le Martyr. Cf. T. Tobler, *Itinera Terræ Sanctæ,* Genève, 1877, t. I, p. 113. Les Arabes l'avaient emprunté aux Babyloniens. Cf. F. Hommel, *Die altisraelitische Überlieferung,* Munich, 1897, p. 275. Cette opinion aurait besoin d'être appuyée par quelques documents prouvant que le dieu Sin était, dès les temps les plus anciens, honoré dans le pays. — Le nom de *Sinaï* a comme équivalent dans la Bible celui d'*Horeb;* tous deux désignent la montagne de Dieu ou de la révélation. La loi est promulguée sur le Sinaï, d'après Exod., XIX, 18, 20, 23; Ps. LXVII (hébreu LXVIII), 9, 18; II Esd., IX, 13; sur l'Horeb, d'après Mal., IV, 4 (hébreu III, 22). La scène du veau d'or se passe au Sinaï, selon Exod., XXXII, 4, à l'Horeb, selon Ps. CV (CVI), 19. Le parallélisme identifie les deux mots Eccli., XLVIII, 7. Le Deutéronome dit toujours Horeb, sauf dans le cantique XXXIII, 2. Le mot *Ḥôrêb* signifie « sec, désolé », et répond bien à l'aspect des monts granitiques de la péninsule. A-t-il été dès l'origine synonyme de Sinaï? Il est possible qu'il ait indiqué quelque différence locale, qui aurait disparu plus tard. Cependant si l'on fait de *Sînai* un adjectif, on pourrait expliquer comment le mont ou massif d'Horeb aurait reçu cette épithète en raison de son voisinage du désert de Sîn ou, suivant plusieurs auteurs, à cause du dieu Sîn. Nous croyons, en tout cas, qu'il ne faut pas attribuer à chacun de ces noms une localisation trop précise. A plus forte raison n'a-t-on pas le droit d'y chercher deux lieux absolument distincts, qui seraient séparés par une grande distance. Quant à ramener le double nom de Sinaï et d'Horeb à une idée cosmique, celle de la lune et du soleil, c'est une opinion que nous laissons à la critique, ou plutôt à l'hypercritique rationaliste. Cf. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients,* Leipzig, 1906, p. 416. Le Sinaï est, aussi bien que l'Horeb, appelé « la montagne de Dieu », en raison des manifestations divines dont il fut le théâtre. Cf. Exod., III, 1; IV, 27; XVIII, 5; XXIV, 13; Num., X, 33; III Reg., XIX, 8. Était-il regardé comme un lieu sacré, même avant Moïse? Quelques-uns le pensent. Cf. A. Dillmann, *Exodus,* Leipzig, 1897, p. 31; F. de Hummelauer, *Comment. in Exod.,* Paris, 1897, p. 44. — Enfin le nom du Sinaï s'applique tantôt à la *montagne,* Exod., XIX, 11, 18, 20, 23, etc., tantôt au *désert* qui l'avoisine. Exod., XIX, 2; Lev., VII, 38; Num., I, 1, 19, etc. — Josèphe appelle le Sinaï τὸ Σιναῖον (ὄρος), *Ant. jud.,* III, V, 1, et les Arabes *djébel et-Tûr* ou *Tûr Sînâ.* Cf. Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems,* Londres, 1890, p. 73.

II. SITE D'APRÈS LA BIBLE ET LA CRITIQUE. — Avant de chercher dans la description du Sinaï les lumières nécessaires pour en bien comprendre l'histoire, nous avons à résoudre une question des plus importantes, soulevée par la critique contemporaine. Jusqu'ici la tradition juive et chrétienne avait sans hésitation placé le Sinaï dans le massif montagneux de la péninsule à laquelle il a donné son nom. On discutait seulement sur son site exact; on se demandait quel sommet précis pouvait le représenter, le *djébel Serbal,* par exemple, ou le *djébel Mûsa.* La critique documentaire a complètement changé l'aspect de la controverse. En disséquant la Bible comme l'on sait, elle en est venue à nier sur ce point la tradition biblique elle-même, ou tout au moins à y trouver des variations qui lui enlèvent toute valeur. D'après elle, les auteurs des différents documents apportent des témoignages qui ne concordent pas; il reste même à savoir si le Sinaï avait un rôle quelconque dans la tradition primitive. Il nous est impossible d'entrer ici dans toutes les subtilités des exégètes rationalistes; nous ne pouvons présenter qu'un aperçu de la question. On trouvera dans R. Weill, *Le séjour des Israélites au désert et le Sinaï,* Paris, 1909, p. 15-36, l'origine et l'histoire de cette controverse, ou « le travail critique de la fin du XIXe siècle et du début du XXe. »

Une première opinion place le Sinaï au sud d'*'Aqabah,* sur la côte orientale du golfe Élanitique, dans le pays de Madian. C'est celle qui serait le mieux appuyée selon J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* 6e édit., Berlin, 1905, p. 343, n. 1. Elle a été surtout

développée par A. von Gall, *Altisraelitische Kultstätten*, Giessen, 1898, p. 1-22. Une seconde le cherche non loin des limites méridionales de la Palestine, dans la région d'*'Aïn Qedeis*, l'ancienne Cadès, dans le pays d'Édom. Cf. H. Winckler, *Geschichte Israels*, Leipzig, 1895, t. I, p. 29; R. Smend, *Lehrbuch der Alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 35, n. 2; R. Weill, *Le séjour des Israélites au désert*, qui traite longuement la question. Toutes les deux s'appuient naturellement sur la diversité des sources que la critique contemporaine distingue dans le Pentateuque, et cherchent à opposer un document à un autre. Nous les suivons sur ce terrain pour les combattre d'après leurs propres principes.

Le plus jeune des documents relatifs au voyage des Hébreux à travers le désert est, nous dit-on, le catalogue des stations donné dans le livre des Nombres, XXXIII. Il fait partie du Code sacerdotal (P) et est l'écho de la tradition juive postérieure à l'exil. M. von Gall, *Altisr. Kult.*, p. 1, reconnaît que, pour l'auteur de ce morceau, le Sinaï est certainement dans la péninsule qui en tire son nom; il en est de même pour le rédacteur final du Pentateuque. Il est incontestable, en effet, que l'ensemble des stations, malgré les difficultés qu'il y a souvent à les identifier, trace la route des Israélites, d'abord sur la côte orientale du golfe de Suez, puis à travers le dédale montagneux de la presqu'île sinaïtique, enfin dans la direction du nord-est. C'est ce que nous montrerons. Nous avons donc là un premier point parfaitement acquis, à savoir, comme conclut lui-même M. von Gall, *op. cit.*, p. 2, que « la tradition qui cherche le Sinaï dans la péninsule à laquelle il a donné son nom s'affirme déjà vers 400 avant J.-C. » Nous pouvons, avec le même auteur, remonter deux ou trois siècles plus haut, et nous trouverons un témoignage analogue dans la source éphraïmite ou élohiste (E), au moins sous sa forme dernière. D'après ce document, les Hébreux, ayant traversé la mer Rouge, se dirigent par Mara, Exod., XV, 23; Élim, Exod., XV, 27; Raphidim, Exod., XVII, 8, vers le Sinaï. Exod., XIX, 2. C'est, en résumé, la même marche que dans le catalogue, Num., XXXIII, 8, 9, 14, 15. M. von Gall, *op. cit.*, p. 4, mentionne encore Exod., IV, 27, où il est dit que Dieu envoya Aaron au-devant de Moïse, « dans le désert », et que la rencontre des deux frères eut lieu auprès de « la montagne de Dieu », Horeb ou Sinaï. Pour Aaron, qui part de l'Égypte, le désert ne peut être que celui de l'Arabie Pétrée, le chemin qu'avait pris Moïse dans sa fuite. Donc l'élohiste plaçait encore l'Horeb dans la péninsule. Mais ce dernier passage va contre la thèse que M. von Gall prétend appuyer sur d'autres textes, et qui place le Sinaï en Madian, à l'est du golfe Élanitique. Si, en effet, la montagne sainte se trouve dans ce pays, on ne peut plus dire qu'Aaron y a rencontré son frère; il est venu l'y chercher. Quoi qu'il en soit, nous conclurons encore avec notre auteur, *op. cit.*, p. 4, que 700 ans avant l'ère chrétienne, la tradition juive, représentée par E, nous montre l'Horeb-Sinaï dans la péninsule.

Mais tout autre, affirme-t-on, est la tradition du Jahviste (J). Plus ancien que E, celui-ci plaçait le Sinaï à l'orient du golfe d'*'Aqabah*. On lit, en effet, Exod., II, 15, que Moïse, fuyant la colère du pharaon, chercha un refuge dans « le pays de Madian », et s'établit près « du prêtre de Madian », en épousant une de ses filles. Exod., II, 16, 21. C'est en faisant paître les brebis de son beau-père qu'il arriva un jour dans le désert, à la montagne de Dieu, l'Horeb. Exod., III, 1. Plus tard, Jéthro, apprenant l'heureuse délivrance du peuple d'Israël, vint trouver Moïse « dans le désert, où il était campé près de la montagne de Dieu. » Exod., XVIII, 1, 5. « Moïse habitait donc après sa fuite dans le pays de Madian. Or, Madian était certainement situé à l'orient de la mer Rouge, sur la côte occidentale de la péninsule arabique, près de Maknâ actuel et pas plus bas que Aïnûna. » A. von Gall, *op. cit.*, p. 8. — Nous ne nions pas que telle ait été la situation de Madian. Mais la conclusion qu'on en tire est fausse. Nous ferons remarquer d'abord qu'il est difficile de donner des limites fixes à un pays habité par un peuple, sinon tout à fait nomade, au moins voyageur et changeant, et dont les rameaux se sont dispersés en différents endroits, peuple qu'on retrouve dans la région de Moab, Gen., XXXVI, 35; à l'orient de la Palestine, associé aux Amalécites et aux *benê Qédém*, Jud., VI, 3, 33; entre Édom et Pharan, sur la route de l'Égypte. I (III) Reg., XI, 18. Voir MADIAN, MADIANITES, t. IV, col. 532, 534. Est-il donc impossible que les limites de ce pays se soient étendues de l'autre côté du golfe d'*'Aqabah*, sur sa côte occidentale? Rien ne le prouve. En second lieu, la Bible, loin de confondre le Sinaï et Madian, distingue les deux, en nous montrant que Jéthro n'est pas chez lui au Sinaï, mais que, après son entrevue avec Moïse, « il s'en retourne dans son pays. » Exod., XVIII, 27. Il en est de même de Hobab le Madianite. Num., X, 29-30. On comprend enfin que Moïse, comme tous les pasteurs de ces régions, se soit éloigné de son beau-père pour aller chercher des pâturages dans l'intérieur du désert. Exod., III, 1. Tout s'explique en ne confinant pas exclusivement le pays de Madian à l'orient du golfe Élanitique. Ajoutons que la tradition concernant l'origine du beau-père de Moïse n'est pas uniforme. A côté de celle du *Madianite*, il y a celle du *Cinéen* (hébreu : *Qênî*). Jud., I, 16; IV, 11. Or, les Cinéens habitaient certainement la péninsule sinaïtique. Voir CINÉENS, t. II, col. 768. Nous dirons en dernier lieu que tous les auteurs n'admettent pas l'antériorité de J par rapport à E.

L'argument qui suit montre avec quelle étonnante facilité la critique bouleverse le texte biblique, quels procédés elle emploie pour arriver à ses conclusions. D'après Exod., III, 18, le peuple d'Israël devait faire un voyage de trois jours dans le désert, pour sacrifier à son Dieu. Cette fête du désert revient souvent dans l'Exode et toujours dans le récit de J. Cf. Exod., V, 3; VII, 16, 26 (hébreu; Vulgate, VIII, 1), etc. Nous lisons, Exod., XV, 22, que le peuple, après le passage de la mer Rouge, marcha trois jours dans le désert de Sur, sans trouver d'eau. Mais la suite de ce verset n'est pas au ℣. 23, puisqu'on rencontre à Mara de l'eau, quoique amère. Il faut aller la chercher au chapitre XVII, 1 sq., où il est dit que « le peuple n'avait pas d'eau à boire. » Or l'endroit mentionné dans ce dernier passage est Cadès, puisqu'il est appelé, ℣. 7, *Massâh et Merîbâh*, et que *Merîbâh* équivaut à Cadès. Les Hébreux étaient donc, au bout de trois jours, à Cadès, et c'est de là qu'ils partirent pour le Sinaï, c'est-à-dire au sud-est, dans le pays de Madian. Cf. A. von Gall, *op. cit.*, p. 9-10. — Il est facile de réfuter de pareils arguments. — 1° Les trois jours de marche dont il est question, fussent-ils à prendre dans un sens précis, et non comme chiffre rond, n'indiquent pas nécessairement une marche à partir du désert, mais plutôt à partir des établissements israélites vers la limite du désert. — 2° Cette manière de traiter le texte biblique est vraiment trop commode; elle peut aboutir aux opinions les plus singulières. En fait, y a-t-il raison suffisante de distinguer deux auteurs dans les deux versets qui se suivent? Nous ne le croyons pas. Les Israélites, ne trouvant pas d'eau dans une station, vont une station plus loin. Là, l'eau est amère, mais un miracle la rend douce. Dans une des haltes suivantes, à Raphidim, le manque d'eau se fait encore sentir; un second et plus grand miracle la fait sortir du rocher. Est-il nécessaire de bouleverser tout un récit pour mettre un prétendu accord entre les faits, lorsque cet accord est tout naturel en suivant

l'historien sacré? — 3° En supposant même que les trois jours partent de la limite du désert, Cadès est certainement plus éloigné, et cette donnée à elle seule fait tomber les conjectures critiques. — 4° Massa et Mériba sont deux noms distincts qui se trouvent associés, Exod., XVII, 7, par une sorte de liaison proverbiale. L'histoire complète de Mériba est Num., XX, 1-13. Là, Mériba est appelée *mê Meribah* (Vulgate : *Eau de contradiction,* cf. t. II, col. 1523); plus loin, Num., XXVII, 14, *mê-Merîbat Qâdêš,* « les eaux de contradiction de Cadès », de l'endroit où se passa la scène, semblable à celle de Raphidim. Ce nom est donc venu se joindre à celui de Massa dans le récit de l'Exode, XVII, 7, à cause de la similitude des événements. C'est peut-être le fait d'un glossateur; la Vulgate n'a pas ce mot, soit que saint Jérôme ne l'ait pas trouvé dans son texte, soit qu'il l'ait reconnu comme n'étant pas à sa place. Si Mériba équivaut à Cadès, il n'est donc pas juste de voir Méribat-Cadès dans le passage en question.

On ajoute d'autres arguments tirés du Deutéronome. Il est dit, Deut., I, 2, qu'il y a « onze jours de l'Horeb dans la direction du mont Séir jusqu'à Cadès Barné. » M. von Gall voit là une glose, dont il cherche l'explication; puis il se demande, *op. cit.,* p. 11, « depuis quand l'on va de l'Horeb à Cadès par le mont Séir. » La marche indiquée ici ne se comprend que si l'on place la sainte montagne sur la côte occidentale de l'Arabie. — Notre auteur raisonne d'après l'hypothèse qui identifie le mont Séir avec le *djébel Scherra,* la chaîne de montagne qui s'étend à l'est de l'*'Arabah,* entre la mer Morte et le golfe d'*'Aqabah.* Dans ce cas, on pourrait encore, à la rigueur, comprendre la route qui va de l'Horeb *dans la direction* de Séir, non pas en le traversant, jusqu'à Cadès. En partant du Sinaï, l'on se dirige vers le nord-est, c'est-à-dire vers le mont Séir. Mais une nouvelle hypothèse, qui paraît bien appuyée, coupe court à toute difficulté en plaçant cette montagne, non pas à l'est, mais à l'ouest de l'*'Arabah,* dans le massif qui avoisine *'Aïn Qedeis.* Les onze jours, qui semblent à M. von Gall trop longs de l'Horeb traditionnel à Cadès, sont, au rapport des voyageurs, la distance exacte du *djébel Mûsa* à *'Aïn Qedeis.*

Enfin le même système s'appuie sur Deut., XXXIII, 2, dont le texte porte, d'après les justes corrections de la critique :

> Jéhovah est venu du Sinaï,
> Il a brillé pour son peuple de Séir,
> Il a resplendi du mont de Pharan,
> Il est venu à (mieux *de*) Méribat Qadès.

On tire de ce passage les mêmes conclusions que de Deut., I, 2 : la route de Cadès par Séir a comme point de départ le Sinaï de la côte occidentale de l'Arabie; aucun autre chemin ne conduit en Palestine. Cf. A. von Gall, *op. cit.,* p. 11. Nous répondons que les étapes divines sont beaucoup plus naturelles en plaçant le Sinaï dans la péninsule et le mont Séir au sud de la Palestine; elles vont directement du sud au nord. Si on lit : « de Meribat Qadès », Dieu se rendant en Palestine, la route : Madian, Séir, Pharan, Cadès, est impossible.

D'après Beke, Gunkel, Gressmann, la théophanie sinaïtique d'Exod., XIX, ne serait que la peinture d'une éruption volcanique, tellement fidèle qu'il faut chercher à cet épisode un fondement historique véritable. Aussi E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* Halle, 1906, p. 69, est-il heureux de constater que les volcans sont nombreux dans l'Arabie occidentale, notamment au sud-est de Madian, sur la route de Tebûk à la Mecque par Médine. Répondons en deux mots qu'on fausse le récit biblique en y voyant la description d'un phénomène naturel; ensuite que, même dans cette hypothèse, il ne serait pas nécessaire d'aller si loin chercher des volcans, puisqu'il y en a dans le voisinage de la Palestine.

Contre les partisans de la seconde opinion, qui place le Sinaï aux environs de Cadès, nous invoquerons d'abord l'autorité du catalogue de Num., XXXIII, dont les données s'appliquent incontestablement à la péninsule sinaïtique. De plus, certains textes s'opposent formellement à la proximité des deux endroits : les « onze jours de l'Horeb à Cadès Barné dans la direction du mont Séir, » Deut., I, 2; « le grand et terrible désert » par lequel les Hébreux ont passé pour se rendre à Cadès. Deut., I, 19. R. Weill, *Le séjour des Israélites au désert,* p. 69, admet également le voyage direct des Israélites de la mer Rouge à Cadès, sans passer par le Sinaï. Nous avons déjà réfuté cette assertion. Pour prouver sa thèse, il ramène autour de Cadès toute l'histoire primitive du peuple juif, en même temps que les différentes tribus avec lesquelles celui-ci fut en contact, Madianites, Amalécites, Cinéens; il va jusqu'à douter du séjour d'Israël en Égypte, tel que le rapporte le récit mosaïque. Nous ne nions pas l'importance de Cadès dans cette histoire des origines, et nous avons reconnu qu'il ne faut pas limiter trop étroitement le territoire des tribus en question. Mais donner toute l'importance à Cadès, pour refuser au Sinaï une localisation précise, pour en faire « un lieu redoutable, une montagne de flamme où réside le dieu, que nul homme vivant n'a jamais visitée..., » pour voir, en un mot dans Sinaï-Horeb « un concept mythologique » (R. Weill, *op. cit.,* p. 54-55), c'est là une exégèse avec laquelle nous ne pouvons même pas discuter. Nous ne trouvons aucun appui solide sur le terrain qu'elle nous offre, avec un remaniement et un agencement du texte biblique au sujet desquels nos adversaires ne savent pas toujours s'entendre, avec le bouleversement radical de l'histoire et le pur subjectivisme des hypothèses. Il est facile, avec une pareille méthode, d'accuser d'ignorance géographique les auteurs des documents qui, d'après la critique, nous racontent le voyage des Hébreux à travers le désert. Nous avons vu cependant que, dans ses grandes lignes au moins, la tradition qu'ils nous ont conservée, peut se suivre jusqu'à une période assez lointaine de l'histoire, et qu'elle maintient l'emplacement du Sinaï dans la péninsule qui porte son nom. Il est étrange, en vérité, d'entendre nos contemporains affirmer que les Hébreux n'ont pas connu ce pays, ouvert depuis longtemps aux Égyptiens, sillonné par les tribus nomades, ou qu'ils ont oublié, au cours des siècles, le lieu qui tient une des plus grandes places dans leur histoire. — On peut voir sur cette controverse M.-J. Lagrange, *Le Sinaï biblique,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 369-389.

Nous aurions à chercher maintenant quel est, parmi les sommets de la péninsule, celui qui représente, d'une façon plus ou moins probable, le Sinaï. Notre recherche sera plus facile lorsque nous aurons décrit cette pointe de terre, d'ailleurs si remarquable.

III. Géographie de la péninsule. — 1° *Configuration physique* (voir fig. 380). — La péninsule du Sinaï forme un triangle dont les sommets sont marqués : au sud par le *Râs Mohammed,* au nord-est par le fond du golfe d'*'Aqabah,* au nord-ouest par l'extrémité septentrionale du golfe de *Suez.* La ligne directe qui relie la pointe sud à la pointe nord-est mesure 198 kilomètres; celle qui la relie à la pointe nord-ouest a 320 kilom.; celle qui relie les extrémités nord-ouest et nord-est en a 250. Les limites sont nettement fixées à l'est et à l'ouest par les deux golfes; mais elles sont indécises au nord, et, suivant qu'on y comprend une partie plus ou moins grande du plateau désert de *Tîh,* la superficie varie entre 25 000 et 35 000 kilomètres carrés. La presqu'île a exactement la forme d'une pointe de flèche qui s'avance dans la mer, et elle pré-



Imp Dufrénoy 49 rue du Montparnasse Paris

LE MONT SINAI, D'APRES M GÉRÔME

sente quelques traits orographiques bien saillants. Une chaîne de montagnes, qui prend naissance à l'est des lacs Amers et du canal de Suez sous le nom de *djébel er-Râhah,* se prolonge au sud-est, puis au nord-est jusqu'au golfe d'ʿ*Aqabah,* sous le nom de *djébel et-Tîh.* C'est une vaste muraille, dont les deux parties se rencontrent à angle droit vers le centre de la péninsule et forment comme le saillant d'une immense forteresse. Ses plus grandes hauteurs vont de 1 000 à 1 200 mètres. Elle divise la presqu'île en deux zones bien distinctes. Au nord s'étend le *Bâdiet et-Tîh* ou « désert de l'Égarement ». Ce plateau calcaire, hérissé de collines et semé de galets, s'incline légèrement vers la Méditerranée. Il n'est guère coupé que par quelques ouadis, qui, sauf l'*ouadi Djéraféh,* tributaire de l'Arabah, constituent les ramifications de l'*ouadi el-ʿAriseh,* ou « Torrent d'Égypte », dont l'embouchure est près du village du même nom, à mi-chemin entre l'ancienne Péluse et Gaza. Cette large vallée, sans eaux courantes, est cependant arrosée par l'eau des pluies en quantité suffisante pour que des bouquets de tamaris en atténuent çà et là la désolation. Le plateau de *Tîh* n'en est pas moins une vaste solitude aride et nue. Il forme le prolongement méridional des terrasses de la Judée; mais, en avançant vers le nord, les sources, les terres productives, les oasis deviennent plus nombreuses. Au sud-ouest et au pied du *djébel et-Tîh* s'étend une large zone plate et sablonneuse, appelée *Debbet er-Ramléh,* qui le longe comme le fossé d'une fortification. Surgit ensuite le massif triangulaire des montagnes sinaïtiques, qui avance sa pointe jusqu'à l'extrémité méridionale de la péninsule. C'est là que se trouvent le *djébel Mûsa* ou « montagne de Moïse » (2 244 mètres d'altitude), flanqué au sud du *djébel Katherîn* (2 602 m.), le sommet le plus élevé de toute la péninsule. Plus au sud, se dressent d'autres cimes, parmi lesquelles on distingue le *dj. Umm Sehomer* (2 575 m.), et le *dj. Thebt* (2 403 m.). A droite et à gauche de cette ligne d'axe s'étendent les deux zones littorales, différentes d'aspect. Celle qui longe le golfe d'ʿAqabah se rapproche beaucoup du rivage, ne laissant entre la montagne et la mer qu'une étroite ceinture de terres basses. Cette chaîne côtière comprend en particulier le *dj. Sôra* et le *dj. Samkhi,* qui se dirigent parallèlement au littoral. Dans celle qui longe le golfe de Suez, les montagnes sont en général assez éloignées de la mer. On rencontre cependant sur le bord de celle-ci des hauteurs peu importantes comme le *dj. Gabeliyéh* et, plus au nord, le *dj. Hammâm Firʿûn.* A l'ouest du *dj. Mûsa,* s'élève le *dj. Serbal* (2 052 m.), dont nous aurons à reparler. Ces montagnes du Sinaï, immense amas de granit, de gneiss et de porphyres, ont un relief extraordinaire et un aspect des plus grandioses, que E. Reclus, *Asie antérieure,* Paris, 1884, p. 712, décrit ainsi, et dont la peinture de Gérôme, fig. 381, donne bien l'idée : « Uniformes par la composition de leurs roches, les monts du Sinaï ne le sont pas moins par l'aridité de leur surface; ils sont d'une nudité formidable; leur profil à vives arêtes se dessine sur le bleu du ciel avec la précision d'un trait buriné sur le cuivre. Ainsi la beauté du Sinaï, dépourvue de tout ornement extérieur, est-elle la beauté de la roche elle-même : le rouge brique du porphyre, le rose tendre du feldspath, les gris blancs ou sombres du gneiss et du syénite, le blanc du quartz, le vert de différents cristaux donnent aux montagnes une certaine variété, encore accrue par le bleu des lointains, les ombres noires et le jeu de la lumière brillant sur les facettes cristallines. La faible végétation qui se montre çà et là dans les ravins et sur le gneiss décomposé des pentes ajoute par le contraste à la majesté des formes et à la splendeur de coloris que présentent les escarpements nus; sur les bords des eaux temporaires dans les ouadis, quelques genêts, des acacias, des tamaris des petits groupes de palmiers ne peuvent en rien voiler la fière simplicité du roc. Cette forte nature, si différente de celle qu'on admire dans les contrées humides de l'Europe occidentale, agit puissamment sur les esprits. Tous les voyageurs en sont saisis ; les Bédouins nés au pied des montagnes du Sinaï les aiment avec passion et dépérissent de nostalgie loin de leurs rochers. »

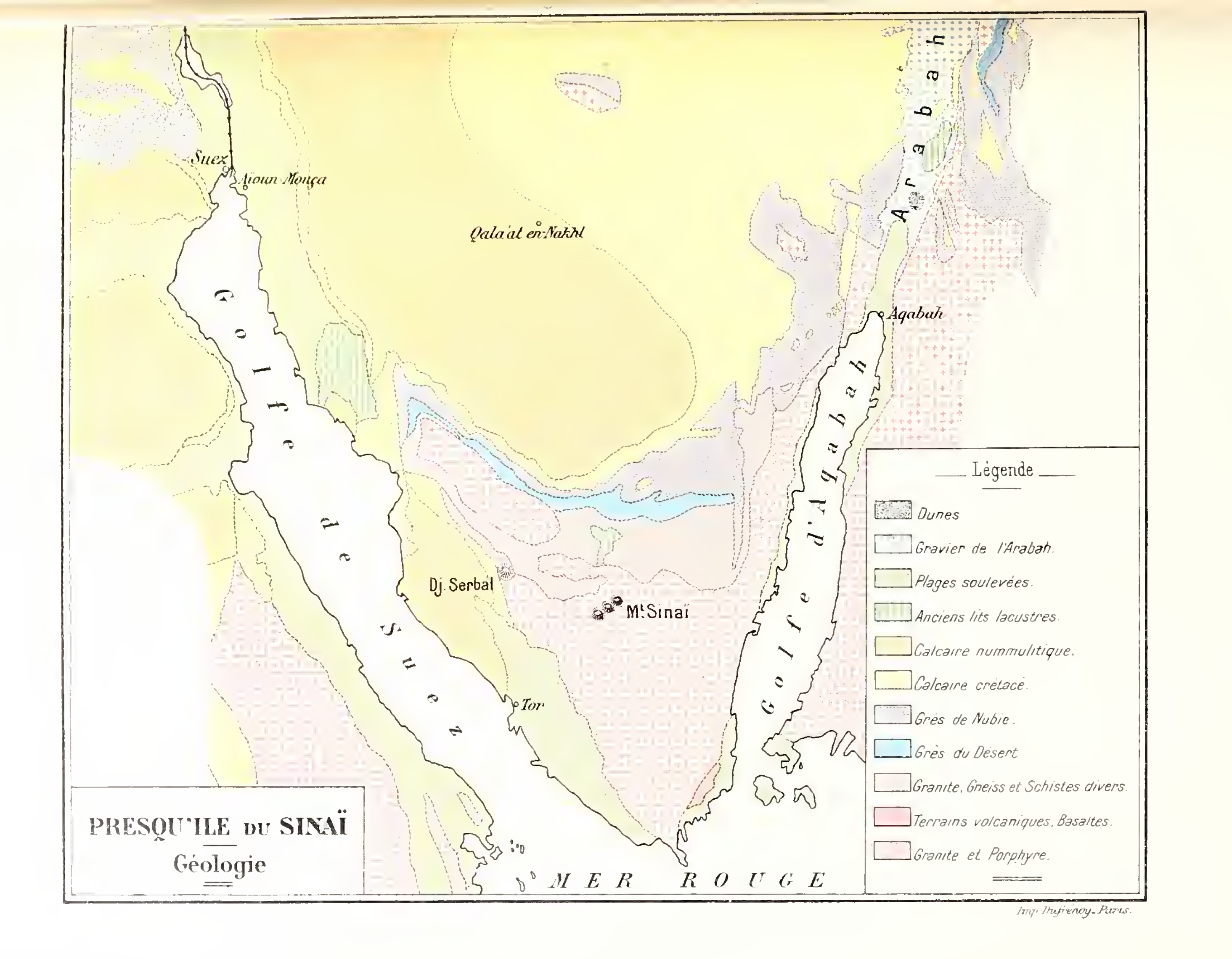
A travers la région montagneuse, les ouadis et les vallées forment un réseau inextricable, qui la divise en massifs irréguliers. Citons à l'ouest, descendant vers le golfe de Suez : l'*ouadi Gharandel,* l'*ouadi Feirân,* qui contourne au nord le massif dominé par le mont Serbal et débouche sur la côte vers l'extrémité septentrionale du *djébel Gabeliyéh,* l'*ouadi Hebrân* et l'*ouadi Isléh ;* à l'est, vers le golfe d'ʿAqabah : l'*ouadi Kidd,* l'*ouadi Nasb* et l'*ouadi el-ʿAïn.* Les plaines sont rares et n'existent guère que le long de la côte occidentale. La première commence en face de Suez et s'étend dans la direction du sud-est sur une longueur de 90 kilomètres entre la mer et le pied de la montagne. Sablonneuse et nue, presque sans eau et sans végétation, elle mérite bien le nom de désert. Plus bas est la plaine d'*el-Markha,* séparée de la précédente par une chaîne de hauteurs qui ne laisse parfois qu'un étroit passage entre ses parois et la mer. Elle mesure environ 20 kilomètres de longueur du nord au sud, et 8 kilomètres de largeur de l'est à l'ouest. Le sol noir et caillouteux, jonché de blocs de granit, de feldspath et de basalte, est en apparence stérile; cependant les pluies d'hiver y font germer une végétation relativement abondante d'herbes et de broussailles. Enfin, un peu plus au sud, s'étend la vaste plaine d'*el Qâʿâh,* séparée d'abord de la mer par le *djébel Gabeliyéh,* se prolongeant ensuite sans interruption jusqu'à la pointe méridionale de la péninsule. C'est une plage soulevée, haute de 300 mètres environ à la base des montagnes et inclinée régulièrement vers le rivage. Dans l'intérieur du massif, signalons la plaine d'*er-Râhah,* au pied du *djébel Mûsa.* — Le régime hydrographique n'est représenté dans la presqu'île sinaïtique que par des sources et les lits sinueux des ouadis, qui ne laissent couler que les pluies d'hiver et les torrents déversés par les orages. Les plus fameuses sources sont celles d'ʿ*Ayûn Mûsa* ou « Fontaines de Moïse », situées à environ 20 kilomètres au sud-est de Suez, sur le littoral ouest de la péninsule. Légèrement thermales, elles entretiennent une riche végétation dans les jardins qui les entourent. Plus au sud, sur la même côte, se trouvent les sources thermales sulfureuses du *Hammâm Firʿûn* ou « Bains de Pharaon », et, près de Tôr, celles du *Hammâm Mûsa* ou « Bains de Moïse ». Sur d'autres points de la péninsule, des sources créent de véritables oasis, notamment à l'*ouadi Gharandel,* à l'*ouadi Feirân,* dans les vallées du *djébel Mûsa.* — Sur cet aspect général de la péninsule sinaïtique, on peut voir : A. P. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866, p. 3-19; Vivien de Saint-Martin, *Dictionnaire de géographie universelle,* Paris, 1879-1895, t. v, p. 943-944; P. Loti, *Le désert,* Paris, 1895; A. Sargenton-Galichon, *Sinaï, Maʿân, Pétra,* Paris, 1904, p. 1-145, etc.

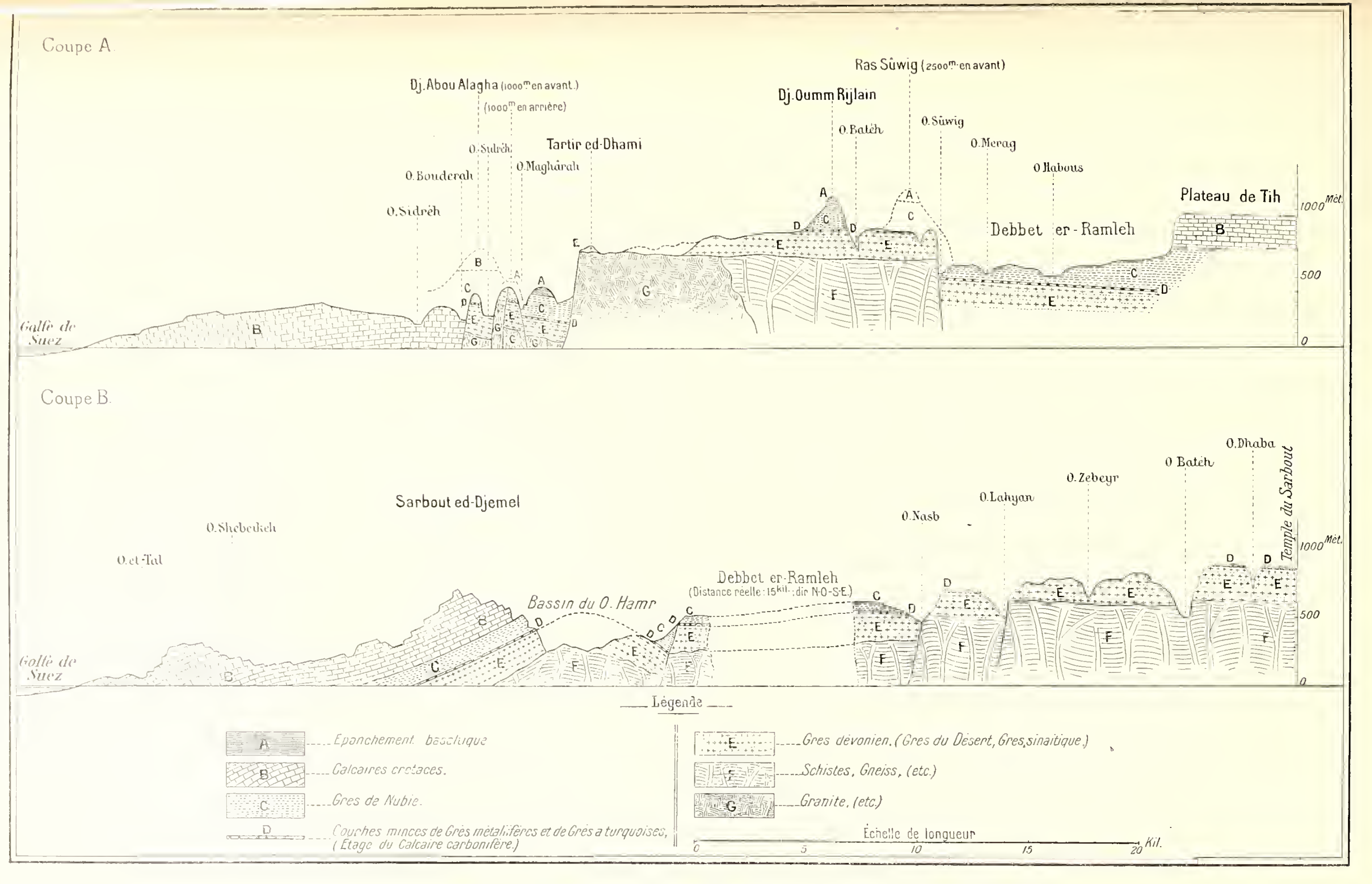
2° *Formation géologique.* — Les deux zones nord et sud de la presqu'île diffèrent géologiquement comme elles diffèrent topographiquement. (Voir fig. 382. D'après Hull, *Geology of Arabia Petræa.* Frontispice.) Le plateau de Tîh est une table calcaire qui a très peu souffert de l'érosion, tandis que le massif montagneux du sud constitue un formidable amas de roches cristallines, granits et porphyres, dont les parties élevées sont dénuées de tout revêtement sédimentaire, mais sur les marges duquel apparaissent, en bandes irrégulières, des roches métamorphiques, des schistes variés et d'importantes formations de grès. La table calcaire du Tîh

appartient au plateau égypto-syrien, dont dépend la Palestine cisjordane et transjordane. Le massif cristallin, qui la domine de 1500 mètres, à une faible distance, se rattache à ceux qui bordent les deux golfes de Suez et d'Aqabah, du côté de l'Égypte et de l'Arabie. Il suppose donc une grande rupture géologique. Il forme, en effet, une sorte d'îlot arrêté de toutes parts à des lignes de rupture, resserré à l'est et à l'ouest par les deux effondrements rectilignes qui se rencontrent à angle aigu dans le grand fossé syrien (voir PALESTINE, *Géologie,* t. IV, col. 218), et se heurtant au nord au butoir égypto-syrien. Il est beaucoup plus rapproché de la falaise granitique de la côte arabique que de celle de la côte égyptienne. Lorsque ce massif polygonal eut surgi comme un coin, les assises sédimentaires qui le recouvraient se trouvèrent tellement fracturées et déformées par les dislocations que les agents atmosphériques finirent par les balayer entièrement. Alors la masse cristalline des roches primitives apparut à nu sur le sommet et sur le flanc des montagnes qu'on appelle maintenant le *dj. Serbal,* le *dj. Mûsa,* le *dj. Umm Šomer,* etc. (fig. 383). Cette dénudation s'accomplit avec une intensité décroissante en s'éloignant du noyau central, de telle sorte qu'en descendant vers le nord, on voit paraître d'abord les grès primaires reposant sur les granits, et, plus loin, les calcaires reposant sur les grès. Il en résulte une zone d'affleurement périphérique pour chaque étage de roches.

Depuis les environs de Suez jusqu'à 80 ou 90 kilomètres dans la direction du sud, la crête de la falaise de Tîh se tient régulièrement à une trentaine de kilomètres de la côte. La zone littorale est une *plage soulevée,* dont l'émersion est antérieure aux dépôts d'alluvion qui forment sa surface et reposent sur le gypse, constaté à *'Ayûn Mûsa,* puis affleurant plus loin. L'*ouadi Gharandel* (fig. 383), orienté vers le nord-est, présente la première ligne de rupture en relation avec le phénomène sinaïtique; elle est transversale par rapport aux grandes lignes du versant, qui sont parallèles à la côte. C'est dans cette faille, au fond de la vallée, non loin de la mer, que jaillissent les eaux chaudes du *Hammâm Fir'ûn.* La montagne qui porte le même nom est formée de calcaires jaune clair, revêtus, au nord et à l'est, d'une croûte peu épaisse de gypse argileux, dont le voisinage des sources sulfureuses explique la formation. A l'embouchure de l'*ouadi Tayibéh,* on remarque, sur la rive gauche, un ample dyke de basalte, dont la couleur sombre contraste avec la blancheur des roches crayeuses environnantes; c'est la première manifestation que nous rencontrons du vaste épanchement volcanique qui précéda, au Sinaï, les phénomènes de déplacements verticaux de l'écorce. Par l'*ouadi Hamr,* nous entrons dans la zone des grès. Il longe la base méridionale d'une hauteur, le *Sarbut el-Djémel* (fig. 383) dont le flanc oriental nous permet d'étudier la succession des terrains. On voit ainsi apparaître successivement sous les couches de calcaire les différents étages de grès secondaire et primaire, et, tout au fond, un affleurement de schiste; au-delà, sur l'anticlinal, le terrain se relève et les grès réapparaissent dans le même ordre, puis, après une grande faille, orientée nord-nord-ouest, les assises reprennent leur horizontalité. Cette masse de grès comprend deux étages d'aspect différent : l'un, inférieur, est constitué par un grès tabulaire rouge foncé, assez tendre, auquel on a donné les noms de *grès sinaïtique* et *grès du désert*; l'autre, supérieur, comprend un grès plus compact et plus dur, d'une teinte plus claire et identique au *grès de Nubie.* Entre les deux se trouvent de minces couches de grès métallifères renfermant des turquoises, comme on le voit à *Sarâbit el Khâdim* et à *Maghârah.* Ces deux régions, intéressantes au point de vue historique, ne le sont pas moins au point de vue géologique. Elles laissent voir, avec les différents terrains qui composent le sol sinaïtique, les failles qui en marquent la rupture. On remarque, en effet, dans cette partie occidentale de la péninsule, un système de failles principales et secondaires, parallèles à la côte. Les plus importantes se suivent facilement dans les ouadis *Schellal Buderah, Mokatteb, Feirân, Nasb, Sûwig, Khamîléh,* etc., et ont ainsi, avec les progrès de l'érosion, donné naissance aux principales voies de la contrée. Il nous suffira, pour présenter une idée de la structure et des accidents du terrain, de tirer une ligne partant du golfe de Suez et traversant la presqu'île jusqu'au plateau de Tîh, en passant par les districts que nous venons de mentionner. Voir fig. 382. On y verra la succession et la superposition des différentes couches depuis le granit jusqu'aux épanchements basaltiques, les failles successives qui ont plissé le sol. Les mêmes phénomènes de rupture reparaissent, du côté de l'est, vers le fond du golfe d'Aqabah. La pointe méridionale de la péninsule est constituée par les roches de granit, porphyre, diorite, gneiss et différentes espèces de schistes.

Mais il nous importe maintenant de connaître les phénomènes principaux qui ont donné à la presqu'île sinaïtique sa forme actuelle. Trois grands agents, provenant de forces indépendantes, mais dont les effets se subordonnent les uns aux autres, ont exercé et exercent encore leur puissance pour modeler le massif géologique dont nous avons examiné la composition; ce sont la chaleur, le vent et l'eau. Dans ce pays, la désagrégation superficielle des roches ne vient pas principalement, comme dans nos contrées, de l'humidité, que l'absence de végétation empêche d'agir profondément, et dont les effets sont simplement locaux, très lents et secondaires. Elle tient aux variations de température qui s'attaquent aux couches extérieures des minéraux, tandis que la température intérieure reste constante. Cette influence finit par ébranler, puis séparer par *écaillement* les matériaux. Les parties désagrégées tombent alors en morceaux au bas des pentes, pour former des éboulis, et c'est le cas le plus ordinaire dans les roches stratifiées, ou bien les parcelles détachées de la surface sont emportées par le vent, dont la puissance au désert est considérable. Cette seconde action mécanique, appelée *ablation éolienne* ou *déflation,* a une intensité considérable par sa continuité, s'exerçant en tout temps, et par sa généralité portant sur tous les matériaux. Enfin les pluies, irrégulières, toujours très courtes, mais très abondantes et souvent d'une extrême violence, continuent, par l'érosion, le travail des deux agents précédents. Les trombes d'eau balaient la surface des roches et les ravins avec d'autant plus de facilité qu'elles ne rencontrent la plupart du temps aucun manteau de végétation, mais des éboulis mobiles. Ces différents phénomènes expliquent comment, à l'embouchure des vallées dans la plaine, le plus souvent au bord de la mer, s'étend un large éventail de débris de toute grosseur et de tout âge. Cette vaste zone de débris forme ainsi lisière tout autour du massif granitique dénudé, principalement au sud-ouest, où la grande plaine d'*El-Qâ'ah* a été en partie conquise sur la mer par les décombres issus des ravins. De même, en remontant vers le nord-ouest, le littoral est presque partout séparé du pied des montagnes par un glacis de déjections analogues : telles sont la plaine d'*El-Markha* et la plaine côtière qui se rattache, à sa partie supérieure, aux soubassements calcaires du *djébel et-Tîh.* L'ablation sèche d'une montagne stratifiée donne naissance au *désert de pierres,* débris de couches résistantes, fossiles, corps durs rebelles à la déflation, amoncelés en quantité croissante et provenant de tous les étages du massif détruit. De son côté, la montagne cristalline


PRESQU'ILE DU SINAÏ
Géologie
Suez
Aïoun Mouça
Qala'at en Nakhl
Arabah
Aqabah
Golfe de Suez
Golfe d'Aqabah
Dj. Serbal
Mt Sinaï
Tor
MER ROUGE
Légende
Dunes
Gravier de l'Arabah.
Plages soulevées.
Anciens lits lacustres.
Calcaire nummulitique.
Calcaire crétacé.
Grès de Nubie.
Grès du Désert.
Granite, Gneiss et Schistes divers.
Terrains volcaniques, Basaltes.
Granite et Porphyre.
Imp. Dufrénoy, Paris.



382. — Coupes géologiques de la presqu'île du Sinaï. D'après Weill, *La presqu'île du Sinaï*, Paris, 1908, p. 40.

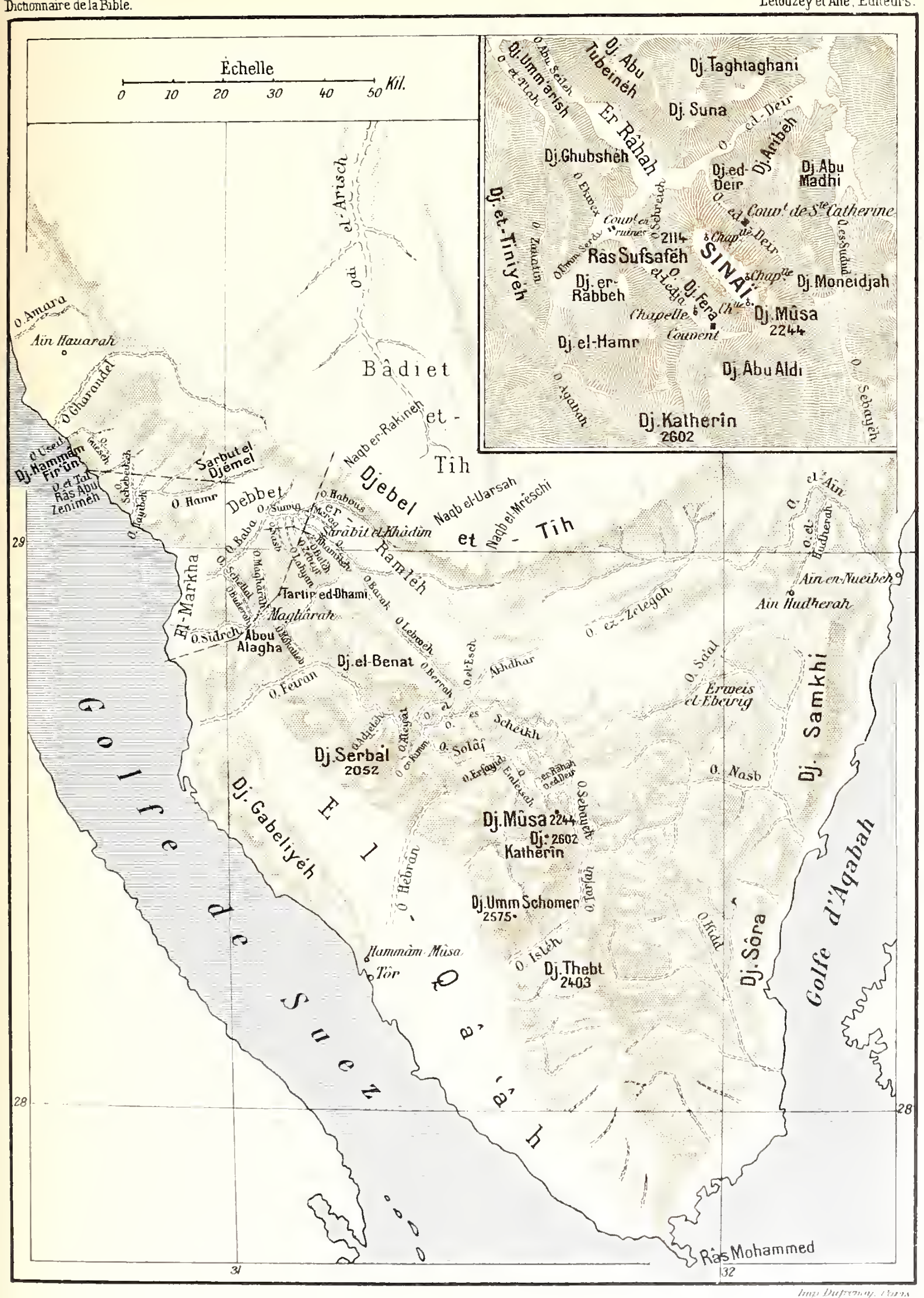
fournit, par sa démolition, les matériaux du *désert de sable :* tels le *Debbet er-Ramléh* et quelques petites plaines ondulées, dans certains coins du granit et du grès.

Malgré leur rareté et la rapidité de leur écoulement, les pluies ne passent pas sur le désert sans alimenter une certaine circulation souterraine. Le sable, qui s'en imprégne, absorbe une partie de l'eau, qu'il rend plus ou moins vite. D'autre part, l'averse ne coule pas sur la surface des plateaux, le flanc des montagnes et des vallées, sans qu'il pénètre un peu de cette eau dans les couches profondes par les fissures superficielles. Circulant alors le long des pentes naturelles de drainage, elle se rassemble á la limite des couches imperméables et finit par sourdre à l'extérieur. Ce principe mécanique de la formation des sources s'applique, quoique dans une moindre proportion, à la péninsule sinaïtique; mais l'application varie suivant la nature géologique du sol. Aussi distingue-t-on trois régions différentes au point de vue hydrologique. Au nord, le plateau calcaire du Tîh, peu élevé, ne reçoit qu'une petite quantité d'eau; de plus, celle qui ne s'en va pas directement dans les ouadis du désert, et de là á la mer, se perd dans la profondeur des couches poreuses. La végétation y est donc très rare, et nous verrons que cette contrée a été plutôt faite pour la route des caravanes que pour l'habitation des hommes. De l'est à l'ouest, la région du grés a un relief très accidenté et une porosité beaucoup moins grande; l'eau y est plus abondante, les sources y rendent le voyage assez facile, et, en d'autres endroits, l'humidité est suffisante pour que le sable des vallées produise de beaux arbres ou des broussailles qui servent de nourriture aux animaux. La vie nomade y est déjà possible. C'est également une région miniére, que les Égyptiens connurent de très bonne heure. Au sud enfin, dans la montagne granitique, se trouvent seulement réalisées les conditions les plus indispensables de la vie sédentaire. La neige qui, en hiver, tombe sur les hauts sommets, ruisselle lentement, d'un bout de l'année à l'autre, et l'eau se trouve retenue au fond des innombrables vallées et ravins; partout où elle sort du sable, s'épanouit une belle végétation de caractère tropical. Ainsi sont formées les oasis, dont la plus étendue est celle de *Fêirân.* Cet aperçu géologique nous montre déjà ce que sera dans l'histoire chacune des zones de la péninsule : le plateau de Tîh, désert sans eau et sans végétation, simple voie de communication qu'on franchit rapidement; la région du grès et des mines, station temporaire des travailleurs étrangers, des bergers et des nomades; le massif granitique, district, à certaines époques, de la vie sédentaire. — Cf. R. Weill, *La presqu'île du Sinaï,* p. 1-74. On peut voir aussi, sur la géologie du Sinaï : F. W. Holland, *Notes on the Geology of Sinai,* dans *Quart. Journ. of the Geolog. Soc.,* Londres, t. XXII (1866), p. 491-493; O. Fraas, *Aus dem Orient,* Stuttgart, 1867, p. 5-32; H. Bauerman, *Note on a Geological Reconnaissance made in Arabia Petræa in the Spring of 1868,* dans *Quart. Journ. of the Geolog. Soc.,* t. XXV (1869), p. 17-38 et pl. I; Raboisson, *Contribution à l'histoire stratigraphique du relief du Sinaï, et spécialement de l'âge des porphyres de cette contrée,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences,* Paris, t. XCVI (1883), p. 282-285; *Exploration géologique de la péninsule sinaïtique,* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1900, p. 25-31, 33-75; E. Hull, *Memoir on the Geology and Geography of Arabia Petræa, Palestine and adjoining districts,* Londres, 1889, avec carte; *Mount Seir, Sinai and Western Palestine,* Londres, 1889; J. Walther, *Die Korallenriffe der Sinaihalbinsel,* dans *Abhandl. der kön. sächs. Ges. der Wissenschaft.,* t. XXIV (1888), p. 439-509, carte et planches; W. F. Hume, *The topography and geology of the Peninsula of Sinai (South-Eastern Portion),* Le Caire, 1906; T. Barron, *The topography and geology of the Peninsula of Sinai (Western Portion),* Le Caire, 1907, etc.

3° *Climat, flore, faune.* — Ce qui caractérise le désert, c'est l'irrégularité des pluies, toujours très courtes, abondantes et réparties dans d'étroites limites. En général, elles ne tombent guère qu'une vingtaine de jours par an, du mois de décembre au mois de mars. Lorsqu'un orage éclate, les eaux descendent des cimes et des versants dénudés de la montagne, se précipitent avec fracas au fond des gorges et des vallées, où elles forment promptement des torrents impétueux. La tourmente passée, le fleuve temporaire baisse rapidement, et, le lendemain, n'est plus qu'un filet d'eau que le sable finit par absorber. Les pluies d'hiver raniment ainsi, d'année en année, la maigre végétation de la péninsule. Alors la verdure reparaît dans certains fonds, dans les plaines, parfois sur les flancs de quelques collines. Mais à partir de mars, le soleil donne une chaleur ardente, parfois le *khamsîn* déchaîne des tempêtes de sable, l'humidité s'évapore et l'aridité dessèche les plantes, qui, quoique brûlées, servent cependant de pâture aux animaux. Nous avons vu néanmoins que le désert renferme de charmantes oasis. Voir Élim 1, t. II, col. 1680; Raphidim, col. 980. Le ciel est presque toujours sans nuages, l'air est sec et pur, l'atmosphère d'une merveilleuse transparence, la lumière resplendissante. La température varie naturellement selon l'altitude et la saison, et surtout du jour à la nuit, entre lesquels le thermomètre marque quelquefois une trentaine de degrés de différence. Pendant la journée, la chaleur est tolérable sur les hauteurs, mais excessive dans les plaines et les vallées. Pendant la nuit, la rosée est parfois très abondante.

Les arbres paraissent partout où affleure l'eau. Les espèces principales sont : le palmier sauvage et le palmier dattier; l'acacia seyal, le *šittîm* des Hébreux, au tronc robuste, au bois très dur, quoique fort léger (voir Acacia, t. I, col. 101); le tamaris, *tamarix mannifera,* le *ṭarfah* des Arabes Voir Manne, t. IV, col. 656. Dans les vallées de la région granitique méridionale, on rencontre la flore vigoureuse et variée de l'*ouadi Feirân,* avec les tamaris, les figuiers *nabk,* les palmeraies cultivées, dont les dattes sont recherchées à l'égal de celles de Tôr, de nombreuses espèces d'arbustes et de buissons, au milieu des prairies baignées par le ruisseau. Dans les jardins du couvent de Sainte Catherine, on remarque des cyprès noirs de grande taille. Parmi les espèces de buissons domine, surtout dans le nord, le genêt blanc, *Retama Rœtam* des botanistes, le *rôṭém* des Hébreux, le *rétém* des Arabes. Voir Genêt, t. III, col. 183. A la base des rochers, on trouve le câprier, *capparis spinosa,* le *laṣaf* des Arabes. Parmi les plantes aromatiques, nous citerons : l'*artemisia judaica,* arabe : *'abeithirân;* la myrrhe, *pyrethrum santolinoides ;* le fenouil, *ferula sinaica,* arabe : *schômer.* Pour compléter ces indications sommaires sur la flore sinaïtique, on peut voir : l'*Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai,* Southampton, 1869, t. I, p. 247-249; H. Chichester Hart, *A Naturalist's journey to Sinai, Petra and South Palestine,* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1885, p. 231-255; G. E. Post, *Flora of Syria, Palestine and Sinai,* Beirouth, s. d. (cf. H. Christ, *Zur Flora der biblischen Länder,* dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XXIII, 1900, p. 79-82).

Dans une contrée où l'eau est rare et la végétation maigre, on ne peut s'attendre à voir la vie animale aussi développée que dans les régions plus favorisées par la nature. Elle existe cependant à un plus haut degré qu'on pourrait le croire au premier abord. Signalons seulement : le léopard, *Felis leopardus,* arabe :



Échelle
0 10 20 30 40 50 Kil.
Dj. Taghtaghani
Dj. Suna
Er Râhah
Dj. Ghubsheh
Dj. et-Tiniyeh
Ras Sufsafeh
SINAÏ
Couv.t de Ste Catherine
Dj. Moneidjah
Dj. er-Rabbeh
Dj. Mûsa 2244
Dj. el-Hamr
Dj. Abu Aldi
Dj. Katherin 2602
Bâdiet et-Tih
Djebel et-Tih
Debbet er-Ramleh
Sarbut el Djemel
Sarâbit el Khâdim
El-Markha
Maghârah
Dj. el-Benat
Dj. Serbal 2052
Dj. Gabeliyeh
El Qâ'âh
Dj. Mûsa 2244
Dj. Katherin 2602
Dj. Umm Schomer 2575
Dj. Thebt 2403
Hammâm Mûsa
Tôr
Golfe de Suez
Golfe d'Aqabah
Dj. Samkhi
Dj. Sôra
Ras Mohammed
Ain en-Nueibeh
Ain Hudherah
Ain Hauarah
O. Gharandel
Dj. Hammâm Fir'ûn
Ras Abu Zenimeh
Abou Alagha
Tartir ed-Dhami
O. Feiran
Erweis el-Ebeirig
Naqb er-Rakineh
Naqb el-Uarsah
Naqb el-Mrêschi

nimr, qui habite dans les parties les plus élevées et les plus inaccessibles de la péninsule; le loup, arabe : *dîb;* le chacal, *canis aureus;* le renard appelé par les Arabes *abu'lhosein, canis famelicus;* le bouquetin, *beden, capra sinaitica;* la gazelle, *dorcas gazella;* le lièvre, *lepus sinaiticus,* arabe : *arneb,* etc. Les troupeaux des bédouins, chameaux, chèvres et moutons, trouvent une nourriture suffisante en différents endroits. — Parmi les oiseaux, nous citerons : le vautour égyptien, *Neophron percnopterus,* Linn.; l'aigle; le milan, *Milvus ægyptius, milvus migrans;* le faucon, *Falco lanarius;* le coucou, *Cuculus canorus;* le *bulbul, Ixus xanthopygius;* le traquet, *Saxicola œnanthe, sax. deserti;* la fauvette, la bergeronnette, l'alouette, le corbeau; la perdrix, *Caccabis saxatilis, caccabis heyii;* la caille commune, *Coturnix communis,* etc. Nous ne disons rien des insectes, mollusques, reptiles. Cf. *Ordnance Survey of the Peninsula of Sinai,* t. I, p. 251-272; H. Chichester Hart, *op. cit.,* reproduit dans *Survey of Palestine.*

4º *Population.* — D'après ce que nous venons de dire, il est facile de voir que la péninsule sinaitique n'est pas le désert complet, sans eau, sans végétation, inhabitable pour l'homme. C'est le *demi-désert,* et le caractère de l'homme qui est venu y fixer sa tente correspond à celui de la nature. Simple dans ses goûts, il arrive à les satisfaire sans peine et sans grand travail, tirant des ressources naturelles du pays tout ce que réclament ses besoins. Amant passionné de la liberté, il erre, heureux et tranquille, à travers tous les chemins de la solitude, sans subir les contraintes de la vie sédentaire. Il préfère la pauvreté à la moindre sujétion. Peu vêtu, mal nourri, dormant sous le ciel, autour d'un feu de branchages, sans souci des variations de température, il a une santé d'une extrême résistance. Dans ce corps maigre et bien portant, l'esprit, dégagé de toute préoccupation scientifique comme de tout souci matériel, garde une fraîcheur et une vivacité qui rappellent l'enfant. Mais l'enfant se retrouve aussi dans l'impuissance à prévoir, l'incapacité d'agir avec ordre, sans cris et disputes. Tel est, en deux mots, le Bédouin du Sinaï. La population de la péninsule s'élève, d'après les évaluations les plus probables, à environ cinq mille personnes. Elle se divise en plusieurs tribus, réparties dans les différentes régions de la presqu'île. La fortune des Bédouins consiste dans les productions du sol et dans les animaux, chèvres, moutons, ânes et chameaux, qu'elles leur permettent d'élever. Leur principale ressource vient de la location de leurs chameaux aux voyageurs qui traversent le pays. Leur vie habituelle est celle des pasteurs nomades. Ils se déplacent par groupes dans les limites de leur territoire, et ont vite fait de planter leurs tentes noires en poil de chèvre et de chameau. Dans quelques endroits, notamment au voisinage des principales sources et des cours d'eau qui alimentent des plantations, la vie devient sédentaire ou demi-sédentaire. C'est ce qu'on voit dans l'*ouadi Nasb* et surtout dans l'*ouadi Feirân,* où les Bédouins habitent des huttes en pierre, non loin des ruines de la ville antique. — Sur les mœurs et coutumes des Bédouins du Sinaï, on peut voir W. E. Jennings-Bramley, *The Bedouin of the Sinaitic Peninsula,* dans le *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* 1905, p. 126-137, 211-219; 1906, p. 23-33, 103-109, 197-205, 250-258; 1907, p. 22-33, 131-137, 279-284; 1908, p. 30-36, 112-116; 1909, p. 253-258; 1910, p. 140-149.

5º *Voies de communication.* — On sait que les deux golfes qui enserrent la péninsule sinaïtique et s'avancent profondément dans les terres ont toujours été d'importantes voies de communication du monde oriental. De l'océan Indien et de la mer Rouge, on accédait, d'un côté, à la Basse-Égypte, de l'autre à la Syrie par la vallée d'Arabah, la mer Morte et la vallée du Jourdain, ou, en coupant au nord-ouest, aux ports de la Méditerranée. Les extrémités septentrionales des deux golfes étaient reliées par une route qui traversait en droite ligne le désert de Tîh, et était une section de l'antique chemin de terre d'Égypte en Arabie. La *Table de Peutinger* compte de *Clysma* à *Haila* (Elath) une distance totale de 170 milles (255 kilomètres), et marque deux stations intermédiaires, *Medeia* (*ouadi Medilêh*) et *Phara.* Au milieu, au point appelé aujourd'hui *Qala'at en-Nakhl,* « le Fort du Palmier », se trouve une bifurcation, conduisant au nord vers la Palestine, au sud vers le *djébel et-Tîh,* que l'on passe par des gorges difficiles et abruptes, le *naqb er-Rakinêh,* le *naqb el-Uarsah,* le *naqb el Mrêschi.* C'est ainsi que d'anciens pèlerins arrivaient au couvent du Sinaï par l'*ouadi 'Arabah;* d'autres, partant de Jérusalem, gagnaient la région d'Hébron et de Gaza, puis se dirigeaient, par le désert de Tîh, vers la sainte montagne, pour s'en aller ensuite en Égypte par la route ordinaire de la côte. La voie de Suez à *'Aqabah* est caractérisée par l'extrême rareté de l'eau; en dehors de *Qala'at en-Nakhl, Bîr Kôresch, Bîr eth-Themed,* la végétation est nulle, et, par suite, le séjour même des nomades est impossible.

De Suez au Sinaï, les chemins sont naturellement tracés par les plaines et les vallées dont nous avons indiqué la formation géologique. Une fois sur la côte orientale du golfe, on s'avance le long d'une vaste plaine d'alluvion, dont le sol est composé de cailloux et de gravier. On arrive ainsi à *'Ayûn Mûsa,* d'où le chemin se poursuit avec une extrême monotonie dans la direction du sud-est, coupant, à longs intervalles, des ravins peu profonds. Peu avant l'*ouadi el-Atha,* la route se divise en deux branches, dont l'une se rapproche de la côte et la suit de plus en plus près jusqu'au *djébel Hammâm Fir'ûn* et le *Râs Abu Zenimêh;* l'autre se tient plus haut, mais parallèle à la première jusqu'à l'oasis de *Gharandel,* d'où elle continue par l'*ouadi Guésêh.* Au confluent de l'*ouadi Schebeikêh* et de l'*ouadi Tayibêh,* se trouve une bifurcation importante. Une route s'en va vers l'est, par l'*ouadi Hamr,* laissant à gauche le *Sarbut el-Djemel,* puis prend au sud-est, contourne, par l'*ouadi Suwig, Sarâbît el-Khâdim,* se dirige enfin vers le couvent de sainte Catherine par les *ouadis Khamilêh, Barak, Lebwêh, Berrah,* etc. Une autre descend vers le sud, rejoint près de la côte le sentier littoral et suit le rivage jusqu'à la plaine d'*el-Markha.* De là, elle s'avance, parallèlement à la précédente, vers le même point, par les *ouadis Schellal, Mokatteb, Feirân, Solaf.* D'autres chemins s'y rattachent pour rejoindre Tôr, au sud. Enfin, du couvent de Sainte-Catherine, un sentier descend vers le même village de Tôr, par les *ouadis Sebayêh, Tarfah, Islêh,* et la plaine d'*el-Qâ'ah.*

Du Sinaï vers le nord-est, la route suit les *ouadis Sa'al, el-Hudherah,* et va rejoindre celle du plateau de Tîh; un embranchement, partant d'*Aîn Hudherah,* et touchant la côte à *Aîn en-Nueibêh,* remonte par le littoral jusqu'à 'Aqabah. Une autre se dirige vers le nord pour franchir le *djébel et-Tîh* par l'une ou l'autre de ses passes. Une branche s'en détache pour retrouver la route du nord-est par les *ouadis ez-Zelegah* et *el-'Aîn.* Ces détails nous permettront de mieux comprendre l'itinéraire des Israélites à travers la péninsule.

IV. Histoire. — L'histoire de la péninsule sinaïtique est en rapport avec sa situation, sa configuration physique et ses conditions de vie. Placée comme une sorte d'îlot entre l'Asie et l'Afrique, défendue d'un côté par le désert, des deux autres par la mer, elle se trouvait en dehors de la voie des nations de l'ancien monde. La pauvreté du sol et des habitants ne pouvait tenter aucun conquérant. L'absence de villes, de monuments,

de toute civilisation ne pouvait lui donner un nom dans les annales des peuples. Seule, la richesse de ses mines devait attirer ses voisins d'Égypte, et c'est grâce à eux que nous pouvons remonter très loin dans l'histoire de ce petit coin de terre. Leurs inscriptions, en effet, depuis qu'elles sont déchiffrées, nous ont révélé un passé depuis longtemps inconnu. Il faut ajouter cependant que la Bible a entouré le nom de Sinaï d'une gloire qui a traversé les siècles jusqu'à nous. Mais la péninsule n'a été pour les Hébreux qu'un lieu de passage, qu'il ne nous ont pas suffisamment fait connaître. Il nous a fallu les voyages, surtout les explorations scientifiques de nos temps, pour pénétrer la nature et l'histoire de cette contrée. Ce que nous savons aujourd'hui nous permet de mieux comprendre le récit biblique. Nous rattachons cette histoire aux principaux peuples qui ont eu des rapports avec le Sinaï.

1° *Les tribus primitives et les Égyptiens.* — Les Égyptiens avaient appliqué à la contrée que nous avons décrite l'épithète caractéristique de *Ta-Šu,* « le pays sec, le désert ». Ils donnaient à ses habitants le nom générique de *Monitu.* Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 17-24. Ils les nommaient encore *Hiru-Šâitu,* « les Seigneurs des Sables », *Nomiu-Šâitu,* « les Coureurs des Sables », et ils les rattachaient aux *Amu,* c'est-à-dire à la race sémitique. On retrouve, en effet, dans le type de ces barbares, celui des Sémites, tête forte, nez aquilin, front fuyant, barbe longue, chevelure épaisse et souvent frisée. Voir fig. 385. Leur vie était, à peu de chose près, celle des Bédouins actuels du Sinaï. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895, t. I, p. 350. On comprend que les richesses accumulées dans le Delta égyptien aient souvent excité leurs convoitises et leurs instincts pillards. Les annales de l'Égypte mentionnent, dès les commencements de l'histoire, leurs incursions et les précautions prises par les pharaons pour leur opposer une barrière. De bonne heure aussi, ils découvrirent, au flanc de leurs montagnes, des veines abondantes de minerais métalliques et des gisements de turquoises. Ces richesses excitèrent, à leur tour, la convoitise des pharaons, qui établirent de vive force dans les cantons miniers des escouades de travailleurs. L'ensemble de ces cantons, situés au nord-ouest, s'appelait *Mafkaît,* le pays des turquoises. Le district le plus anciennement exploré n'était pas très loin du rivage, ce qui rendait l'exploitation plus facile. On en parlait comme de la « contrée des Grottes », à cause des nombreuses galeries qui y avaient été creusées ; le nom actuel d'*ouadi Maghârah,* « vallée de la Caverne », traduit donc simplement en arabe le vieux terme égyptien. Les Monitu défendirent leurs droits, mais ils succombèrent sous les coups des troupes égyptiennes, d'abord sous Smerkhet, roi de la première dynastie, puis sous Snefru, de la troisième. Les mines furent abandonnées de la VIe à la XIIe dynastie; il faut ensuite venir jusqu'à la XVIIIe pour trouver un dernier monument de l'occupation. Les Égyptiens, en effet, ont laissé en cet endroit des bas-reliefs et inscriptions qui ont permis d'en refaire l'histoire. Les monuments se rapportent aux dynasties suivantes, avec les noms des rois qui y sont mentionnés; Ire dyn., Smerkhet; IIIe, Sa-nekht, Zeser, Snefru; IVe, Khufu (Khéops) ; Ve Sahu-Ra, Ra-n-User, Men-Kau-Hor, Assa; VIe, Pepi Ier, Pepi II; XIIe, Amenemhat III, Amenemhat IV; XVIIIe, Thothmès III. Aujourd'hui le site archéologique de *Maghârah* n'est plus qu'un souvenir ; les inscriptions, détachées des roches, ont été transportées dans les musées, les mines antiques sont détruites, un seul bas-relief est resté à sa place, celui de Smerkhet, qui fut, au début, sur ces murailles, la première empreinte d'un art remarquable.

Les monuments que nous venons de signaler ne représentent qu'une partie de l'histoire égyptienne au Sinaï. Elle se déroule en même temps dans un autre centre minier, *Sarâbît el-Khâdim,* qui devint important surtout sous la XIIe dynastie. C'est alors qu'on entreprit la construction du temple qui couronne le sommet du plateau, et qui, dans la suite, a été agrandi, restauré et orné par un grand nombre de souverains. Les ruines de cet édifice représentent, sur une longueur de 200 mètres, une suite de salles, de cours, de portiques, qui aboutissent au sanctuaire de Hathor, la déesse de ces lieux, entièrement taillé dans le roc. Ce qui frappe en cet endroit, c'est l'extraordinaire abondance des stèles de pierre, rassemblées dans les petites cours intérieures et annexes du temple, et qui donnent à *Sarâbît* l'aspect d'un cimetière. Les représentations et inscriptions rappellent principalement les rois Amenemhat I, III, IV, de la XIIe dynastie, Thothès III, IV, Amenhotep III de la XVIIIe, Ramsès IV, VI, de la XXe. On trouve d'autres inscriptions sur paroi rocheuse, à l'entrée ou aux abords des mines. Une remarque importante a été faite en explorant les ruines du temple. On a reconnu que, déjà avant l'arrivée des mineurs égyptiens, un culte purement sémitique se pratiquait sur la montagne, auquel les pharaons se conformèrent dans la suite. Les monceaux de cendres, les petits autels destinés à recevoir l'encens, les pierres coniques et les bassins à ablutions appartiennent, en effet, au culte en usage chez les Sémites, et non à celui des Égyptiens. Voir *Archéologie,* col. 1779. La Dame de la Turquoise était donc probablement la déesse Istar, qui devint pour les Égyptiens Hathor aux cornes de vache.

Nous n'ajouterons qu'un mot à ce rapide résumé. On a objecté contre le passage des Hébreux à travers la péninsule sinaïtique la crainte qu'ils devaient avoir de rencontrer à *Maghârah* ou à *Sarâbît el-Khâdim* les troupes égyptiennes. Il est facile de répondre qu'il n'y eut jamais au Sinaï de garnison permanente ni d'établissement de mineurs à longue durée. Les expéditions partaient d'Égypte ordinairement au mois de janvier et s'en retournaient à la fin de mars ou au mois d'avril, au commencement des grandes chaleurs. Les Israélites, en tout cas, n'avaient pas à redouter une poignée de soldats, venus pour escorter les ouvriers, encore moins quelques centaines de travailleurs, pour la plupart des prisonniers ou des esclaves, plutôt prêts à s'unir à ceux qui savaient secouer le joug. — Voir, sur cette partie de l'histoire : *Ordnance Survey of the Peninsula of Sinaï,* t. I, p. 168-193; G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinaï,* Leipzig, 1881, p. 144-173, 459-467; Flinders Petrie, *Researches in Sinai,* Londres, 1906, p. 34-121; R. Weill, *Recueil des Inscriptions égyptiennes du Sinaï,* Paris, 1904; *La presqu'île du Sinaï,* p. 141-183.

2° *Les Israélites. — A) L'itinéraire : de la mer Rouge au Sinaï.* — Nous indiquons seulement ici les différentes stations des Israélites à travers la péninsule, renvoyant pour les détails aux articles qui concernent chacune d'elles.

Au sortir de la mer Rouge, les Hébreux entrèrent dans « le désert de *Sur* », hébreu : *midbar Šûr,* Exod., XV, 22, ou « d'Étham », hébreu : *'Ếṭâm,* Num., XXXIII, 8. Le mot *Šûr* veut dire « mur »; c'est bien ainsi que durent leur apparaître les monts *er-Râhah* et *et-Tîh* qui bordent la plaine par laquelle s'ouvre au nord-ouest la presqu'île sinaïtique. Voir SUR ; ÉTHAM 2, t, II, col. 2003.

« Après avoir marché pendant trois jours, sans trouver d'eau, ils vinrent à Mara (hébreu : *Mârâh*), dont ils ne purent boire les eaux, parce qu'elles étaient amères ; d'où le nom de *Mârâh* qui fut donné à cet endroit. » Exod., XV, 22-23 ; Num., XXXIII, 8. Moïse adoucit mira-

culeusement la source. Exod., xv, 24-25. Il s'agit ici, selon l'opinion la plus commune, d'*'Aïn Hauarah*. Le nom de Mara semble conservé tout près, aux *ouadis Mereira* et *Amara*. Voir Mara 2, t. iv, col. 707.

« Les enfants d'Israël vinrent ensuite à Élim (héb. : *'Êlim*), où il y avait douze sources et soixante-dix palmiers, et ils campèrent près des eaux. » Exod., xv, 27; Num., xxxiii, 9. C'était donc une oasis qui offrait aux Hébreux un lieu tout naturel de repos. Une des plus belles de la péninsule, et qui se trouve à deux heures et demie d'*Hauarah*, est l'*ouadi Gharandel*, où un ruisseau perpétuel entretient des palmiers sauvages, des tamaris et d'autres plantes du désert. Voir Élim 1, t. ii, col. 1680.

« En partant d'Élim, le peuple alla camper sur le bord de la mer Rouge. » Num., xxxiii, 10. Nous avons là une précieuse indication concernant l'itinéraire, et l'étude des lieux nous permet de la suivre avec précision. De *Gharandel*, on peut descendre directement à la côte, pour la longer ensuite, mais le chemin devient presque impraticable, à cause du promontoire avancé, appelé *Hammâm Fir'ûn*. Les Israélites durent donc prendre le chemin direct qui passe au pied opposé de cette hauteur, par les *ouadis Useit*, *Schebeikéh*. Arrivés à l'*ouadi Tayibéh*, ils rencontraient la bifurcation dont nous avons parlé, et dont la route supérieure les eût conduits du côté de *Sarâbît el-Khâdim*, et de là, par les hautes vallées, au Sinaï. L'Écriture nous montre qu'ils prirent le chemin qui descend vers la mer. Au débouché de l'*ouadi Tayibéh*, la plage s'étend auprès du *Râs Abu Zeniméh*. C'est donc là ou dans les environs qu'il faut placer ce campement. Cf. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, Cambridge, 1871, t. i, p. 238-239.

« Ils partirent d'Élim, et toute l'assemblée des enfants d'Israël arriva au désert de Sin (hebreu : *midbar Sin*), qui est entre Élim et le Sinaï. » Exod., xvi, 1. Les Nombres, xxxiii, 10, qui ont marqué la station au bord de la mer, disent avec plus de précision : « Partis de la mer Rouge, ils campèrent dans le désert de Sin. » Il devient très difficile ici de suivre l'itinéraire des Hébreux. Trois routes principales s'ouvraient devant eux pour aller au Sinaï. L'une, suivant toujours la mer, les eût conduits dans la grande plaine d'*el-Qâ'âh*, d'où ils seraient remontés au Sinaï, soit par l'*ouadi Feirân*, soit par l'*ouadi Hebrân*, soit, plus au sud, par l'*ouadi Isléh*. La seconde, pénétrant dans la montagne par l'*ouadi Baba*, franchit un col escarpé, gagne l'*ouadi Maghârâh*, et retombe dans l'*ouadi Feirân*, pour continuer par l'*ouadi Solâf*. La troisième, entrant aussi dans la montagne par l'*ouadi Baba*, tourne au nord, arrive au *Debbet er-Ramléh*, puis, par les *ouadis Khamiléh*, *Barak*, etc., mène au Sinaï. Chacune de ces directions a ses partisans parmi les auteurs qui ont étudié l'itinéraire des Israélites. Le plus grand nombre cependant place le désert de Sin dans la plaine d'*el-Markha*. Pour quelques-uns, ce serait le *Debbet er-Ramléh*. Voir Sin 1, col. 1748. C'est là que la manne tomba pour la première fois. Voir Manne, t. iv, col. 656.

« Sortis de Sin, ils vinrent à Daphca (hébreu : *Dofqâh*). » Num., xxxiii, 12. On a rapproché Daphca du nom égyptien *Mafka*, donné à la région des mines du Sinaï. Cette station serait donc vers *Maghârah*. Pour ceux qui font suivre aux Hébreux la route du nord, ce serait plutôt *Sarâbît el-Khâdim*. Voir Daphca, t. ii, col. 1291.

« Partis de Daphca, ils campèrent à Alus (hébreu : *'Alûš*). » Num., xxxiii, 13. Ce point est inconnu. Voir Alus, t. i, col. 424. Pour les partisans de l'itinéraire du nord, Alus serait l'*ouadi el-'Esch*, près du grand *ouadi Scheikh*. Cf. M.-J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites du pays de Gessen aux bords du Jourdain*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 86.

« Sortis d'Alus, ils fixèrent leurs tentes à Raphidim (hébreu : *Refîdîm*), où le peuple ne trouva pas d'eau à boire. » Num., xxxiii, 14. Moïse en fit sortir miraculeusement du rocher. Cf. Exod., xvii, 1-7. C'est là qu'eut lieu le combat contre Amalec. Exod., xvii, 8-16. Raphidim est généralement identifié avec l'*ouadi Feirân*. Ceux qui préfèrent la route du nord le cherchent un peu partout; quelques-uns signalent l'*ouadi Erfayid*, qui en rappellerait le nom, et qui débouche dans l'*ouadi Emleisah*, affluent de l'*ouadi Solâf*. Voir Raphidim, col. 980.

« Partis de Raphidim, ils campèrent au désert du Sinaï, » Num., xxxiii, 15; « Israël campa là, vis-à-vis de la montagne. Exod., xix, 2. On a calculé que, depuis



385. — Un barbare moniti du Sinaï. Karnak. D'après Maspero, *Hist. ancienne*, t. i, p. 351.

Ayûn Mûsa jusqu'au Sinaï, en suivant la route la plus longue, mais la plus praticable, les Hébreux avaient parcouru près de 285 kilomètres, en onze marches. Ils sont arrivés maintenant au lieu où doit s'accomplir un des événements les plus importants de l'histoire. Il nous faut donc en rechercher le site exact.

B) Le Sinaï. — Parmi les sommets du massif granitique qui constitue le sud de la péninsule, peut-on désigner avec certitude le vrai Sinaï? D'après les discussions qui ont eu lieu jusqu'ici, le choix est entre le mont *Serbal* et le *djébel Mûsa*. Le *djébel Serbal* ou « montagne de la Cotte de mailles » est ainsi appelé, parce que l'eau qui tombe sur les rochers de granit qui en forment la cime donne à leurs parois brillantes l'aspect de cette armure. Son altitude est de 2052 mètres. Ce n'est donc pas la montagne la plus élevée de la péninsule, mais c'est peut-être la plus imposante par sa masse et la majestueuse beauté de ses grandes lignes. Au midi, c'est un vrai chaos d'éminences et de gorges presque inaccessibles; mais, des autres côtés, trois vallées étroites l'entourent, les *ouadis er-Rimm*, *'Aleyât* et *'Adjéléh*, qui descendent rapidement vers l'*ouadi Feirân*. L'intervalle qui sépare ces ouadis est très accidenté; des collines escarpées émergent partout, de

sorte qu'on n'y trouve aucun emplacement propice pour l'établissement d'un camp. Les vallées elles-mêmes sont encombrées de rochers énormes, détachés de la montagne, dans les environs de laquelle on ne trouve aucune plaine.

Le *djébel Mûsa* « est un massif élevé, de forme oblongue, d'environ 3200 mètres de long sur 1600 mètres de large, dirigé, dans sa plus large dimension. du nord-ouest au sud-est. Voir fig. 363. Son altitude est d'une hauteur moyenne de 2000 mètres au-dessus du niveau de la mer; 450 mètres au-dessus des ouadis environnants. Sa crête est terminée aux deux extrémités par des pics plus élevés : au sud, par un pic unique, de 2244 mètres, appelé, comme la montagne, *djébel Mûsa;* au nord-ouest, par trois ou quatre escarpements, nommés collectivement *Râs Sufsaféh* du nom du plus haut d'entre eux, qui a 2114 mètres au-dessus du niveau de la mer. De tous les côtés, à l'exception du sud-est, la pente est très abrupte et très rapide. Le pic méridional du *djébel Mûsa* s'appelait autrefois *djébel Monéidjéh* ou « mont de la Conférence ». Le Sinaï est entouré de toutes parts par des vallées; au nord-est, par l'*ouadi ed-Deir,* appelé aussi *ouadi Schoeib,* c'est-à-dire Hobab, nom du beau-frère de Moïse; au sud-ouest par l'*ouadi el-Ledja.* Ces deux ouadis se dirigent vers le nord... Au nord-ouest du *Râs Sufsaféh* se déploie la large plaine d'*er-Râhah,* formée par l'ouadi de ce nom; elle commence à deux kilomètres et demi du pied de la montagne, et vient, par une pente douce, se confondre avec l'*ouadi el-Ledja* et l'*ouadi ed-Deir.* Elle est partout couverte d'herbages; de tous ses points, on voit distinctement le pic du Râs. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., Paris, 1896, t. II, p. 499-500.

Pour fixer notre choix entre les deux montagnes, il nous faut interroger la Bible et la tradition. La Bible ne nous offre directement aucune lumière. Elle nous dit bien que les Israélites allèrent de Raphidim au Sinaï. A supposer que Raphidim soit l'*ouadi Feirân,* le Serbal est plus rapproché que le *djébel Mûsa.* Mais ne l'est-il pas trop? quelle est, au juste, la valeur de cette station? Nous ne savons. On croit aussi que les onze jours de l'Horeb à Cadès, Deut., I, 2, conduisent plutôt au *djébel Mûsa* qu'au *Serbal.* Ce n'est qu'une faible donnée. Quant à la tradition, on comprend qu'elle n'ait pas gardé un souvenir bien durable du passage d'étrangers dans un pays presque inhabité, où ils n'ont laissé aucun monument, au milieu de nomades peu intéressés à cet événement. S'il est certain pour nous que la tradition juive n'a jamais placé le Sinaï ailleurs que dans la péninsule qui porte son nom, nous sommes obligés de reconnaître qu'elle n'a conservé aucun renseignement précis sur le site qu'il faut attribuer à la sainte montagne. Pour Josèphe, *Ant. jud.,* II, XII, 1; III, V, 1, ce serait la plus haute du pays. La question entre le *Serbal* et le *dj. Mûsa* ne peut se trancher par une différence de quelque deux cents mètres. La tradition chrétienne elle-même ne repose parfois que sur une simple combinaison de vagues données bibliques. Telle est celle de l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de saint Jérôme, Gœttingue, 1870, p. 112, 122, 150, 291, 298, 301. Cependant la découverte du pèlerinage attribué à sainte Sylvie, *Peregrinatio ad Loca Sancta,* édit. Gamurrini, Rome, 1888, apporte des témoignages très précis, conformes à la topographie sinaïtique, et montre que la tradition chrétienne, à la fin du IVe siècle, était absolument fixée au *djébel Mûsa.* Malgré certains détails un peu suspects, « est-il possible qu'on ait choisi sans hésiter le *dj. Mûsa,* que de nombreux ermites s'y soient fixés, loin de la petite ville de Pharan, exposés aux incursions des Sarrasins qui les ont plus d'une fois massacrés, sans aucun nom propre pour fixer ce choix? Pourquoi ne pas situer sur le *dj. Kathérin,* plus élevé de plus de trois cents mètres, les entretiens de Moïse avec Dieu? Une pareille tradition possède et serait inébranlable si l'on pouvait prouver que le nom de Sina s'était conservé. Il est vrai que sainte Sylvie prononce ce nom : « mons... *qui specialis Syna dicitur* » (p. 37), mais elle connaît malheureusement aussi l'Horeb, « *qui locus appellatur in Choreb* » (p. 40), et cela devient suspect, d'autant que dans Antonin (Tobler, p. 112), l'Horeb paraît très bien être ailleurs. » M. J. Lagrange, *Le Sinaï biblique,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 391. On ajoute le témoignage d'« écrivains anciens qui vivaient dans le voisinage ou ont visité la péninsule, et sont, par conséquent, les mieux renseignés et les plus compétents : Ammonius, de Canope, saint Nil, moine du Sinaï, Procope, Antonin le Martyr, Eutychius, désignent clairement, non le Serbal, mais le *djébel Mûsa* comme le Sinaï. Seul, Cosmas Indicopleuste décrit le « mont Choreb, c'est-à-« dire le Sinaï, » dit-il, comme étant à six milles de Pharan, ce qui convient assez bien à la distance qui sépare cette ville du Serbal. Mais le témoignage de ce marchand devenu moine est sans autorité et sa description n'est nullement claire et précise. » F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. II, p. 493. La tradition la plus commune a donc depuis longtemps placé le mont Sinaï au *djébel Mûsa* actuel. Cependant le Serbal a aussi ses partisans, dont les principaux sont Burckhardt, Lepsius, Hogg, Bartlett, Forster, Stewart et surtout G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai,* p. 392-438, 599-600. Mais les raisons de convenance topographique ne leur sont pas plus favorables que la tradition.

Si, en effet, la Bible ne nous apporte aucune lumière directe, elle fournit certains arguments indirects qui permettent d'éliminer le Serbal pour choisir le *djébel Mûsa.* D'après le récit sacré, le sommet de la montagne sainte dominait le lieu où étaient rassemblés les Israélites, non pas le lieu du campement, mais celui où Moïse les réunit pour assister aux manifestations divines. Il devait donc y avoir « au pied de la montagne » une plaine assez grande pour contenir le peuple. Exod., XIX, 17, 18. — La montagne devait être assez isolée pour qu'on pût établir des limites qui empêchaient les hommes et les animaux d'en toucher les bords. Exod., XIX, 12, 13. — Le sommet devait être un pic bien déterminé, visible de la plaine. Exod., XIX, 11; XX, 18. — Enfin la Bible suppose les environs du Sinaï assez bien arrosés, puisque Moïse jeta le veau d'or, réduit en poudre, « dans le torrent qui descend de la montagne. » Deut., IX, 21. D'ailleurs, comme les Hébreux restèrent dans ces parages pendant un an, ils durent y trouver des pâturages suffisants pour leurs troupeaux.

Ces différents traits ne peuvent s'appliquer au Serbal. Il n'y a pas dans le voisinage de plaine suffisante pour recevoir une grande foule. Les vallées qui l'entourent, *ouadi 'Aleyât* et *ouadi er-Rimm,* sont aujourd'hui obstruées par des masses d'éboulis qu'ont amenées les pluies d'hiver; leur aspect ne devait pas différer au temps de Moïse. D'autre part, les Israélites, en les occupant, auraient été divisés en deux sections par les hauteurs granitiques qui les séparent. Le pic le plus élevé n'est visible d'aucun point de l'*ouadi Adjeléh,* et l'est seulement d'un ou deux endroits dans l'*ouadi Feirân.* Il y a bien une certaine quantité d'eau dans le voisinage, mais aucun ruisseau ne descend de la montagne de manière à répondre au récit biblique. On a voulu attribuer au Serbal un caractère religieux, en raison de son nom, qui signifierait « le Seigneur Baal », *Ser Ba'al,* ou « le bosquet de palmiers de Baal », *Serb Ba'al;* mais ces étymologies sont fausses. Les ruines qu'on trouve sur son sommet et qu'on rattache au culte du même dieu sont relativement récentes. Enfin les inscriptions sinaïtiques, dont on a cherché à

tirer un argument, ne sont pas en plus grand nombre près du Serbal que dans beaucoup d'autres parties de la péninsule; bien plus, la montagne même est un des endroits qui en offrent le moins.

Le *djébel Mûsa,* au contraire, remplit les conditions voulues. Cependant il faut distinguer ici entre le pic de ce nom et un autre qui fait partie du même massif. Bien que les moines du couvent de Sainte-Catherine, suivant une tradition fort ancienne, regardent le *djébél Mûsa* proprement dit comme la véritable montagne de la Loi, l'examen topographique oblige plutôt à placer la promulgation des commandements divins sur le *Râs Sufsaféh.* Le seul endroit capable de contenir une grande foule est la plaine d'*er-Râhah;* or, de là, le pic du *djébel Mûsa* est complètement invisible, masqué qu'il est par les hauteurs intermédiaires du *Râs Sufsaféh.* Celui-ci est donc aujourd'hui généralement considéré comme ayant été le théâtre des événements racontés dans l'Exode, XIX, XX, XXXII. Cette hypothèse n'atteint pas, du reste, le caractère sacré du *djébel Mûsa,* qui peut avoir été associé à bon droit, par la tradition, avec la manifestation de Dieu à Moïse dans le buisson ardent et dans les événements postérieurs de la communication de la loi et des ordres pour la construction du tabernacle, comme le supposent son ancien nom de *Moneidjéh* ou de « la Conférence », et les autres légendes indigènes. Cf. H. S. Palmer, *Sinai from the fourth Egyptian dynasty to the present day,* Londres, 1878, p. 174-176.

Il est impossible alors de trouver un lieu mieux adapté à la scène mémorable de la promulgation de la Loi. Exod., XIX, XX. La plaine d'*er-Râhah* a une superficie de plus de 300 hectares, si l'on y ajoute les pentes basses des collines qui la bordent et l'entrée des trois principales vallées qui y débouchent. Elle était donc plus que suffisante pour contenir la multitude des Israélites, quelque considérable qu'on la suppose. De tous les points de ce vaste amphithéâtre, celle-ci pouvait suivre du regard ce qui se passait au sommet du *Râs Sufsaféh,* qui, au fond de la plaine, s'élève brusquement à 600 mètres environ, comme une gigantesque tribune. Voir fig. 386. L'isolement complet de la montagne sur trois de ses côtés, ses parois presque perpendiculaires expliquent ce qui est dit des barrières dont on devait l'entourer. D'autre part, l'eau et les pâturages qu'on trouve aux alentours du *djébel Mûsa* permirent aux Hébreux un assez long séjour au Sinaï. Le ruisseau qui coule dans l'*ouadi Schreich* peut très bien être celui dans lequel Moïse jeta le veau d'or réduit en poudre. — Sur cette question topographique, on peut voir *Ordnance Survey,* p. 139-149.



386. — La plaine d'Er-Rahah et le Ras Sufsaféh. D'après Meistermann, *Sinaï et Pétra,* p. 112.

Sans chercher, ce qui est impossible, à localiser avec certitude les incidents divers que l'Écriture place au Sinaï, il est permis de signaler plusieurs points de la région qui cadrent parfaitement avec les détails du récit biblique. Ainsi, le *djébel Moneidjéh,* peu élevé et visible de toute la plaine d'*er-Râhah,* a pu servir d'emplacement pour l'érection du tabernacle. Le *djébel Mûsa* proprement dit est vraisemblablement le mont Horeb, sur lequel Moïse eut la vision du buisson ardent et la révélation du nom de Jéhovah. Exod., III, 1-14. Le nom de cette montagne a peut-être survécu dans celui de *djébel Aribéh,* pic voisin du couvent de Sainte-Catherine. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. II, p. 505-508.

C'est donc là, au sein de ces montagnes de granit, qu'eut lieu l'alliance solennelle de Dieu avec son peuple, que fut proclamée la Loi religieuse, morale et

politique, qui devait faire des enfants d'Israël une nation à part au milieu du monde, que furent déterminés tous les détails du culte divin, exécutés les objets sacrés qui devaient en être les instruments. Cf. Exod., XIX-XL. C'est là que la race d'Abraham ajouta aux liens du sang ceux d'une législation qui en fit un peuple admirablement organisé, appelé à un rôle providentiel. On comprend dès lors l'impression profonde que ressent l'âme du voyageur en face de ces souvenirs, devant le spectacle grandiose des lieux qui les rappellent. « Je constate, dit le P. Lagrange, dans la *Revue biblique,* 1896, p. 641, qu'à ce moment les doutes s'évanouissent, une terreur religieuse s'abat sur les sens à l'aspect de cette montagne triple et une. Cette plaine, isolée dans le chaos des montagnes, paraît disposée comme un rendez-vous avec Dieu sur les hauteurs. Et cette impression n'est pas nouvelle, car du temps de sainte Sylvie, on tombait à genoux pour prier en apercevant la montagne de Dieu. Oui, il faut remercier Dieu d'avoir mis tant d'harmonie dans ses œuvres, d'avoir promulgué sa loi éternelle du haut de cet escabeau de granit, d'avoir répandu dans les esprits sa vérité pendant que sa lumière baignait les pics éblouissants, d'avoir parlé où il semble qu'on ne peut entendre que lui. Vraiment Dieu se révèle ici. La nature et l'histoire crient à l'envi et on est tenté de crier avec elles le nom du Seigneur Dieu. »

C) Du Sinaï à Cadès. — Les Israélites restèrent près d'un an au pied du Sinaï. De là ils se dirigèrent vers Cadès par une suite de stations qu'il nous reste à examiner. Pour atteindre ce point, ils pouvaient aller au nord-ouest franchir un des cols du *djébel et-Tih* et gagner *Qala'at en-Nakhl,* ou prendre la route du nord-est vers *'Aqabah.* Il y a tout lieu de croire qu'ils suivirent cette dernière direction. « La seconde année après la sortie d'Égypte, le second mois, le vingt du mois, la nuée se leva de dessus le tabernacle, et les enfants d'Israël partirent, division par division, du désert du Sinaï, et la nuée s'arrêta dans le désert de Pharan, *midbar Pā'rân.* » Num., X, 11-12. Ce désert, dans un sens large, devait s'étendre jusque vers le massif du Sinaï, voir PHARAN 1, col. 187, où le texte cité indique plutôt une direction générale.

La première station mentionnée Num., XXXIII, 16, est celle de *Qibrôṭ haṭ-ṭa'ăvâh,* « les Sépulcres de concupiscence », ainsi nommée à cause du châtiment infligé aux Israélites à la suite de leurs murmures contre la manne, lors du second envoi des cailles. Num., XI, 4-6, 31-34. Beaucoup d'auteurs supposent que cette station est identique à celle de *Tab'êrâh,* ou « l'Embrasement », nom qui fut donné en raison de l'incendie d'une partie du camp, punition provoquée par les murmures du peuple contre Dieu et contre Moïse. Num., XI, 1-3. D'après les explorateurs anglais, le site le plus vraisemblable de *Qibrôṭ haṭ-ṭa'ăvâh* est celui d'*Erweis el-Ebeirig* à un peu plus de dix heures de marche lente du couvent de Sainte-Catherine. Pour y arriver, les Hébreux n'eurent qu'à suivre l'*ouadi Sa'al.* Voir SÉPULCRES DE CONCUPISCENCE, col. 1665.

La seconde station est celle d'Haseroth, hébreu : *Ḥăṣêrôṭ.* Num., XI, 34; XXXIII, 17. Elle est depuis longtemps identifiée avec *'Aïn Ḥadrah* ou *Ḥudrah,* à huit heures de la précédente. Voir HASÉROTH, t. III, col. 445. A partir de là, il devient difficile de suivre l'itinéraire des Israélites. A l'*ouadi el 'Aïn,* la route d''Aqabah tourne dans la direction du sud pour descendre vers la côte. Si les Hébreux avaient pris ce chemin, le texte aurait sans doute mentionné la mer. Ils durent gagner directement le plateau de Tih. Les stations indiquées sont les suivantes :

Rethma (hébreu : *Riṭmâh*). Num., XXXIII, 18-19. Inconnue. Voir RETHMA, col. 1076.

Remmonpharès (hébreu : *Rimmôn Pârêṣ*). Num., XXXIII, 19-20. On cherche cet endroit au sud-est du *djébel eṭ-Ṭamad,* à l'ouest de l'extrémité septentrionale du golfe d''*Aqabah.* Voir REMMONPHARÈS, col. 1040.

Lebna (hébreu : *Libnâh*). Num., XXXIII, 20-21. Ce nom signifiant « blancheur » pourrait correspondre à celui d'*el-Beida,* « la Blanche », que porte une région située sur le bord de l'*ouadi Djérâféh.* Voir LEBNA 1, t. IV, col. 143, et REMMONPHARÈS, col. 1040.

Ressa (hébreu : *Rissâh*). Num., XXXIII, 21-22. On croit généralement que c'est la *Rasa* de la carte de Peutinger; elle serait à l'*ouadi Suega,* au point où la route d''Aqabah à Gaza coupe en écharpe un chemin qui mènerait directement de l'*ouadi el-'Aïn* à Lussân (*Lysa*) et à Gaza. Voir RESSA, col. 1061; cf. M. J. Lagrange, *L'itinéraire des Israélites,* dans la *Revue biblique,* 1900, p. 277-278.

Céélatha (hébreu : *Qehêlâṭâh*). Num., XXXIII, 22. Cette station doit correspondre à la *Gypsaria* de la carte de Peutinger et à l'actuel *Contellet Quréiyéh.* Cf. M. J. Lagrange, *op. cit.,* p. 277.

Mont Sépher (hébreu : *har-Šâfér*). Num., XXXIII, 23-24. Peut-être le *djébel 'Araïf,* à six heures de l'*ouadi Quréiyéh.* Voir SÉPHER (MONT), col. 1620.

Arada (hébreu : *Ḥărâdâh*). Num., XXXIII, 24. Inconnue. Voir ARADA, t. I, col. 873.

Macéloth (hébreu : *Maqhêlôṭ*). Num., XXXIII, 25-26. Inconnue. Voir MACÉLOTH, t. IV, col. 479. Il y a probablement ici, de même que pour les deux noms suivants, un embarras textuel. Cf. M. J. Lagrange, *op. cit.,* p. 278.

Thahath (hébreu : *Ṭâhaṭ*). Num., XXXIII, 26-27. Inconnue. Voir THAHATH.

Tharé (hébreu : *Ṭârah*). Num., XXXIII, 27. Inconnue. Voir THARÉ.

Methca (hébreu : *Miṭqâh*). Num., XXXIII, 28-29. Inconnue.

Hesmona (hébreu : *Ḥašmônâh*). Num., XXXIII, 29-30. Inconnue. Cependant on pourrait peut-être rapprocher cette station d'une ville frontière de Juda, Asémona (hébreu : *'Aṣemônâh*), Num., XXXIV, 4, située à l'extrémité méridionale de la Terre Sainte. Il est vrai que l'orthographe des deux noms est différente, avec *ḥeth, schin* d'un côté, *'Aïn* et *tsadé* de l'autre. Mais les Septante rendent le texte massorétique très douteux et la situation des deux endroits nous conduit à peu près au même point. Or, Asémona a été identifiée avec les ruines qui sont proches de l'*'Aïn Qaséiméh,* à l'est du *djébel Muweiléh.* Voir ASÉMONA, t. I, col. 1079. Nous sommes ainsi dans les deux cas tout près de Cadès. C'est une raison qui s'ajoute à celle du contexte pour admettre ici, Num., XXXIII, 30, une transposition, c'est-à-dire pour transporter les versets 36^b-41^a après le ℣. 30^a. Voir MOSÉROTH, t. IV, col. 1318.

De cette façon, l'on arrive à Cadès, hébreu : *Qâdêš,* Num., XXXIII, 36, bien identifié avec *'Aïn Qedeis.* Voir CADÈS 1, t. II, col. 13. De Cadès, les Israélites redescendirent vers Asiongaber, Num., XXXIII, 36^b-41^a, 30^b-35, pour remonter du côté de Moab.

D) Remarque sur l'Itinéraire. — Nous terminerons ce tracé de l'itinéraire des Israélites par une simple remarque. Nous avons suivi pas à pas les Hébreux depuis la sortie de la mer Rouge jusqu'à la frontière de Palestine, à travers le dédale des chemins de la péninsule sinaïtique. Sans doute, bien des points restent obscurs; toutes les stations ne peuvent être identifiées comme il serait possible de le faire dans un pays habité. Nous avons cependant des points de repère suffisants pour fixer avec une très grande probabilité la voie des enfants d'Israël. Il y a un tel accord entre la topographie de ce pays compliqué et les données bibliques qu'il est impossible d'y voir un pur effet du hasard. Si, comme le prétendent les rationalistes, le récit sacré n'était qu'œuvre d'imagination, ou si la tradition hébraïque avait perdu tout souvenir du Sinaï

comment arriverait-on à concilier d'une manière aussi satisfaisante une géographie et une histoire aussi difficiles? Il est aisé de dire que l'adaptation des noms et des faits aux lieux s'est opérée après coup, par des moines chrétiens en quête de souvenirs bibliques. Cette adaptation serait impossible si elle n'avait pour base une conformité réelle entre les faits et les lieux. Qu'on essaie donc de la transporter ailleurs, puisqu'on transporte ailleurs le Sinaï. Dans leur impuissance à le faire, les rationalistes sont obligés de bouleverser le texte sacré, d'en effacer une partie. Nous pouvons donc conclure d'après cela à la véracité et à l'authenticité du récit mosaïque. Si l'auteur, écrivant plusieurs siècles après les événements, n'avait eu aucune connaissance des lieux, comment aurait-il pu arriver à une telle exactitude?

3° *Les Nabatéens. Inscriptions sinaïtiques.* — La péninsule sinaïtique est un pays singulier, non seulement par sa configuration physique, mais encore par le grand nombre et le caractère des inscriptions qu'on y rencontre. On dirait que ses immenses murailles de rochers étaient destinées à être des pages d'écriture. Ces pages sont demeurées longtemps un mystère et ont exercé la sagacité des savants. Il était tout naturel qu'on y vît dans les commencements des vestiges du passage des Hébreux. Nous ne parlons pas ici des inscriptions hiéroglyphiques que nous avons déjà signalées à *Maghârah* et à *Sarâbît el Khâdim*, mais d'autres monuments épigraphiques répandus à travers une bonne partie de la presqu'île. A part le grec et le latin qui y sont parfois représentés, ils se composent surtout de caractères dont la nature et le sens furent longtemps ignorés. Il a fallu les découvertes modernes pour nous donner la clef d'une énigme qui avait intrigué les anciens. Nous laissons de côté l'histoire des recherches et du déchiffrement. Cf. Vigouroux, *Mélanges bibliques*, Paris, 1882, p. 233-313. Nous n'avons à étudier rapidement que la nature, la localisation et l'origine de ces inscriptions.

Ce sont de simples *graffiti*, qui se composent presque exclusivement de noms propres et de certaines exclamations; par exemple : « Paix! Yati'u, fils de Waddu. Qu'il soit béni à jamais! » Ils sont gravés sur les rochers, ou sur ceux qui forment les parois des vallées, ou sur ceux qui sont tombés des sommets de la montagne. Ils ont été tracés sur le grès au moyen d'un silex pointu, et les lettres ainsi formées semblent faites de petits trous juxtaposés. Mais sur le granit, plus dur, on remarque les traces d'un instrument de fer. La grandeur de l'écriture varie : dans la plupart des inscriptions, les lettres sont hautes d'environ quatre ou cinq centimètres; les petites n'en ont qu'un. L'absence de polissage sur la surface du rocher, de rectitude dans les lignes, d'ordre dans les sentences, tout indique la précipitation et la négligence. Voir fig. 387.

Ces inscriptions sont surtout nombreuses aux environs du *Serbal*, du *djébel el-Benât*, du *djébel Mûsa*, le long des grandes vallées qui servaient de voies de communication, les *ouadis Schellâl, Mokatteb, Feirân, Suwig, Khamileh, Bark, Lebwéh, Berrâh*. L'*ouadi Mokatteb* tire même de là son nom de « vallée écrite ». On en trouve quelques-unes vers le nord-est, sur le chemin du Sinaï à 'Aqabah, jusqu'à l'*ouadi Sa'al;* mais on n'en rencontre aucune au nord-ouest, à partir de l'*ouadi Hamr*, sur la route de l'Égypte. On n'en signale pas non plus sur la route qui traverse le désert de Tih. D'où l'on conclut qu'il ne faut pas les attribuer aux caravanes marchandes qui allaient d'Arabie en Égypte et vice versa.

La langue est l'araméen, avec quelques mots empruntés à l'arabe. Outre les noms propres, dont se composent principalement les inscriptions, on trouve un petit nombre de mots araméens, comme בר, ברת, « fils, fille »; עבד, « faire »; מן קדם, « devant »; ארעא, « terre », etc., et des exclamations, comme שלם, « paix », דכיר, « que se souvienne », בריך, « béni ». Cependant les noms propres sont en grande partie arabes; on y a souvent ajouté la terminaison nabatéenne ו; אלמבקרו, Almobaqqeru; ils sont pour la plupart théophores : עבדאלהי, Abdallahí; שעדאלהי, Ša'dallahi. Les noms des divinités qui entrent dans la composition de ces mots sont : אלהי, Allâh, אלבעלי, Elba'al, דושרא, Dûšarâ, le dieu des Nabatéens. On ne peut donc attribuer ces inscriptions à des chrétiens. Les croix et les monogrammes du Christ qui sont mêlés aux inscriptions sont distincts des *graffiti* nabatéens et ont été ajoutés plus tard par des pèlerins.

Beaucoup d'inscriptions sont répétées en différents



387. — Inscription sinaïtique (*Ouadi Mokatteb*).
די עבד שעדלהי || בר אעלא ב... « que fit Ša'dallahi || fils d'A'lâ'...
D'après le *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. II, t. I, n. 914 *b*, pl. LXXVI.

endroits, gravées par la même main et dans le même ordre. On pense donc que, malgré leur grand nombre, ces monuments épigraphiques n'ont pour auteurs que quelques groupes d'hommes, parcourant ensemble les mêmes chemins, probablement unis en société; l'un d'eux est appelé *éparque*, quatre ont le titre de *prêtres*. Les inscriptions sont accompagnées de dessins grossièrement tracés, représentant des hommes, des chameaux, des chiens, des bouquetins, etc. Quelques-unes sont bilingues; les mots grecs, en particulier les noms propres, correspondent parfaitement aux mots sémitiques. La manière dont elles sont gravées montre bien qu'elles ont été écrites, dans les deux langues, par la même main. Il est donc permis de supposer que ceux à qui elles sont dues n'étaient pas de simples nomades, sans aucun rapport avec le monde romain.

En résumé, les inscriptions sémitiques du Sinaï sont l'œuvre de Nabatéens (Vulgate : *Nabuthæi*) qui, au second et au troisième siècle de notre ère, occupèrent les vallées de la péninsule ou la visitèrent à différents intervalles. Voir NABUTHÉENS, t. IV, col. 1444. Elles n'émanent point de rois ou de peuples comme celles des temples de l'Égypte ou des palais de Ninive et de Babylone. Elles ont donc peu de valeur historique; leur importance est plus grande au point de vue épigraphique, l'écriture appar-

tenant à une phase de l'alphabet sémitique. Voir ALPHABET HÉBREU, t. I, col. 402. — Cf. *Corpus inscriptionum semiticarum,* p. II, t. I, fasc. 3, p. 349-486, avec cartes, Paris, 1902. On trouvera, en particulier, p. 356-357, la liste des ouvrages les plus importants parus sur la question.

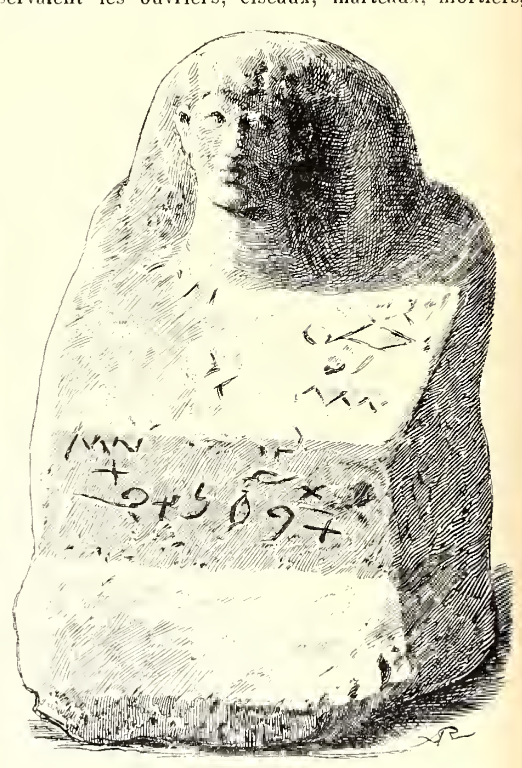
4° *Les anachorètes et les moines.* — Vers le milieu du IIIe siècle, la violence de la persécution contre les chrétiens peupla d'anachorètes le désert du Sinaï. Le pays prit alors un nouvel aspect. Les grottes servirent d'abri aux ermites; dans les vallées, près des sources, s'élevèrent de petits monastères. L'industrie et le travail des solitaires créèrent des champs fertiles, des vergers riches en oliviers, dattiers et figuiers. Pèlerins et marchands accoururent des divers ports de la péninsule. Le mont Sinaï fut habité par de nombreux anachorètes, qui y bâtirent des églises. Mais, vers les années 305, 370, 400, des bandes pillardes, Sarrasins



388. — Petits autels trouvés dans le temple de *Sarabit el-Khadim*
D'après Flinders Petrie,
Researches in Sinai, pl. 143, n. 12, 15.

et Blemmyes, amenés par la cupidité, passèrent comme un ouragan, dévastèrent les ermitages et les églises et tuèrent un grand nombre de moines. Pour donner à ceux-ci un rempart contre ces invasions, Justinien fit construire en 527 le couvent actuel du mont Sinaï, qui reçut plus tard le nom de Sainte-Catherine. Une belle basilique fut érigée et tous les bâtiments furent entourés de hautes et solides murailles, qui donnent au monastère l'air d'une forteresse. La bibliothèque renferme de précieux trésors dans ses manuscrits grecs, arabes, syriaques, etc. C'est là, en particulier, que Tischendorf découvrit le manuscrit grec de la Bible qui porte le nom de *Codex Sinaiticus* et que Mmes Lewis et Gibson ont trouvé un manuscrit syriaque des Évangiles. Pour la description du couvent et de ses environs, on peut voir M. J. Lagrange, *Le Sinaï,* dans la *Revue biblique,* 1897, p. 107-130. Les guides et relations de voyage en donnent également une description.

V. ARCHÉOLOGIE ET RELIGION. — La pénisule sinaïtique n'a jamais compté qu'une seule ville au sein de ses montages; ce fut Pharan, dans l'*ouadi Feirân,* qui devint, vers le Ve siècle, le siège d'un évêché. Le village actuel de *Tûr* représente le port de la côte occidentale. *Qala'at en-Nakhl,* sur le plateau de Tîh, doit marquer l'emplacement de l'ancienne ville de Phœnicon, « la Palmeraie ». Tels sont, avec les deux ports situés aux extrémités septentrionales des deux golfes, les seuls points où la vie sédentaire fut plus ou moins longtemps concentrée. Les vieilles cités ont disparu, sans laisser un monument digne d'attention. Mais la presqu'île, qui physiquement et historiquement est un pays à part, a aussi ses richesses spéciales. Elles consistent dans les mines, dans les inscriptions égyptiennes et nabatéennes dont nous avons parlé. Les deux centres miniers de l'*ouadi el-Maghârah* et de *Sarâbît el-Khâdim* ont une importance que nous avons déjà relevée pour l'histoire du Sinaï et celle de l'Egypte. Les recherches qu'on y a entreprises ont, de plus, révélé la manière dont les mines étaient exploitées, les instruments dont se servaient les ouvriers, ciseaux, marteaux, mortiers,



389. — Buste en grès trouvé dans le temple de *Sarabit el-Khadim.* Inscriptions en caractères inconnus.
D'après Fl. Petrie, *Researches in Sinai,* n. 138.

etc. Mais la dernière exploration de M. Flinders Petrie, décembre 1905 à mars 1906, a jeté un jour tout nouveau sur certaines questions archéologiques et religieuses que nous devons résumer en quelques mots.

Le temple de *Sarâbît el-Khâdim,* dégagé de toutes les superfétations égyptiennes, apparaît avec son caractère primitif de haut-lieu, sémitique, *bâmah.* La déesse qu'on y adorait à l'origine, et qui régnait sur ce sommet avant les premières expéditions pharaoniques, n'avait pour sanctuaire qu'une grotte creusée dans le rocher. Le culte que lui rendaient les populations indigènes se rapproche de celui qu'on retrouve en Chanaan. Le long du sentier qui conduit à l'antre sacré, on a reconnu une série de cercles en pierres brutes, généralement assez grands pour abriter une, deux, parfois même trois ou quatre personnes. Dans un grand nombre de ces cercles, une stèle, couverte d'hiéroglyphes, expose les titres d'un officier égyptien ou son offrande à la « Dame des Turquoises » pour s'assurer la protection de la déesse ou lui exprimer sa reconnaissance. Une petite table d'offrandes, au pied de la stèle, montre l'accomplissement de l'acte religieux. Aux cercles

de pierres succédèrent les édicules qui précèdent le portique du temple, et qui ne sont ni des chapelles ni des magasins sacrés, mais des abris permanents, remplaçant les premiers refuges rudimentaires. Participant à la sainteté du lieu, ils étaient destinés aux chercheurs de turquoises, qui y venaient attendre le songe révélateur dans lequel la déesse leur indiquerait quelque bon gisement. On trouve aux abords de la grotte sacrée un épais lit de cendres qui atteste le rôle important du feu dans ce haut-lieu. Comme il y a peu de buissons sur le sommet de la colline, il semble que le combustible dût être apporté de la plaine ou des vallées environnantes. Mais, pour l'apporter en telle quantité et loin des habitations, il fallait qu'il y eût une autre raison que les usages de la vie courante. Nous sommes ici en présence de sacrifices religieux, dans lesquels le sang, la graisse et d'autres parties facilement combustibles des animaux immolés étaient la part de la divinité, la

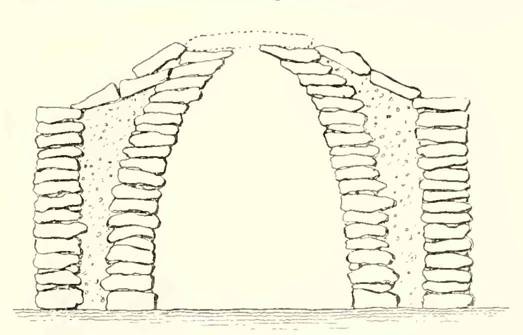


390. — *Nauâmis,* construction en pierres sèches, près de l'ouadi-Solaf.
D'après Fl. Petrie, *Researches in Sinai,* n. 178.

chair des victimes servant d'aliments à ceux qui les offraient ou qui prenaient part à la fête. La nature des cendres et l'endroit où elles se trouvent confirment cette hypothèse. On a découvert aussi de petits autels, qui, d'après leur forme même, étaient faits pour recevoir, non un liquide ou autre offrande, mais de l'encens. Voir fig. 388. Parmi les objets votifs, on remarque des pierres taillées en forme de cônes, autre caractère du culte sémitique. Enfin des réservoirs et des bassins à ablutions rappellent certaines pratiques du culte juif. Nous avons donc bien là un rituel sémitique, que les Égyptiens s'approprièrent pour se concilier la faveur de la divinité qui régnait primitivement en ces lieux. En effet, les détails que nous venons de rappeler, relatifs au temple, aux sacrifices, aux autels ou brûle-parfums, aux pierres coniques, sont tout à fait distincts de ce que l'on rencontre dans la religion égyptienne. Cf. Flinders Petrie, *Researches in Sinai,* p. 186-193.

Dans les ruines du temple, on a également découvert plusieurs statues, un sphinx, un buste (fig. 389) et d'autres objets sculptés par des mains étrangères à l'art égyptien. C'était sans doute l'œuvre des *Amu* ou des *Rotennu,* qui, dans les inscriptions, figurent parmi les ouvriers employés aux mines du Sinaï. Un de ces *Amu* ou Syriens est appelé *Lua* ou *Luy,* ce qui n'est autre chose que l'hébreu *Lêvî;* et « il est intéressant, dit Flinders Petrie, *op. cit.,* p. 124, de trouver ici ce nom 3000 ans avant Jésus-Christ. » Plusieurs de ces sculptures un peu grossières portent des inscriptions en lettres alphabétiques, qui ont une analogie frappante avec certains caractères phéniciens archaïques. Voir fig. 389. Nous aurions là, d'après le savant explorateur, le spécimen d'une écriture antérieure de cinq siècles peut-être aux plus anciens textes phéniciens qui nous sont connus. Quoi qu'il en soit de cette appréciation, il y a dans ce fait une importante question d'épigraphie. Cf. Flinders Petrie, *Researches in Sinai,* p. 122-132.

On rencontre enfin dans la plupart des grandes vallées du centre de la péninsule, sur le flanc des montagnes et généralement au confluent de plusieurs ouadis, de singulières constructions, que les Bédouins appellent *nauâmis.* Ce sont des édifices en pierre sèche, les uns ronds ou elliptiques, les autres carrés à toit plat. Les premiers sont formés de murs droits jusqu'à 50 ou 70 centimètres au-dessus du sol, mais rapprochant ensuite, à l'intérieur, les assises de leurs pierres plates, de manière à constituer une coupole conique de 2 à 3 mètres d'élévation. Voir fig. 390-391. Tous les explorateurs font remonter ces monuments à une haute antiquité.



391. — Coupe d'un des Nauâmis.
D'après Fl. Petrie, *ibid.,* n. 174.

M. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, p. 352, y voit des abris où les nomades pillards se réfugiaient, pour se défendre contre les représailles des tribus voisines et surtout des troupes égyptiennes. On croit plus généralement aujourd'hui que ce sont des tombeaux dont on rapproche certaines chambres funéraires de la Palestine et les dolmens couverts d'autres régions. Cf. H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 412. Ces sortes de ruches n'ont pu servir d'habitation ou de refuge. M. Currelly, qui en a fouillé quelques-unes dans l'*ouadi Nasb,* y a trouvé des bracelets en coquillages, des pointes de flèche en silex, des instruments en cuivre pur, etc., autant d'objets déjà en usage sur les bords du Nil, aux temps préhistoriques. Cf. Flinders Petrie, *Researches in Sinai,* p. 243; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* t. II, p. 312, 316-319.

De l'ensemble des découvertes archéologiques et de l'histoire, il résulte donc que, longtemps avant l'Exode, une population sémitique habitait la péninsule du Sinaï, avec une religion analogue à celle de Chanaan, un système d'écriture déjà perfectionné, ce qui achève de détruire la vieille thèse rationaliste prétendant que Moïse n'avait pu écrire le Pentateuque. D'autre part, les Égyptiens ont, de bonne heure, porté dans un petit coin du pays un rayon de leur civilisation, trouvant dans les mines un moyen d'exercer leur industrie, d'augmenter leurs richesses, de perfectionner leur art. Les Hébreux, en arrivant dans ces solitudes, n'étaient pas dénués de ressources; ils avaient beaucoup appris

à l'école de leurs maîtres de la vallée du Nil. Ils purent donc sans difficulté construire au sein du désert les instruments d'un culte qui, malgré son caractère spécial et divin, se rattachait par certaines prescriptions au rituel égyptien. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* t. II, p. 510-560. Nul pays ne convenait mieux que le Sinaï à la formation d'un peuple qui devait avoir une si grande influence sur la vie religieuse et morale du monde : spectacles sublimes de la nature, silence où l'on n'entend que la voix de Dieu, solitude qui brise tout contact avec les nations païennes. Cette voix de Dieu a retenti à travers tous les pays et tous les siècles. Selon la parole du Deutéronome, XXXIII, 2, c'est bien « du Sinaï que le Seigneur est venu, » qu'il est parti à la conquête de l'humanité déchue. Ce premier pas devait le conduire à la crèche et finalement au calvaire. Telle est, d'un seul mot, la synthèse de l'histoire dont la première page est écrite aux lieux sacrés que nous venons de parcourir.

VI. Bibliographie. — Aux ouvrages déjà nombreux que nous avons indiqués dans le corps de cet article, nous ajouterons les suivants : J. L. Burckhardt, *Travels in Syria and the Holy Land,* Londres, 1882, p. 457-630; J. Rüppel, *Reisen in Nubien, Kordofan und dem Peträischen Arabien,* Francfort-sur-le-Main, 1829; Léon de Laborde, *Voyage dans l'Arabie Pétrée et au mont Sinaï,* Paris, 1830; *Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres,* Paris et Leipzig, 1841; Wellsted, *Travels in Arabia; Sinai, Survey of the Gulf of Akabah,* Londres, 1838, t. II, p. 1-168; Lepsius, *Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinaï,* Berlin, 1845; Lottin de Laval, *Voyage dans la péninsule arabique du Sinaï,* Paris, 1857, 2 vol. in-4°; H. Brugsch, *Wanderung nach den Türkis-Minen und der Sinai-Halbinsel,* Leipzig, 1866; F. W. Holland, *On the Peninsula of Sinai,* dans *Journal of Royal Geogr. Soc.,* 1868, p. 237-257; *Recent explorations in the Peninsula of Sinaï,* dans *Proceedings of Royal Geogr. Society,* 1868, n. 3, p. 204-219; E. H. Palmer, *The Desert of the Exodus,* Cambridge, 1871, 2 vol. in-8°; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine,* Londres, 1866 avec cartes en couleurs; W. H. Adams, *Mount Sinai, Petra and the Desert,* Londres, 1879; Isambert, *Itinéraire de l'Orient,* Paris, 1881, t. II, p. 718-756; Raboisson, *En Orient,* Paris, 1889, t. I; E. Hull, *Mount Seir, Sinai and Western Palestine,* Londres, 1889, avec carte géologique; G. Bénédite, *La péninsule Sinaïtique,* Paris, 1891; M. Jullien, *Sinaï et Syrie,* Lille, 1893; P. Barnabé Meistermann, *Guide du Nil au Jourdain par le Sinaï et Pétra,* Paris, 1909; J. de Kergorlay, *Sites délaissés d'Orient,* Paris, 1911. A. Legendre.

SINAITICUS (CODEX). Ce manuscrit est parmi les plus célèbres et les plus importants de la Bible grecque (fig. 392). Au printemps de 1844, Tischendorf visitant le monastère de Sainte-Catherine, au mont Sinaï, en découvrit des feuillets détachés qu'on avait jetés au rebut; il put les acquérir, quarante-trois au total, et les rapporter à Leipzig, où ils appartiennent aujourd'hui à la bibliothèque de l'Université, et il les édita dans une publication intitulée *Codex Friderico-Augustanus,* Leipzig, 1846, du nom du roi de Saxe Frédéric-Auguste qui avait fait les frais de sa mission au Sinaï. En 1845, deux fragments du même manuscrit furent trouvés dans des reliures de manuscrits plus récents, et communiqués à Tischendorf, qui les publia dans son *Appendix Codicum celeberrimorum,* Leipzig, 1867. En 1853, Tischendorf revint au Sinaï, et il mit la main sur un fragment de la Genèse du même manuscrit, et un feuillet contenant la fin d'Isaïe et le commencement de Jérémie : il publia ces morceaux, partie dans ses *Monumenta sacra inedita,* t. I, Leipzig, 1855, partie, *ibid.,* t. II, Leipzig, 1857. En 1859 enfin, le 4 février, il eut la bonne fortune de découvrir le manuscrit dont il n'avait encore eu que des morceaux; il en exécuta aussitôt une copie. Les moines du Sinaï l'autorisèrent, 28 septembre 1859, à transporter le précieux manuscrit en Europe pour l'éditer; l'édition fut entreprise aussitôt, et achevée en 1862. Mais le manuscrit ne revint pas au Sinaï. Le 10 novembre 1862 Tischendorf le remit à Zarskoie Selo entre les mains du tsar Alexandre II de Russie. Sept ans plus tard, en 1869, le manuscrit passa des archives du ministère russe des affaires étrangères dans la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Tout n'est pas très clair dans cette histoire : il est vraisemblable que les moines du Sinaï se sont dessaisis un peu naïvement de leur trésor. Les Russes font valoir que plus tard, en 1869, les supérieurs de ces moines firent donation au tsar du manuscrit, et qu'en retour le tsar donna 7000 roubles (le rouble vaut quatre francs), à la bibliothèque du mont Sinaï, 2000 au couvent du mont Thabor, et des décorations russes à quelques-uns des moines susdits : il resterait à établir que le manuscrit est venu en Europe du plein consentement des moines, et que la donation que les moines en ont faite au tsar a été spontanée. Le moins qu'on puisse dire est, avec M. Nestle, que toute cette histoire de la découverte et de la réception du *Codex Sinaiticus* est presque romanesque. E. Nestle, *Einführung in das griechisches Neues Testament,* Gœttingue, 1897, p. 28. C. R. Gregory, *Prolegomena,* p. 350-353, présente la défense de Tischendorf.

Le *Codex Sinaiticus* est un manuscrit de parchemin in-folio (43×37 cent.), comptant 346 feuillets 1/2. Chaque feuillet compte quatre colonnes, chaque colonne quarante huit lignes. Le parchemin est d'une extrême finesse, et fait de peaux d'ânes ou d'antilopes, croit-on. L'écriture est onciale, d'une admirable pureté, sans esprits, ni accents, ni majuscules, les initiales débordant seulement sur la marge. Les sectionnements du texte sont marqués par une ligne laissée en blanc. Tischendorf distingue quatre scribes différents qui auraient travaillé au *Sinaiticus;* en d'autres termes, la copie du manuscrit total aurait été partagée entre quatre copistes. Voir Gregory, p. 345; H. B. Swete, *The old Testament in Greek,* Cambridge, 1887, t. I, p. XXI. Le copiste qui a écrit à peu près tout le Nouveau Testament serait le même qui aurait copié ce que nous avons de la Genèse, et quelques autres portions de l'Ancien Testament; les prophètes seraient l'œuvre d'un second copiste; les livres poétiques reviendraient au troisième; Tobie et Judith au quatrième. Puis, des mains de correcteurs seraient intervenues, cinq dans l'Ancien Testament, sept dans le Nouveau : la plus ancienne serait contemporaine de la confection du manuscrit, la plupart des autres seraient du VIe-VIIe siècle, la plus récente du XIIe.

Pour déterminer l'âge du *Sinaiticus,* on se fonde sur l'aspect de son écriture, qui est d'une onciale répondant à la plus ancienne qu'on connaisse. Le texte lui-même représente un état ancien : ainsi les douze versets de la finale de saint Marc (XVI, 9-20) manquent. Au Nouveau Testament sont joints l'épître de Barnabé et le Pasteur d'Hermas, comme s'ils appartenaient au canon. Tischendorf a posé en thèse que le *Sinaiticus* avait été copié au milieu du IVe siècle; et il a énoncé l'hypothèse qu'il devait être un des cinquante exemplaires de la Bible que, au témoignage d'Eusèbe, *Vita Constantini,* IV, 36-37, t. XX, col. 1184-1185, l'empereur Constantin fit faire en 331, « par des copistes habiles dans l'art d'écrire »; mais c'est aller trop loin, et il reste simplement que le *Sinaiticus* peut être du IVe siècle. Voir la discussion de V. Gardthausen, *Griechische Palaeographie,* Leipzig, 1879, p. 133-148. On ne peut rien conclure de la souscription qui, dans le *Sinaiticus,* se lit à la fin du livre d'Esther, et qui énonce que le texte en a été collationné sur « un très vieux exem-

ΟΤΕΔΕΟΥϹϹΟΥΟΥ
ΤΟϹΟΚΑΤΑΦΑΓΩΝ
ϹΟΥΤΟΝΒΙΟΝΜΕΤΑ
ΠΟΡΝΩΝΗΛΘΕΝ
ΕΘΥϹΑϹΑΥΤΩΤΟΝ
ϹΙΤΕΥΤΟΝΜΟϹΧΟΝ
ΟΔΕΕΙΠΕΝΑΥΤΩ
ΤΕΚΝΟΝϹΥΠΑΝΤΟ
ΤΕΜΕΤΕΜΟΥΕΙΚΑΙΠΑΝ
ΤΑΤΑΕΜΑϹΑΕϹΤΙΝ
ΕΥΦΡΑΝΘΗΝΑΙΔΕ
ΚΑΙΧΑΡΗΝΑΙΕΔΕΙ
ΟΤΙΟΑΔΕΛΦΟϹϹΟΥ
ΟΥΤΟϹΝΕΚΡΟϹΗΝ
ΚΑΙΕΖΗϹΕΝΑΠΟ
ΛΩΛΩϹΗΝΚΑΙΕΥ
ΡΕΘΗ
ΕΛΕΓΕΝΔΕΚΑΙΠΡΟϹ
ΤΟΥϹΜΑΘΗΤΑϹ
ΑΝΘΡΩΠΟϹΤΙϹΗΝ
ΠΛΟΥϹΙΟϹΟϹΕΙΧΕΝ
ΟΙΚΟΝΟΜΟΝΚΑΙ
ΟΥΤΟϹΔΙΕΒΛΗΘΗ
ΑΥΤΩΩϹΔΙΑϹΚΟΡ
ΠΙΖΩΝΤΑΥΠΑΡΧΟΝ
ΤΑΑΥΤΟΥΚΑΙΦΩ
ΝΗϹΑϹΑΥΤΟΝΕΙ
ΠΕΝΤΙΤΟΥΤΟΑΚΟΥ
ΩΠΕΡΙϹΟΥΑΠΟΔΟϹ
ΤΟΝΛΟΓΟΝΤΗϹΟΙ
ΚΟΝΟΜΙΑϹϹΟΥΟΥ
ΓΑΡΕΤΙΔΥΝΗΟΙΚΟ
ΝΟΜΙΝΕΙΠΕΝΔΕ
ΕΝΕΑΥΤΩΟΟΙΚΟ
ΝΟΜΟϹΤΙΠΟΙΗϹΩ
ΟΤΙΟΚϹΜΟΥΑΦΑΙ
ΡΙΤΑΙΤΗΝΟΙΚΟΝΟ
ΜΙΑΝΑΠΕΜΟΥϹΚΑ
ΠΤΙΝΟΥΚΙϹΧΥΩ
ΕΠΑΙΤΙΝΑΙϹΧΥΝΟΜΑΙ
ΕΓΝΩΝΤΙΠΟΙΗϹΩ
ΙΝΑΑΝΜΕΤΑϹΤΑΘΩ
ΕΚΤΗϹΟΙΚΟΝΟΜΙΑϹ
ΔΕΞΩΝΤΑΙΜΕΕΙϹ
ΤΟΥϹΟΙΚΟΥϹΕΑΥΤΩΝ
ΚΑΙΠΡΟϹΚΑΛΕϹΑ
ΜΕΝΟϹΕΝΑΕΚΑϹΤΟΝ
ΤΩΝΧΡΕΟΦΙΛΕΤΩΝ

ΤΟΥΚΥΑΥΤΟΥΕΛΕ
ΓΕΝΤΩΠΡΩΤΩΠΟ
ϹΟΝΟΦΙΛΕΙϹΤΩ
ΚΩΜΟΥΟΔΕΕΙΠΕ
ΑΥΤΩΕΚΑΤΟΝΒΑ
ΔΟΥϹΕΛΑΙΟΥΟΔΕ
ΕΙΠΕΝΑΥΤΩΔΕΞΑΙϹΟΥ
ΤΑΓΡΑΜΜΑΤΑΚΑΙΚΑ
ΘΙϹΑϹΤΑΧΕΩϹΓΡΑ
ΨΟΝΠΕΝΤΗΚΟΝ
ΤΑΕΠΕΙΤΑΕΤΕΡΩΙ
ΠΕΝϹΥΔΕΠΟϹΟΝ
ΟΦΙΛΕΙϹΟΔΕΕΙΠΕΝ
ΕΚΑΤΟΝΚΟΡΟΥϹ
ϹΙΤΟΥΛΕΓΕΙΑΥΤΩ
ΔΕΞΑΙϹΟΥΤΑΓΡΑΜ
ΜΑΤΑΚΑΙΓΡΑΨΟΝ
ΟΓΔΟΗΚΟΝΤΑΚΑΙ
ΕΠΗΝΕϹΕΝΟΚϹΤΟΝ
ΟΙΚΟΝΟΜΟΝΤΗϹ
ΑΔΙΚΙΑϹΟΤΙΦΡΟ
ΝΙΜΩϹΕΠΟΙΗϹΕΝ
ΟΤΙΦΡΟΝΙΜΩΤΕ
ΡΟΙΟΙΥΙΟΙΤΟΥΑΙΩ
ΝΟϹΤΟΥΤΟΥΥΠΕΡ
ΤΟΥϹΥΙΟΥϹΤΟΥΦΩ
ΤΟϹΕΙϹΤΗΝΓΕΝΕ
ΑΝΤΗΝΕΑΥΤΩΝ
ΕΙϹΙΝΚΑΙΕΓΩΥΜΙΝ
ΛΕΓΩΕΑΥΤΟΙϹΠΟΙ
ΗϹΑΤΕΦΙΛΟΥϹΕΚ
ΤΟΥΜΑΜΩΝΑΤΗϹ
ΑΔΙΚΙΑϹΙΝΑΟΤΑΝ
ΕΚΛΙΠΗΔΕΞΩΝ
ΤΑΙΥΜΑϹΕΙϹΤΑϹΑΙ
ΩΝΙΟΥϹϹΚΗΝΑϹ
ΟΠΙϹΤΟϹΕΝΕΛΑ
ΧΙϹΤΩΚΑΙΕΝΠΟΛ
ΛΩΠΙϹΤΟϹΕϹΤΙΝ
ΚΑΙΟΕΝΕΛΑΧΙϹΤΩ
ΑΔΙΚΟϹΚΑΙΕΝΠΟΛ
ΛΩΑΔΙΚΟϹΕϹΤΙΝ
ΕΙΟΥΝΕΝΤΩΑΔΙ
ΚΩΜΑΜΩΝΑΠΙ
ϹΤΟΙΟΥΚΕΓΕΝΕϹΘΕ
ΤΟΑΛΗΘΙΝΟΝΤΙϹ
ΥΜΙΝΠΙϹΤΕΥϹΕΙ
ΚΑΙΕΙΕΝΤΩΑΛΛΟ

ΤΡΙΩΠΙϹΤΟΙΟΥΚΕ
ΓΕΝΕϹΘΑΙΤΟΥΜΕ
ΤΕΡΟΝΤΙϹΔΩϹΕΙ
ΥΜΙΝ
ΟΥΔΕΙϹΟΙΚΕΤΗϹΔΥ
ΝΑΤΑΙΔΥϹΙΚΥΡΙΟΙϹ
ΔΟΥΛΕΥΕΙΝΗΓΑΡ
ΤΟΝΕΝΑΜΙϹΗϹΕΙ
ΚΑΙΤΟΝΕΤΕΡΟΝΑ
ΓΑΠΗϹΕΙΗΕΝΟϹ
ΑΝΘΕΞΕΤΑΙΚΑΙΤΟΥ
ΕΤΕΡΟΥΚΑΤΑΦΡΟ
ΝΗϹΕΙΟΥΔΥΝΑϹΘΑΙ
ΘΩΔΟΥΛΕΥΕΙΝΚΑΙ
ΜΑΜΩΝΑ
ΗΚΟΥΟΝΔΕΤΑΥΤΑ
ΠΑΝΤΑΦΙΛΑΡΓΥΡΟΙ
ΥΠΑΡΧΟΝΤΕϹΚΑΙ
ΕΞΕΜΥΚΤΗΡΙΖΟΝ
ΑΥΤΟΝ
ΚΑΙΕΙΠΕΝΑΥΤΟΙϹΥ
ΜΕΙϹΕϹΤΕΟΙΔΙΚΑΙ
ΟΥΝΤΕϹΕΑΥΤΟΥϹΕΝ
ΩΠΙΟΝΤΩΝΑΝ
ΘΡΩΠΩΝΟΔΕΘϹ
ΓΙΝΩϹΚΕΙΤΑϹΚΑΡ
ΔΙΑϹΥΜΩΝΟΤΙΤΟ
ΕΝΑΝΘΡΩΠΟΙϹΥΨΗ
ΛΟΝΒΔΕΛΥΓΜΑΕΝΩ
ΠΙΟΝΤΟΥΘΥ
ΟΝΟΜΟϹΚΑΙΟΙΠΡΟ
ΦΗΤΑΙΜΕΧΡΙΙΩΑΝ
ΝΟΥΑΠΟΤΟΤΕΗΒΑϹΙ
ΛΕΙΑΤΟΥΘΥΕΥΑΓΓΕ
ΛΙΖΕΤΑΙΕΥΚΟΠΩ
ΤΕΡΟΝΔΕΕϹΤΙΝΤΟΝ
ΟΥΡΑΝΟΝΚΑΙΤΗΝ
ΓΗΝΠΑΡΕΛΘΙΝΗ
ΤΟΥΝΟΜΟΥΜΙΑΝ
ΚΕΡΕΑΝΠΕϹΙΝ
ΠΑϹΟΑΠΟΛΥΩΝΤΗΝ
ΓΥΝΑΙΚΑΑΥΤΟΥΚΑΙ
ΓΑΜΩΝΕΤΕΡΑΝΜΟΙ
ΧΕΥΕΙΚΑΙΟΑΠΟΛΕ
ΛΥΜΕΝΗΝΑΠΟ
ΑΝΔΡΟϹΓΑΜΩΝΜΟΙ
ΧΕΥΕΙ
ΑΝΘΡΩΠΟϹΔΕΤΙϹΗΝ

ΠΛΟΥϹΙΟϹΚΑΙΕΝ
ΔΙΔΥϹΚΕΤΟΠΟΡΦΥ
ΡΑΝΚΑΙΒΥϹϹΟΝΕΥ
ΦΡΑΙΝΟΜΕΝΟϹΚΑ
ΘΗΜΕΡΑΝΛΑΜΠΡΩϹ
ΠΤΩΧΟϹΔΕΤΙϹΟΝΟ
ΜΑΤΙΛΑΖΑΡΟϹΕΒΕ
ΒΛΗΤΟΠΡΟϹΤΟΝΠΥ
ΛΩΝΑΑΥΤΟΥΕΙΛΚΩ
ΜΕΝΟϹΚΑΙΕΠΙΘΥ
ΜΩΝΧΟΡΤΑϹΘΗΝΑΙ
ΑΠΟΤΩΝΠΙΠΤΟΝ
ΤΩΝΑΠΟΤΗϹΤΡΑ
ΠΕΖΗϹΤΟΥΠΛΟΥϹΙ
ΟΥΑΛΛΑΚΑΙΟΙΚΥΝΕϹ
ΕΡΧΟΜΕΝΟΙΕΠΕ
ΛΕΙΧΟΝΤΑΕΛΚΗΑΥ
ΤΟΥΕΓΕΝΕΤΟΔΕΑΠΟ
ΘΑΝΙΝΤΟΝΠΤΩ
ΧΟΝΚΑΙΑΠΕΝΕΧΘΗ
ΝΑΙΑΥΤΟΝΥΠΟΤΩΝ
ΑΓΓΕΛΩΝΕΙϹΤΟΝ
ΚΟΛΠΟΝΑΒΡΑΑΜ
ΑΠΕΘΑΝΕΝΔΕΚΑΙΟ
ΠΛΟΥϹΙΟϹΚΑΙΕΤΑ
ΦΗΕΝΤΩΑΔΗΕΠΑ
ΡΑϹΤΟΥϹΟΦΘΑΛΜΟΥϹ
ΑΥΤΟΥΥΠΑΡΧΩΝ
ΕΝΒΑϹΑΝΟΙϹΟΡΑ
ΑΒΡΑΑΜΑΠΟΜΑΚΡΟ
ΘΕΝΚΑΙΛΑΖΑΡΟΝ
ΕΝΤΟΙϹΚΟΛΠΟΙϹ
ΑΥΤΟΥΚΑΙΑΥΤΟϹΦΩ
ΝΗϹΑϹΕΙΠΕΝΠΑ
ΤΕΡΑΒΡΑΑΜΕΛΕΗϹΟΝ
ΜΕΚΑΙΠΕΜΨΟΝΛΑ
ΖΑΡΟΝΙΝΑΒΑΨΗΤΟ
ΑΚΡΟΝΤΟΥΔΑΚΤΥ
ΛΟΥΑΥΤΟΥΥΔΑΤΙ
ΚΑΙΚΑΤΑΨΥΞΗΤΗΝ
ΓΛΩϹϹΑΝΜΟΥΟΤΙ
ΟΔΥΝΩΜΑΙΕΝΤΗ
ΦΛΟΓΙΤΑΥΤΗΕΙΠΕ
ΔΕΑΒΡΑΑΜΜΝΗϹΘΗ
ΤΙΤΕΚΝΟΝΟΤΙΑΠΕ
ΛΑΒΕϹΤΑΑΓΑΘΑϹΟΥ
ΕΝΤΗΖΩΗϹΟΥΚΑΙ
ΛΑΖΑΡΟϹΟΜΟΙΩϹΤΑ

ΚΑΙΠΑϹΕΙϹΑΥΤΗΝΒΙΑΖΕΤΑΙ
ΚΑΙΒΙΑϹΤΑΙΑΡΠΑΖΟΥϹΙΝΑΥΤΗΝ

Imp. G. Dubosq

CODEX SINAITICUS

Luc., xv, 30 — xvi, 25

(Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg).

plaire corrigé de la main du saint martyr Pamphile, » et que cet exemplaire de Pamphile avait été collationné par lui sur les Hexaples d'Origène : Tischendorf a donné de bonnes raisons de penser que cette souscription n'est pas du copiste original, mais d'une seconde main, du VIIe siècle sans doute. Gardthausen, p. 145-146.

En ce qui concerne les cinquante manuscrits que l'empereur Constantin demanda en 331 à Eusèbe de faire exécuter, il paraît certain que ce devaient être des bibles entières, σωμάτια, faciles à lire, εὐανάγνωστα, écrites sur du parchemin de première qualité, écrites par des calligraphes très habiles dans leur art, et ces traits conviennent assez au *Sinaiticus*. Mais l'empereur ajoute : καὶ πρὸς τὴν χρῆσιν εὐμετακόμιστα, c'est-à-dire faciles à transporter pour s'en servir, et vraiment ceci ne s'applique guère à un manuscrit aussi volumineux. Le mot χρῆσις désigne l'usage ecclésiastique, l'usage dans les lectures publiques que comporte la liturgie : or, il est clair que le *Sinaiticus* ne s'est conservé que parce qu'il n'a pas servi, et qu'il n'était pas portatif. Eusèbe fit exécuter les exemplaires commandés par l'empereur et il les lui envoya : ἐν πολυτελῶς ἠσκημένοις τεύχεσιν τρισσὰ καὶ τετρασσὰ διαπεμψάντων ἡμῶν. *Vita Cont.*, IV, 37, édit. Heikel, p. 132. Je traduis : *Transmisimus triplicia et quadruplicia in libris arte fabricatis magnifice*. Les mots τρισσὰ et τετρασσὰ ne peuvent se rapporter qu'à σωμάτια, et donc désigner des exemplaires de la Bible complète, les uns en trois tomes, les autres en quatre. On ne saurait voir là une allusion à la répartition du texte sur trois ou sur quatre colonnes. Nestle, p. 29.

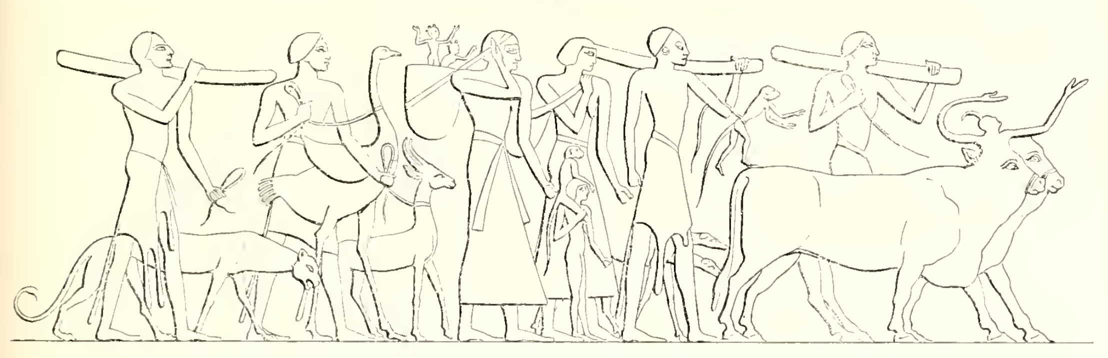
L'hypothèse de Tischendorf qu'un des copistes qui ont copié le *Sinaiticus* serait le copiste qui a copié le *Vaticanus*, n'a pas de fondement. Mais Tischendorf ne s'est pas trompé en plaçant le *Sinaiticus* en tête de tous les manuscrits existants de la Bible, et en lui donnant pour mieux signifier sa primauté le sigle א qui le désigne désormais. Le *Sinaiticus* est véritablement le plus ancien manuscrit de la Bible. L'hypothèse de quelques érudits qui ont pensé que le *Sinaiticus* avait été écrit en Occident, peut-être à Rome, paraît dénuée de preuves. — Le *Sinaiticus* porte dans la classification des manuscrits du Nouveau Testament de M. von Soden le sigle δ2. Voyez H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. I, 1. Berlin, 1902, et *Revue biblique*, 1904, p. 592-598.

Le *Sinaiticus* contient le nouveau Testament dans son intégralité. L'Ancien Testament au contraire a beaucoup souffert : il ne reste que des fragments des chapitres XXIII-XXIV de la Genèse; V-VI-VII des Nombres; IX, 27-XIX, 17 du premier livre des Chroniques; IX, 9 à la fin du second livre d'Esdras; puis Néhémie, Esther, Tobie, Judith, premier livre des Macchabées, quatrième des Macchabées, Isaïe, Jérémie; I, 1-II, 20 des Lamentations; Joel, Abdias, Jonas, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie; les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Job. A la fin du Nouveau Testament, prend place l'épître de Barnabé, et, avec une lacune de cinq feuillets, un fragment du Pasteur d'Hermas. Les livres du Nouveau Testament sont rangés dans l'ordre : Évangiles-Épîtres paulines-Actes-Épîtres catholiques-Apocalypse. L'Épître aux Hébreux est placée après II Thess. P. BATIFFOL.

SINDON (hébreu : *sâdin*). Voir LINCEUL, t. IV, col. 265.

SINÉENS (hébreu : *kas-Sinî;* Septante : ὁ Ἀσενναῖος; Vulgate : *Sinæi*), nom d'une peuplade chananéenne, Gen., X, 17; I Par., I, 15, de la descendance de Chanaan. Saint Jérôme, *Quæst. in Gen.*, X, 15, t. XXIII, col. 954, mentionne non loin d'Arca en Phénicie une ville appelée Sini, détruite par la guerre, mais dont l'emplacement conserva son nom au pied du Liban. Strabon, XVI, II, 18, nomme aussi dans le Liban la montagne de Σιννᾶν. On trouve aussi dans les inscriptions assyriennes le nom de la ville de Siânu entre Semar et Arqa. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 282; W. M. Müller, *Asien und Europa*, p. 289.

SINGE (hébreu : *qôf;* Septante : πίθηκος; Vulgate : *simia*), mammifère de l'ordre des quadrumanes. Le nom du singe est en sanscrit *kapi*, en égyptien *gôf*, *gôfu*; il se retrouve dans le grec κῆβος et κῆπος. Pendant leur séjour en Égypte, les Hébreux avaient pu voir cet animal qu'on y emmenait des pays situés au sud et qu'on trouvait partout représenté (fig. 393). Le singe n'est mentionné dans la Bible que parmi les curiosités rapportées de Tharsis par les vaisseaux de Salomon. III Reg., X, 22; II Par., IX, 21. Il devait en effet beaucoup intriguer les Israélites par sa grossière ressemblance avec l'homme, ses quatre mains, son agilité, ses ruses et ses mœurs qui le placent à la tête du règne animal et dans le voisinage même de l'homme. Il existe un très grand nombre d'espèces de singes, qui diffèrent par la taille, la force et les habitudes. Les espèces particulières à l'ancien monde se trouvent presque toutes à Ceylan et dans l'Inde, où la flotte de Salomon alla chercher les spécimens qu'elle rapporta. On en amenait aussi en Assyrie et en Égypte, pour l'amusement des princes. Voir t. II, fig. 547, 654, col. 1662, 2238. Ces animaux ne s'acclimataient pas; il fallait les remplacer ou bien ils disparaissaient complètement, comme cela eut lieu pour ceux de Salomon. Il n'est pas possible de dire à



393. — Singes et autres animaux ramenés comme butin d'Éthiopie en Égypte par Ramsès II. D'après un bas-relief du temple de Beit-Oually, dans Champollini, *Monuments de l'Égypte*, t. I, pl. 70.

quelle espèce appartenaient ces derniers. On n'en trouve ni en Palestine ni dans les pays voisins, bien que le singe de Barbarie, *inuus sylvanus*, soit commun dans la région de l'Atlas. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, Londres, 1889, p. 37. H. LESÊTRE.

SÎNÎM (*'érés*), contrée ainsi appelée dans Isaïe, XLIX, 10. Les Septante ont traduit Περσαί; la Vulgate, *de terra australi*. Arias Montanus y a vu les Chinois. Gesenius, *Thesaurus*, p. 948, a fortement défendu cette opinion; il fait remarquer que les Chinois n'étaient pas inconnus en Égypte où l'on a trouvé des vases à myrrhe avec inscriptions chinoises (fig. 394),



394. — Vases chinois trouvés en Égypte.
D'après Wilkinson, *Manners*, 2e édit., t. II, fig. 384, p. 153.

Rosellini, *Monumenti dell' Egitto*, part. II, t. II, p, 337; Wilkinson, *Manners and Customs of ancient Egyptians*, t. III, p. 108. Cette opinion trouve néanmoins des contradicteurs. La raison principale qui fait rejeter l'identification de *érés Sînîm* avec la Chine, c'est que le nom de *Tsin*, d'où vient le nom de Chine, est dérivé d'une dynastie qui n'a commencé à régner qu'en 247 avant J.-C. et qui est par conséquent postérieure de plusieurs siècles à Isaïe. Quelques exégètes voudraient y voir Sin (Péluse) ou Syène, mais le texte d'Isaïe parle d'une contrée et non d'une ville, et il s'agit d'un pays plus éloigné que l'Égypte. Voir A. Knobel, *Jesaia*, 1854, p. 364; J. Knabenbauer, *Comment. in Isaiam*, t. II, 1887, p. 242.

1. SION (hébreu : *Ŝi'ôn;* Septante : Σηών), un des noms du mont Hermon ou d'un de ses pics. Deut., IV, 48. Voir HERMON, t. III, col. 634.

2. SION (hébreu : *Ṣiyôn;* Septante : Σείων, Σειών et Σίων, Σιών; on trouve dans l'*Alexandrinus* : Σιώ, Is., XXXI, 9, et Jer., VIII, 19; Nouveau Testament : Σιών), nom primitif de la citadelle des Jébuséens, prise par David. II Reg., V, 7; I Par., XI, 5. Où faut-il, dans l'ancienne Jérusalem, placer cette citadelle? C'est une question qui a été vivement débattue, mais sur laquelle aujourd'hui l'accord semble se faire de plus en plus. Avant de l'exposer et de la discuter, nous avons à rechercher d'abord le sens, l'emploi et les différentes applications du nom.

I. NOM. — Le sens étymologique de l'hébreu, צִיּוֹן, *Ṣiyôn*, n'est pas facile à déterminer. On en a donné des explications plus ou moins compliquées. En somme, « il y a deux façons d'envisager la forme צִיּוֹן : ou bien comme une forme à terminaison *ôn*, ou bien comme une forme *qittâl* d'une racine צין. Dans cette dernière hypothèse on pourrait recourir, étant donnée la compénétration des ע"ו et ע"י, à la racine צון (*ṣûn*) qui existe en arabe (صون, *ṣûn*) avec le sens de « protéger ». Si l'on recourt à une forme en *ôn*, il faut alors voir dans ציון un dérivé de la racine ציה, « être sec ». P. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 309. Il est possible encore que nous ayons là, comme pour *millô'*, II Reg., V, 9, un vieux mot chananéen dont la signification nous échappe. Quelle que soit l'étymologie de ce nom, il est caractérisé dans la Bible par les deux mots מְצוּדָה, *meṣûdâh*, « citadelle », II Reg., V, 7; I Par., XI, 5, et הַר, *har*, « montagne », IV Reg., XIX, 31; Ps. XLVII (hébreu, XLVIII), 3, etc. Mais il est important de remarquer qu'il est employé tantôt dans un sens topographique, tantôt dans un sens poétique, religieux ou politique. C'est sous le premier rapport surtout qu'on le trouve dans les livres historiques, et il y est assez rarement mentionné, II Reg., V, 7; III Reg., VIII, 1; I Par., XI, 5; II Par., V, 2; I Mach., IV, 37, 60; V, 54; VI, 48, 62; VII, 33; X, 11; XIV, 26. Il est, au contraire, fréquemment cité dans les livres poétiques et prophétiques, avec le second sens, à part certaines exceptions que nous aurons à signaler. On le rencontre dans les Psaumes 39 fois, dans Isaïe, 48, dans Jérémie, 32, etc. Il n'existe cependant pas dans Ézéchiel, Daniel, Jonas, Nahum, Habacuc, Aggée et Malachie. Au point de vue topographique, il désigne une colline de Jérusalem, dont nous avons à chercher le site exact. Au point de vue religieux, il s'applique à la colline du Temple, « la montagne sainte », Ps., II, 6, sur laquelle Dieu est honoré et prié, Ps. LXIV (heb. LXV), 2; Joël, II, 1, 15, sur laquelle il réside, Ps, IX, 12; LXXIII (heb. LXXIV), 2, il se manifeste par la délivrance de son peuple, Ps. XIII (heb. XIV), 7, ou par le châtiment, Am., I, 2. Le nom de Sion s'étend même à Jérusalem tout entière, où Dieu habite en souverain, Is., X, 24; XXXIII, 14, 20 etc., et c'est ainsi que souvent les deux noms forment les membres du parallélisme synonymique. De là les expressions : « enfants de Sion », Ps. CXLIX, 2; Joël, II, 23, « habitants de Sion », Is., XII, 6; Jer., LI, 35, pour « habitants de Jérusalem »; « filles de Sion », Is., III 16, pour « femmes de Jérusalem »; « montagnes de Sion », Ps. CXXXII (héb. CXXXIII), 3, pour l'ensemble des collines sur lesquelles est bâtie la ville sainte. Enfin Sion, représentant dans l'Ancien Testament Jérusalem et le peuple de Dieu, figure dans le Nouveau le royaume du Messie, l'Église chrétienne, qui combat sur la terre et triomphe dans le ciel. Heb., XII, 22; Apoc., XIV, 1. On voit comment ce nom, après avoir primitivement désigné la forteresse des Jébuséens, a pris peu à peu une signification très étendue. Il est donc nécessaire de le dégager des sens dérivés, pour rechercher l'emplacement exact de la citadelle.

II. SITUATION. — 1° *État de la question.* — Jusque vers la dernière moitié du siècle dernier, conformément à une tradition qu'on peut suivre à partir du IVe siècle de l'ère chrétienne, on plaçait la citadelle et le mont Sion sur la colline sud-ouest de Jérusalem, c'est-à-dire celle qui est comprise entre l'*ouadi er-Rebabi* à l'ouest et au sud, et la vallée de Tyropœon à l'est. Voir JÉRUSALEM, *configuration et nature du terrain*, t. III, col. 1322, et le plan de Jérusalem ancienne, col. 1355. Des palestinologues comme E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, 2e édit., Londres, 1856, t. I, p. 228 sq.; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine*, Londres, 1866, p. 171, 177; V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 193, et beaucoup d'autres ont admis cette opinion que, pendant longtemps, on ne pensa même pas à contester. Cependant, dès 1847, J. Fergusson cherchait le mont Sion sur la colline du Temple, et T. Tobler, *Topographie von Jerusalem*, Berlin, 1853, t. I, p. 44, n. 1, traitait cette idée d'extravagante. En réalité, c'est E. Caspari qui, le premier, en 1864, dans les *Theol. Studien und Kritiken*, p. 309-328, combattit systématiquement la croyance traditionnelle, pour lui substituer la théorie de Sion oriental. Cette dernière fut adoptée ensuite par Riess, *Biblische Geographie*, p. 93, et *Atlas*, pl. VI, Fribourg-en-Brisgau, 1872; le baron von Alten, *Zion*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-*

Vereins, Leipzig, t. II, 1879, p. 18-47; *Die Davidstadt, der Salomoteich und die Gräber der Könige in Jerusalem,* dans la même revue, t. III, 1880, p. 116-176, etc. On en est venu ainsi à placer Sion sur la colline d'Ophel, le prolongement méridional du mont Moriah. Cette opinion se répand de plus en plus en Allemagne, en Angleterre et en France. Ses principaux défenseurs sont: Klaiber, *Zion, Davidstadt und die Akra innerhalb des alten Jerusalem,* dans *Zeitschrift des Deut-Pal.-Vereins,* t. III, 1880, p. 189-213; t. IV, 1881, p. 18-56; t. XI, 1888, p. 1-37; H. Guthe, *Ausgrabungen bei Jerusalem,* dans la même revue, t. V, 1882, p. 271-377; C. Schick, *Die Baugeschichte der Stadt Jerusalem,* même revue, t. XVI, 1893, p. 237-246; Mühlau, dans Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* Leipzig, 1884, t. II, art. *Zion,* p. 1839; F. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 133; W. F. Birch, *The City of David,* dans *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement,* Londres, 1885, p. 100-108, 208-212; 1888, p. 44-46; A. H. Sayce, *The Siloam inscription; the Topography of præ-exilic Jerusalem,* dans *Pal. Expl. Fund,* 1883, p. 210-223; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, 1887, t. IV, p. 165; M.-J. Lagrange, *Topographie de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* 1892, p. 17-38; P.-M. Séjourné, *Revue biblique,* 1896, p. 657; 1897, p. 299-306; 1898, p. 125-126; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, t. II, 1896-1897, p. 254-294; les Professeurs de Notre-Dame de France dans leur guide *La Palestine,* p. 56-58; D. Zanecchia, *La Palestine d'aujourd'hui,* trad. H. Dorangeon, Paris, t. I, p. 235-244. Cependant la thèse traditionnelle a encore des partisans très convaincus, qui lui ont consacré une ample défense : Soullier, *Le mont Sion et la cité de David,* Tulle, 1895; K. Rückert, *Die Lage des Berges Sion,* avec plan, Fribourg-en-Brisgau, 1898; G. Gatt, *Sion in Jerusalem,* avec deux plans, Brixen, 1900; Barnabé Meistermann, *La ville de David,* avec photographies et plans, Paris, 1905. — Toute la question ici est de savoir quelle est l'opinion la plus conforme aux données scripturaires et aux exigences de la topographie. Nous croyons que c'est la théorie de Sion-Ophel, pour les raisons qui suivent.

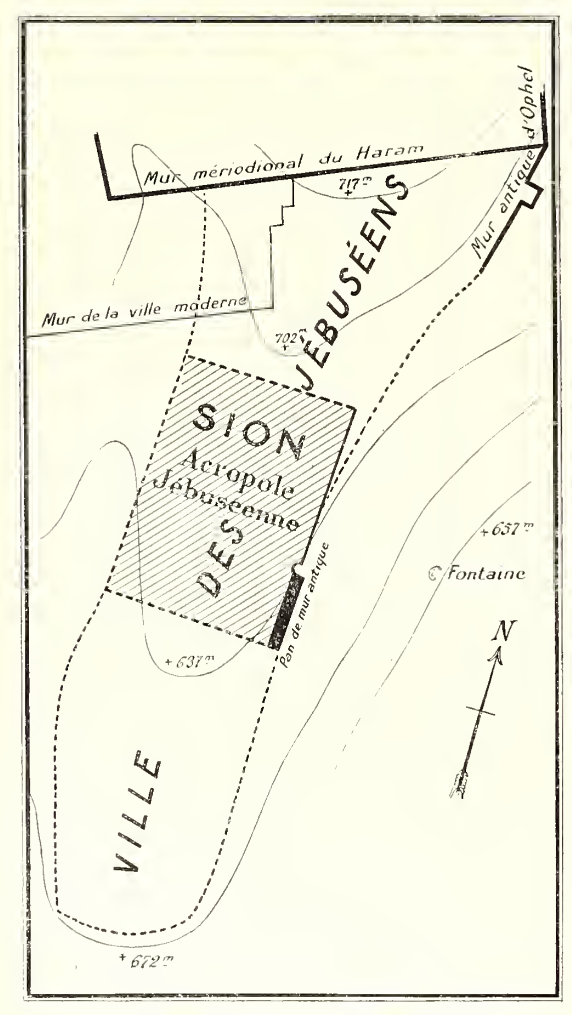
2° *Sion = Cité de David.* — C'est dans le IIe livre des Rois, v, 7, qu'il est pour la première fois question de Sion. David, dès le début de son règne, veut avoir une capitale. Laissant Hébron, dont la situation ne convient pas à cet effet, il entreprend la conquête de Jérusalem. L'antique *Urusalim,* que les lettres d'El-Amarna nous représentent, vers 1400 avant J.-C., comme le centre d'un petit district, était restée, après la prise de possession du pays par les Israélites, au pouvoir des Chananéens. Sa position désavantageuse au point de vue de la richesse du sol et du commerce fait supposer qu'elle n'avait pas dû prendre de grands accroissements. On peut se la figurer comme l'une des cités fortifiées, Lachis, Mageddo, Ta'annak, dont les découvertes modernes nous permettent d'apprécier la superficie. Voir plus loin. Or donc, nous dit le texte sacré, « David prit la citadelle de Sion (c'est la cité de David). » II Reg., v, 7, et, plus loin, ℣. 9, « puis David habita dans la citadelle et on l'appela ville de David. » Le même fait est raconté dans les mêmes termes I Par., XI, 5, 7. L'expression « c'est la cité de David » est évidemment une glose, destinée à montrer que l'antique nom de la citadelle avait été effacé par l'autre, plus glorieux. On trouve l'inverse III Reg., VIII, 1, où Salomon veut « faire monter l'arche d'alliance de Jahvéh de la cité de David (c'est Sion); » de même II Par., V, 2. Ici, l'auteur sacré a simplement pour but de rappeler l'origine de la cité davidique et du nom de Sion qui avait, de son côté, illustré la colline du Temple et la ville entière. Quoi qu'il en soit, l'identité de Sion et de la cité de David ressort clairement de ces textes. Or, la ville de David est fréquemment mentionnée dans les livres historiques avec un sens précis; les faits qui s'y rattachent, en nous révélant ce qu'elle fut, peuvent nous guider dans nos recherches topographiques. David, après s'y être bâti un palais, y fit transporter l'arche d'alliance, et la plaça dans une tente dressée pour la recevoir. II Reg., VI, 12, 17; I Par., XV, 1, 29; XVI, 1. C'est là qu'il eut son tombeau. III Reg., II, 10. Salomon y amena la fille du pharaon, qu'il avait épousée, jusqu'à ce qu'il eût achevé de bâtir sa maison et le Temple, ainsi que le mur d'enceinte de Jérusalem. III Reg., III, 1. Il la fortifia au prix de grandes dépenses, et y fut enterré comme son père. III Reg., XI, 27, 43. Ézéchias et Manassé y exécutèrent également d'importants travaux de défense. II Par., XXXII, 30; XXXIII, 14. Enfin, c'est cet endroit qui servit de sépulcre aux rois de Juda. III Reg., XIV, 31; XV, 8, 24; XXII, 51, etc. — Dans ces passages et plusieurs autres, l'Écriture distingue la cité de David de Jérusalem même. Ainsi, II Reg., v, 6-7, David, avec ses hommes, marche sur « Jérusalem » contre le Jébuséen qui habitait le pays, et il prend la citadelle de Sion, qui est « la cité de David ». Il demeure dans la citadelle, appelée « ville de David », et il prend des femmes à « Jérusalem ». II Reg., v, 9, 13. La fille du pharaon est amenée dans « la cité de David » parce que Salomon n'a pas achevé de bâtir son palais et le mur d'enceinte de « Jérusalem ». III Reg., III, 1. Salomon rassemble près de lui à « Jérusalem » les anciens d'Israël et tous les chefs des tribus, pour transporter de « la cité de David », c'est-à-dire de Sion, l'arche d'alliance du Seigneur. III Reg., VIII, 1. Nous avons donc dans *Sion = cité de David* un quartier spécial de la ville sainte. Où se trouvait-il? Sur la colline sud-est, et non sur celle du sud-ouest.

3° *Arguments scripturaires.* — *A*) Sion était *plus bas* que la colline du Temple. David « monte », hébreu : *vayya'al,* pour aller sur l'aire d'Ornan le Jébuséen, emplacement futur du Temple. II Reg., XXIV, 18-19. Salomon rassemble les chefs d'Israël pour « faire monter », héb. *leha'ălôṭ,* l'arche d'alliance de la cité de David sur la colline de Moriah; le même verbe *'âlâh* est employé deux fois encore pour indiquer que les prêtres « firent monter » l'arche. III Reg., VIII, 1, 4. Si le verbe hébreu n'indiquait ici qu'un « transport » ordinaire, pourquoi n'aurait-on pas employé simplement le mot *vayyâbî'û,* comme au ℣. 6, lorsqu'il ne s'agit plus que de transporter l'arche à sa place? Nous trouvons exactement les mêmes expressions II Par., v, 2, 5, 7. De même, Jer., XXVI, 10, les princes de Juda « montent » de la maison du roi à la maison de Jéhovah. Mais quand Joas est couronné roi, on le « fait descendre », hébreu *yôridû,* forme *hiphil* de *yârad,* « descendre », du Temple au palais. IV Reg., XI, 19. Or, il est certain que la colline occidentale est plus élevée que le mont Moriah, tandis que la colline d'Ophel est plus basse.

B) La situation de Gihon ramène celle de Sion sur la colline sud-est. C'est ce qui ressort de deux passages historiques. Nous lisons II Par., XXXII, 30 : « Ézéchias boucha la sortie des eaux de Gihon supérieur et les dirigea par-dessous, à l'occident de la cité de David. » On identifie aujourd'hui Gihon avec la Fontaine de la Vierge, *'Aïn Umm ed-Déredj,* située sur le flanc oriental d'Ophel. Voir GIHON, t. III, col. 239. Il s'agit donc ici du canal souterrain de la piscine de Siloé. Voir SILOÉ, col. 1729. Le IIe livre des Paralipomènes, XXXIII, 14, nous dit également que Manassé « bâtit le mur extérieur de la cité de David à l'occident de Gihon, dans le torrent, et dans la direction de la porte des Poissons, et autour d'Ophel, et il l'éleva beaucoup. » Malgré son obscurité, ce texte nous montre encore Gihon en rap-

port avec la cité de David. Voir Jérusalem, t. iii, col. 1363.

C) La réparation des murs sous Néhémie, ii, 11-iii, nous conduit à la colline d'Ophel. Voir, pour l'explication de ce passage, le plan de Jérusalem ancienne, t. iii, col. 1355. Les travaux commencent au nord-est par la porte du Troupeau, et se continuent en allant vers l'ouest à la porte des Poissons, puis la porte Ancienne. On arrive ensuite, à l'ouest, à la tour des Fourneaux, à la porte de la Vallée, et, au sud-ouest, à la



395. — L'Ophel. D'après Vincent, *Canaan*, pl. i-ii.

porte Sterquiline. On répare, au sud-est, la porte de la Fontaine, et le texte sacré ajoute, II Esdr., iii, 15 : « On fit en outre les murs de la piscine de Siloé, près du jardin du roi, jusqu'aux degrés qui descendent de la cité de David. » Après cela, on « travailla aux réparations jusqu'en face des sépulcres de David et jusque devant la piscine construite et jusqu'à la maison des forts (hébreu : *hag-gibbôrîm*). » II Esd., iii, 16. « Aser, fils de Josué, prince de Maspha, répara une autre section, de devant la salle d'armes, vers l'angle. » ℣. 19. Un autre travailla « vis-à-vis de l'angle et de la tour qui est en saillie sur le palais royal d'en haut, et qui est dans le parvis de la prison. » ℣. 25. Les réparations se poursuivent « jusqu'à la porte des Eaux à l'orient et à la tour en saillie,... depuis la grande tour en saillie jusqu'au mur d'Ophel. » ℣. 26, 27. Enfin, de la porte des Chevaux, on rejoignit la porte du Troupeau. Pour les difficultés exégétiques de ces chapitres, on peut voir H. Vincent, *Les murs de Jérusalem d'après Néhémie*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 56-70. Il est impossible, en lisant cette description, de n'être pas frappé de l'exactitude avec laquelle elle s'applique à la colline sud-est depuis la porte de la Fontaine jusqu'à la porte des Chevaux en y plaçant la cité de David. Pour la partie méridionale de la colline, *murs, piscine de Siloé, escaliers*, voir les fouilles de M. Bliss dans *Palestine Exploration Fund, Quart. St.*, 1896, p. 298-305; 1897, p. 11-26, 91-102, 173-181, 260-268, avec plans; cf. résumé et conclusions de P.-M. Séjourné dans la *Revue biblique*, 1897, p. 299-306; 1898, p. 125. Pour les tombeaux de David et des rois de Juda et pour le tunnel-aqueduc de Siloé, voir le très curieux mémoire de M. Clermont-Ganneau, dans son *Recueil d'archéologie orientale*, t. ii, p. 254-294. La *piscine construite*, hébreu : *hâ'ăšûyâh*, doit être « la piscine de Salomon » que Josèphe, *Bell. jud.*, V, iv, 2, mentionne auprès du mur oriental et d'Ophel. Creusée au fond du Cédron, elle était destinée à arrêter les eaux de la vallée, recevoir celles de Gihon et les déverser dans les jardins du roi. La *salle d'armes* est l'arsenal indiqué par Isaïe, xxii, 8; cf. III Reg., x, 17, où Salomon fait déposer dans « la maison de bois du Liban » les boucliers d'or et d'argent portés par la garde royale. Enfin le *parvis de la prison* est localisé par Jérémie dans la maison du roi de Juda. Jer., xxxii, 2-12; xxxiii, 1; xxxvii, 21; xxxviii, 6-13; xxxix, 14.

Nous arrivons à la même conclusion en suivant les deux chœurs qui font le tour des murailles, au jour de la dédicace. II Esdr., xii, 31-40. Le point de départ paraît avoir été la porte de la Vallée. « Le premier se mit en marche du côté droit sur la muraille, vers la porte Sterquiline;... et, à la porte de la Fontaine, ils gravirent droit devant eux les *degrés de la cité de David*, par la montée de la muraille, vers le *palais de David* et jusqu'à la porte des Eaux, à l'orient. » Le second, marchant en sens opposé, à gauche, c'est-à-dire vers le nord, rencontre l'autre du côté de l'est, et les deux s'arrêtent dans la maison du Seigneur. — Ce double récit de Néhémie est absolument incompréhensible si l'on cherche Sion sur la colline occidentale.

D) Les Psaumes et les prophètes donnent au mot Sion un sens un peu plus étendu, en l'appliquant à la montagne du Temple, mais Sion reste encore sur la colline orientale. Asaph, dans le Ps. lxxvii (hébreu, lxxviii), 68-69, racontant les bienfaits de Dieu, s'écrie :

Il choisit la tribu de Juda,
La montagne de Sion qu'il aimait;
Il éleva comme les hauteurs son sanctuaire.

On cite surtout ce début du Ps. xlvii (hébreu, xlviii), 1-3:

Il est grand, Jehovah, et très digne d'être loué,
Dans la cité de notre Dieu,
Sa montagne sainte, belle dans son élévation,
Délices de toute la terre ;
C'est le mont Sion, l'angle du nord,
La ville du grand roi.

L'expression *yarkṭê ṣâfôn*, « les extrémités du nord », est une apposition à *har Ṣiyôn*, « la montagne de Sion ». On peut discuter sur son sens exact; il est difficile cependant de l'appliquer à Jérusalem prise dans son ensemble. Il s'agit ici d'une colline regardée comme un lieu saint, qui frappe agréablement la vue par sa hauteur, situé au nord. Il est naturel de penser à la colline du Temple, revêtue d'une sainteté spéciale depuis que l'arche d'alliance avait été transportée dans la maison de Dieu. La colline occidentale n'est belle à voir que du côté du sud, où elle s'élève d'une manière abrupte du fond de la vallée. La colline orientale, au contraire, couronnée au nord par le Temple, faisait l'admiration du Psalmiste.

Isaïe, VIII, parle aussi de Jéhovah des armées « qui habite sur la montagne de Sion. » Il montre, XVIII, 7, un peuple mystérieux apportant des présents à Jéhovah des armées, « au lieu où le nom de Jéhovah des armées est invoqué, à la montagne de Sion. » Il distingue Sion de Jérusalem, en disant, XXIV, 23, que « Jéhovah des armées régnera sur la montagne de Sion et à Jérusalem. » De même Joël, II, 32 (heb. III, 5), annonce le salut « pour la montagne de Sion et pour Jérusalem. » Cf. Joël, II, 1; III, 17 (heb., IV, 17). — Conclusion : S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que, dans les livres poétiques et prophétiques, le mot Sion a un sens étendu qui s'applique à Jérusalem et à la communauté juive, il est incontestable aussi que l'expression « mont Sion » a un sens bien déterminé, et désigne la montagne où Dieu habitait, la colline du Temple.

E) Du reste, s'il peut y avoir difficulté pour ces livres, il faut s'incliner devant la clarté du Ier livre des Machabées, où le mont Sion est cité huit fois. Après avoir battu Lysias à Béthoron, Judas s'empresse de purifier le Temple : « Alors Judas et ses frères dirent : Voilà nos ennemis brisés; montons purifier les Lieux saints (τὰ ἅγια) et en faire la dédicace. Tout le camp se rassembla et ils montèrent au mont Sion (εἰς ὄρος Σιών). Et ils virent le sanctuaire (τὸ ἁγίασμα) désert, l'autel profané, etc. » I Mach., IV, 36, 37. Pour ajouter encore à la précision de ce texte, il est bon de remarquer ici que les Machabées n'avaient pas reconquis la ville tout entière; les Syriens occupaient encore la citadelle ou Acra, d'où ils menaçaient le Temple. C'est pour cela que Judas et les siens, voulant se prémunir, « construisirent autour du mont Sion de hautes murailles et de fortes tours, afin que les gentils ne vinssent pas fouler aux pieds les saints lieux, comme ils l'avaient fait auparavant. » I Mach., IV, 60. Après une campagne en Galaad, « ils montèrent sur le mont Sion avec joie et allégresse, et ils offrirent des holocaustes, parce qu'ils étaient heureusement revenus, sans perdre aucun des leurs. » I Mach., V, 54. Les sacrifices nous ramènent bien au Temple. Victorieux à leur tour, « ceux de l'armée du roi montèrent vers Jérusalem à l'encontre des Juifs, et le roi établit son camp contre la Judée et contre le mont Sion. » I Mach., VI, 48. Ce verset est expliqué plus loin, ℣. 51 : « Le roi établit son camp devant le lieu saint pendant beaucoup de jours, et il y dressa des tours à balistes, des machines de guerre, etc. » C'est donc le Temple qu'il assiégea, et où il entra : « Mais le roi entra sur le mont Sion, et il vit la force du lieu, et il viola le serment qu'il avait juré et donna l'ordre de détruire les murailles tout autour. » I Mach., VI, 62. Les Syriens étaient ainsi maîtres du Temple et de l'Acra. Aussi, vaincus par Judas à Capharsalama, les soldats de Nicanor « se réfugièrent dans la cité de David. Et, après ces événements, Nicanor monta au mont Sion, et quelques-uns des prêtres sortirent du lieu saint, accompagnés de plusieurs anciens du peuple, pour le saluer amicalement et lui montrer les holocaustes qui étaient offerts pour le roi. » I Mach., VII, 32-33. A son tour, Jonathas « commanda aux ouvriers de reconstruire les murailles et d'entourer le mont Sion de pierres carrées pour le fortifier. » I Mach., X, 11. Enfin, Simon, ayant définitivement conquis Jérusalem, « fortifia la montagne du Temple, située près de la citadelle. » I Mach., XIII, 53. En reconnaissance de ses services et de ceux de ses frères, on grava des tables d'airain « qu'on suspendit à des colonnes sur le mont Sion. » I Mach., XIV, 27. Après en avoir donné la copie, le texte sacré ajoute, ℣. 48 : « On décida de graver ce document sur des tables d'airain, et de les placer dans le péribole des Lieux saints. » Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces récits des Machabées la distinction entre la ville de Jérusalem théâtre de la lutte, la cité de David ou Acra, occupée jusqu'à Simon par les Syriens, et le mont Sion, emplacement du Temple.

4° *Arguments topographiques.* — Il ne faut pas oublier ici qu'il s'agit d'une acropole chananéenne, qui fut le noyau primitif de Jérusalem. Or, la colline sud-est offre des avantages topographiques que n'a pas celle du sud-ouest.

1° Beaucoup plus facile à défendre, elle possédait en outre la seule source de Jérusalem; elle se rattache nécessairement à l'ensemble des constructions élevées par David et Salomon. Voir Jérusalem, *Sous David et Salomon*, t. III, col. 1351-1357, où ces raisons sont assez longuement développées.

2° Elle répond bien à l'idée que les découvertes récentes nous donnent des anciennes acropoles et cités chananéennes. La grande objection qu'on fait généralement contre l'emplacement de Sion sur Ophel porte sur l'exiguité de la colline. C'est précisément là un des caractères des anciennes villes, même dans leur développement le plus considérable. « Et cette exiguité impressionne bien autrement encore lorsqu'en remontant les périodes historiques indiquées par les fouilles, on se trouve en présence de l'aire tout à fait primitive de la cité. L'observation a déjà été faite par MM. Perrot et Chipiez, à propos des villes grecques archaïques. La plus célèbre de toutes, grâce à la muse d'Homère, Troie, dont les ruines ont été mises à jour sur le coteau d'*Hissarlik*, eût tenu très à l'aise dans certaine cour du Louvre. Il en va de même pour les cités chananéennes, réduites, en somme, au rôle de simples acropoles, avec néanmoins en chacune un château plus fortifié qui constituait selon l'occurrence le palais, le sanctuaire, et la citadelle. » H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 27. Nous empruntons au même auteur, *ibid.*, n. 3, quelques chiffres qui permettent de comparer Ophel aux antiques villes de Chanaan. La superficie totale de *Tell-el-Hésy* (Lachis), évaluée d'après le plan de Fl. Petrie, atteindrait à peu près 12 hectares; mais Bliss montre que la ville proprement dite, à l'angle nord-est, était moitié moins grande et l'acropole n'excédait pas 65 mètres de côté. A *Tell Zakariyâ*, la plus grande longueur du plateau est de 305 mètres, sa largeur maxima de 152m50; mais la forme triangulaire du plateau en réduit la superficie à 3 hectares et demi tout au plus; dans cet espace, l'acropole ne couvre qu'une aire de 60 mètres sur 37 en chiffres ronds. Le plateau central de *Ta'annak* mesure 140 mètres sur 110, et le plus grand développement de la ville, mesuré sur le plan général, n'excède pas 300 mètres sur 160, soit 4 hectares 80. La colline d'Ophel (voir fig. 395) offre une superficie de 4 hectares et demi, en calculant seulement l'esplanade supérieure déterminée par le mur méridional du Haram, la ligne du mur oriental retrouvée par MM. Warren et Guthe et les premiers escarpements du rocher à l'ouest sur la vallée du Tyropœon. La Jérusalem primitive n'était donc guère moins grande que Mageddo (*Tell el-Mutesellim*, 5 hectares 02) et on peut l'estimer plus grande que Ta'annak, au moment le plus prospère de leur histoire.

L'argument principal des partisans de la colline sud-ouest est la tradition. Depuis le IVe siècle, c'est là qu'on place le *mont* Sion. Nous le reconnaissons. Mais ce qu'ils appellent « la parole vivante » ne peut réduire au silence « la parole écrite ». Il n'y a pas de tradition qui tienne devant des textes bibliques aussi formels que ceux dont nous avons donné l'interprétation. Aucun d'eux ne peut s'appliquer à la colline en question, qui d'ailleurs n'avait nul droit au titre de « montagne sainte ». En supposant même, en effet, que David y ait eu son palais, et que l'arche d'alliance y soit restée temporairement, est-ce que ce séjour transitoire eût suffi pour que les prophètes célébrassent la sainteté spéciale du mont, en face de la colline du Temple, qui

était devenue la demeure permanente de Dieu, un foyer de sainteté pour tout le peuple? Il est difficile d'ailleurs de rattacher cette tradition à l'Ancien Testament, alors que, depuis les Machabées, le nom de Sion est resté dans l'oubli; on ne le trouve pas dans Josèphe; le Nouveau Testament ne l'a que dans les citations de l'Ancien. Enfin il est aisé de comprendre que la tradition chrétienne l'ait appliqué à la colline du Cénacle, berceau de l'Église, théâtre des manifestations divines, comme la colline orientale avait été le centre de l'Église juive. Il y a donc ici déviation plutôt que falsification, en ce sens qu'on a transporté le nom ancien sur un lieu nouveau en l'appliquant à une situation nouvelle. A. Legendre.

SIOR (hébreu *Ṣî'ôr;* Septante : Σώρθ; *Alexandrinus :* Σιώρ), ville de la partie montagneuse de la tribu de Juda. Jos., xv, 54. C'est probablement le *Sa'ir* actuel. V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 150-151, dit que ce village, de quatre cents habitants, « s'étend dans une vallée et sur les flancs d'une colline... [Il] porte des traces évidentes d'antiquité. Dans les flancs d'une montagne voisine, je remarque plusieurs beaux tombeaux creusés dans le roc; ils sont précédés d'un petit vestibule dont la porte est cintrée... Ils servent encore aux habitants de *Sa'ir* à y enterrer leurs morts. » Une mosquée du village renferme un tombeau vénéré sous le nom de tombeau d'Ésaü, sans doute parce qu'on a confondu faussement *Sa'ir* avec le mont Séir où s'établit Ésaü. *Sa'ir* est à deux heures au nord-est d'Hébron sur la route de cette dernière ville à Thécué. Voir Van de Velde, *Memoir to accompany the map of the Holy Land,* Gotha, 1858, p. 355; Ed. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 2e édit., t. I, 1856, p. 488.

SIRA (hébreu : *has-Sirâh;* Septante : ὁ Σεειράμ), puits près duquel se trouvait Abner partant d'Hébron, lorsque Joab le fit rappeler traîtreusement pour le tuer. II Reg (Sam.), III, 26. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, VII, I, 5, il était à vingt stades ou une heure de marche au nord d'Hébron. Plusieurs voyageurs modernes l'identifient avec *'Aïn Sarah,* à deux kilomètres au nord d'Hébron, un peu à l'ouest de la route de Jérusalem. Son nom arabe moderne « signifie, comme le nom hébreu, *retiré*, parce que le puits, dit Conder, *Tentwork in Palestine*, t. I, p. 86, est au-dessous d'un arceau en pierre à l'extrémité d'une petite allée en murs de pierre et est ainsi à l'écart de la grande route. » Cette identification est cependant contestée et n'est pas universellement admise. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. III, p. 314.

SIRACH (hébreu : סירא, *Sîrâ';* grec : Σειράχ), père ou grand-père de Jésus ou Josué, surnommé Ben Sirach, auteur de l'Ecclésiastique. Eccli., L, 29 (hébreu, 27); LI, 1. On n'a aucun détail sur son histoire. Voir Ecclésiastique, t. II, col. 1543, 1544.

SIRÈNES (Septante : Σειρῆνες; Vulgate : *Sirenes*). Ce mot a été employé par une fausse identification dans la version des Septante et dans celle de saint Jérôme, mais non pour traduire le même mot hébreu. En grec il répond, Is., XIII, 21, à l'hébreu *benôṭ ya'ănâh,* l'autruche, voir t. I, col. 1279-1280; dans la Vulgate, ỳ. 22, à *tannîm* un des noms du chacal. Voir t. II, col. 471. Les Grecs et les Latins plaçaient les Sirènes qu'on trouve pour la première fois décrites dans l'Odyssée d'Homère, entre Caprée et la côte d'Italie. Ces êtres fabuleux étaient censés avoir un corps de femme jusqu'à la ceinture et au-dessous la forme d'un oiseau (fig. 396), ou bien une tête de femme sur un corps d'oiseau. Elles avaient été transformées par Cérès en monstres marins et elles attiraient par la douceur de leur chant les voyageurs imprudents qui se noyaient à leur poursuite dans les flots. Cette fable, très populaire en Grèce et dans l'Italie méridionale, avait porté les



396. — Une Sirène. D'après une figure antique.

anciens traducteurs à voir des êtres analogues dans les animaux sauvages énumérés, Is., XIII, 21-22, dont ils ignoraient la véritable identification.

SIRIUS, étoile fixe, la plus brillante du ciel, faisant partie de la constellation du Grand Chien. — Les Égyptiens la nommaient *Sopdit* (Sothis), et la représentaient, en compagnie d'Orion, sous la figure d'une déesse debout, le sceptre en main et le diadème sur la tête, ou sous celle d'une vache portant entre ses cornes une étoile brillante. Voir t. IV, fig. 494, col. 1891. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 96, 97. Dans le *Poème de la création,* V, 82, le nom de *kakkabu qaštu,* « étoile de l'arc », désigne Sirius, comme l'ont démontré les calculs astronomiques d'Epping, dans *Die Keilinschriften und das A. T.,* 3e édit., p. 426. Df. Dhorme, *Choix de textes religieux,* Paris, 1907, p. 63. — Sirius n'est pas nommé dans la Sainte Écriture, ce qui a lieu d'étonner, étant donnée la splendeur sans égale de cette étoile. Mais Stern, dans le *Geigers Jüd. Zeitschrift,* 1865, p. 258, et Hoffmann, dans le *Zeitschrift für die altestestam. Wissenschaft,* t. III, p. 107, pensent que le mot *kîmâh,* qui désigne les pléiades pour les anciens et la plupart des modernes, voir Pléiades, col. 464, pourrait être le nom de Sirius. Ce nom ne peut se rapporter à la fois aux Pléiades et à Sirius, car la constellation du Grand Chien, dont fait partie Sirius, et celle du Taureau, à laquelle appartiennent les Pléiades, sont séparées par la constellation d'Orion. Ce qui détermine à garder le sens des anciens, c'est que, d'une part, *kîmâh* est joint à deux autres noms de constellations, Job, IX, 9, et que, d'autre part, il est supposé que *kîmâh* est serré par des liens, Job, XXXVIII, 31, ce qui convient beaucoup mieux à une constellation qu'à une étoile. L'étymologie de *kîmâh,* qu'on fait venir d'un radical *kûm,* « rassembler », conduit à la même conclusion. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob,* Leipzig, 1876, p. 127, 500.

H. Lesêtre.

SIS (hébreu : *ma'ălêh haṣ-Ṣîṣ;* Septante : ἀνάβασις 'Ασσεΐς), montée qui s'élève de la plaine de la mer Morte près d'Engaddi jusqu'au plateau qui forme le désert de Juda. Voir Juda, carte, t. III, vis-à-vis col. 1755. Les Moabites, les Ammonites et les Maonites, s'étant réunis, pour piller Juda, à Engaddi, en contournant la mer Morte, se préparaient à envahir le territoire du roi Josaphat par la montée de Sis. II Par., XX, 16. C'est encore par ce passage que les Arabes marau-

deurs envahissent aujourd'hui la Palestine du côté de Thécué. Ils contournent la mer Morte par le Sud, remontent jusqu'à Aïn Djidi (Engaddi) et de là gravissent la montée pour aller à Thécué. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 1856, t. I, p. 508. Le passage de Sis, quoique très raide est toujours fréquenté. Tristram, *Land of Moab,* p. 41. Le plateau, au-dessus de la montée, appelé aujourd'hui *el-Husâsah,* conserve, probablement, un souvenir du nom antique. Du temps de Josaphat, le roi et ses troupes n'eurent qu'à constater le désastre des alliés qui s'étaient battus les uns contre les autres. II Par., XX, 1-30.

SISA (hébreu : *Šîšâ;* Septante : Σηβά), père d'Élihoreph et d'Ahia, scribes ou secrétaires du roi Salomon. III Reg., IV, 3. Son nom est écrit Susa I Par., XVIII, 16, d'après certains commentateurs qui pensent que le Susa, scribe de David d'après I Par., XVIII, 16, est le même que le père d'Élihoreph et d'Ahia. Voir aussi Siva.

SISAÏ, nom d'un Énacite et d'un Israélite, dans la Vulgate. Leur nom a une orthographe un peu différente en hébreu.

1. **SISAÏ** (hébreu : *Šêšaï;* Septante : Σεσσί), géant, le second des trois fils d'Énac qui habitaient Hébron et qui furent tués par Caleb, fils de Jéphoné. Num., XIII, 23. Son nom est écrit Sésaï, Jos., XV, 14; Jud., I, 10. Voir SÉSAÏ, col. 1684.

2. **SISAÏ** (hébreu : *Šâšaï;* Septante : Σεσεί), Israélite, « fils de Bani », qui avait épousé une femme étrangère et qui la renvoya du temps d'Esdras. I Esd., X, 40.

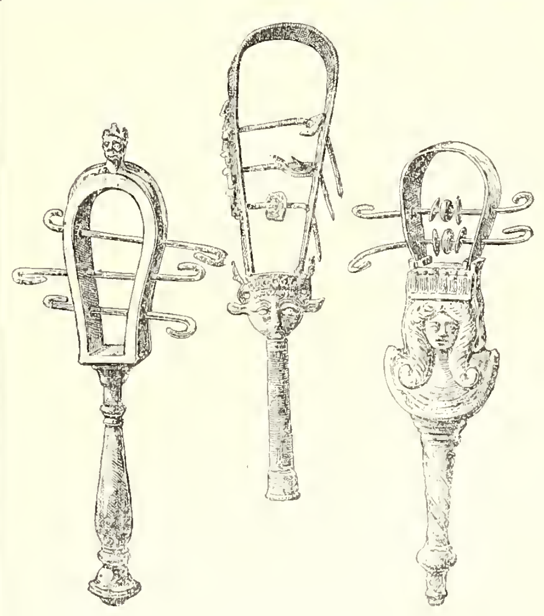
SISAMOÏ (hébreu : *Sismâï;* Septante : Σοσομαΐ), fils d'Élasa et père de Sellum, de la tribu de Juda et de la descendance de Jéraméel par Sésan. I Par., II, 40.

1. **SISARA** (hébreu : *Sîsrâ';* Septante : Σισάρα), chef de l'armée de Jabin, roi de Chanaan. Voir JABIN, t. III, col. 1055. — Jabin opprimait Israël depuis vingt ans. Ses neuf cents chars de fer étaient commandés par Sisara, qui résidait à Haroseth des nations. Voir HAROSETH, t. III, col. 433. Lorsque Barac, accompagné de Débora, se mit en marche avec 10000 hommes pour délivrer son peuple, Sisara, informé de ce mouvement, rassembla ses chars dans la vallée du Cison. Mais il fut mis en déroute par les guerriers de Barac et dut quitter son char pour s'enfuir à pied, pendant que toute son armée était exterminée. Il se réfugia dans la tente de Jahel, femme de Héber le Cinéen, qui sembla l'accueillir avec bienveillance, le couvrit d'un manteau et lui donna du lait à boire. Mais pendant qu'il dormait profondément, accablé de fatigue, Jahel prit un pieu de la tente et, à l'aide d'un marteau, le lui enfonça dans la tempe. Barac survint alors et elle lui montra le cadavre de son ennemi. Jud., IV, 2-22. Dans son cantique, Débora dit que les étoiles ont combattu contre Sisara, c'est-à-dire que le ciel a pris parti contre lui. Elle décrit ensuite l'exploit de Jahel, et montre ironiquement la mère de Sisara attendant son fils et s'imaginant qu'il préside au partage des dépouilles. Jud., V, 20, 24-30. Au Psaume LXXXIII (LXXXII), 10, la fin de Sisara est rappelée.

H. LESÊTRE.

2. **SISARA** (hébreu : *Sisrâ;* Septante : Σισάρα), chef d'une famille de Nathinéens. Cette famille retourna de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 53; II Esd., VII, 55.

SISTRE (hébreu : *mena'an'im;* Septante : σεῖστρον), instrument de percussion consistant en un cerceau de métal (ou de bois), allongé en fer à cheval, fixé à un manche et traversé horizontalement de verges mobiles en métal retenues dans leurs trous par les extrémités recourbées. Ces baguettes, souvent au nombre de trois, pouvaient être aussi de grosseurs diverses, afin de produire ensemble un plus grand nombre de vibrations différentes ou de multiplier les timbres, lorsqu'on les secouait ou qu'on les frappait d'un bâtonnet d'airain. On les garnissait quelquefois d'anneaux ou de sonnailles en métal. 1° le mot *mena'an'im* se lit une seule fois dans la Bible, II Sam. (Reg.) VI, 5 : [En avant de l'Arche,] David et toute la maison d'Israël se réjouissaient avec... des harpes, et des nables, et des tambourins, et des *mena'ane'im* et des cymbales. Vulgate : *in sistris.* Les Septante omettent la traduction de ce mot, mais ajoutent καὶ ἐν αὐλοῖς. Théodotion et Symmaque traduisent σείστροις. Le mot hébreu a pour racine נוע « secouer, agiter », comme σεῖστρον provient de σείω, « agiter, secouer ». Le sistre était l'instrument favori



397. — Sistres égyptiens.
Musée du Louvre et British Museum.

des Égyptiennes. Tambourins ou sistres accompagnaient, comme les autres instruments de percussion, la danse et les chants. Wilkinson, *Manners and customs,* t. II, p. 323, 325. D'Égypte il passa en Italie avec les mystères d'Isis. Les représentations du sistre sont nombreuses sur les monuments de l'Égypte, non toutefois sur les plus anciens. Voir fig. 397-401.

2° La Vulgate a rendu aussi par sistre l'instrument de percussion appelé dans l'hébreu : *šâliš,* I Sam. (Reg.), XVIII, 6 : « Comme David revenait de la déroute des Philistins, les femmes de toutes les villes d'Israël sortaient en chantant et en dansant, pour recevoir le roi Saül, avec des tambourins, des cris de joie et des *šâlišim* (triangles [?]). Vulgate : *in tympanis lætitiæ et in sistris.* Septante : ἐν τυμπάνοις, καὶ ἐν χαρμοσύνῃ, καὶ ἐν κυμβάλοις. La racine שלש, « trois », montrerait que le nom de l'instrument était tiré soit de sa forme (c'est ainsi que les Syriens appellent *rĕbîʿâ* le tambourin « carré »), soit du nombre des pièces dont cet instrument était composé. Le triangle oriental, dont provient le nôtre, était fait de fer ou de cuivre, et parfois chargé d'anneaux ou de pièces de métal sonore. On le frappait d'une baguette métallique ou on le secouait comme le sistre. Il convient de noter que le triangle, comme instrument de musique, n'a pas été

trouvé encore sur les monuments, quoique toutes les espèces d'instruments bruyants de percussion tiennent une grande place dans les manifestations musicales de l'Orient antique et moderne. J. PARISOT.

SITNAH, nom donné par Isaac à un puits creusé par ses bergers dans la vallée de Géram. Voir INIMITIÉS (nom par lequel la Vulgate traduit l'hébreu), t. III, col. 877.

SIVA (hébreu : *Šeyâ'; kerî : Ševâ';* Septante : Σουσά), scribe ou secrétaire du roi David. II Sam. (Reg.), XX, 25. Ailleurs, il est appelé Saraïas. II Sam., VIII, 17. On l'identifie aussi avec Sisa, III Reg., IV, 3; et Susa, I Par., XVIII, 16. Voir ces noms.

notes de P. Milante, dominicain, 2 in-f°, Naples, 1742. Cette Bibliothèque est divisée en huit livres : 1° division et autorité des Écritures; 2° index historique et alphabétique; 3° interprétation des Livres Saints; 4° liste alphabétique des interprètes catholiques; 5° herméneutique (publiée aussi séparément sous ce titre : *Ars interpretandi Sacras Scripturas absolutissima,* Cologne, 1577); 6° et 7° dissertations exégétiques; 8° apologie des Écritures.

SIZA (hébreu : *Šîzâ';* Septante : Σαιζά), de la tribu de Ruben, père d'Adina. I Par., XI, 42. Adina fut un des plus vaillants chefs des soldats de David. Voir ADINA, t. I, col. 218.



398-401. — Personnages égyptiens avec sistres.

398. — Champollion, *Monuments,* t. III, pl. 215. 399. — Champollion, *Monuments,* t. II, pl. 197. 400. — Lepsius, *Denkmäler,* t. IV, pl. 64. 401. — Lepsius, *Denkmäler,* t. III, pl. 245.

SIVAN (hébreu : *Sîvân;* Septante : Σειουάλ), troisième mois de l'année hébraïque, comprenant trente jours. Il commençait à la nouvelle lune de juin et finissait à la nouvelle lune de juillet. Il est nommé deux fois dans l'Écriture. Esth., VIII, 9 (Vulgate : *Siban*); Baruch, I, 8. Les Septante, dans Esther, au lieu « du troisième mois qui est appelé Sivan, » portent « du premier mois, du mois de Nisan. » Voir CALENDRIER, t. II, col. 66.

SIXTE DE SIENNE, juif italien converti au catholicisme, né à Sienne en 1520, mort à Gênes en 1569. Il embrassa le christianisme et entra chez les cordeliers, mais il les quitta et apostasia, ce qui le fit enfermer à Rome dans les prisons du Saint-Office. Il fut condamné à être brûlé, mais le commissaire général du Saint-Office qui devint depuis le pape saint Pie V le convertit, obtint sa grâce et le fit recevoir dans l'ordre de saint Dominique. Ses prédications eurent beaucoup de succès en Italie. On a de lui un ouvrage qui jouit longtemps d'une grande réputation : *Bibliotheca sancta ex præcipuis catholicæ Ecclesiæ auctoribus collecta,* Venise, 1566, souvent réimprimé, entre autres, avec les

SLAVES (VERSIONS) DE LA BIBLE. Sous la dénomination de « Slaves » on comprend les peuples, dont la langue appartient à la même famille des langues « slaves ». Le siège des Slaves primitifs était au sud de la Russie. La langue commune des Slaves primitifs n'est pas connue. Les Slaves n'ont pas une langue littéraire commune, mais on doit distinguer chez eux des dialectes plus ou moins différents. — La langue, dite la *vieille slave* (palaioslavica), n'est pas la mère des langues slaves, mais leur sœur. Au temps des saints Cyrille et Méthode, cette langue était la langue vivante des Slaves aux environs de Salonique et de Byzance. Elle était la langue littéraire de plusieurs peuples slaves, mais elle est devenue une langue morte, conservée dans la liturgie et dans les livres liturgiques. La littérature biblique commence chez la plupart des peuples slaves avec l'évangélisation des saints Cyrille et Méthode.

I. SAINTS CYRILLE ET MÉTHODE. — Ces deux saints furent les apôtres des Slaves et les fondateurs de leur littérature ecclésiastique et nationale. Constantin, qui reçut le prénom de Cyrille, était le plus jeune de sept enfants d'un sous-chef militaire grec (*droungarios*), Léon, né à Salonique en 826 ou 827. Méthode était

son aîné. Salonique (Thessalonique) était alors habitée par des Grecs, mais ses environs étaient remplis de Slaves, et les deux frères purent apprendre la langue slave dans le pays. Constantin fut élevé à Constantinople, où il fut disciple de Photius et où il enseigna plus tard la philosophie. Méthodius, son frère, avait été probablement tout d'abord occupé dans l'administration d'une province habitée par les Slaves (du pays Strymon, à ce qu'on croit, en Macédoine). Plus tard il se retira dans un couvent sur le mont Olympe en Bithynie, où son frère Constantin le suivit. En 860 environ l'empereur grec envoya Constantin en mission extraordinaire aux Khazares de la Crimée et du Nord de la mer Noire. Il eut son frère pour compagnon. Là ils travaillèrent à la conversion de Khazares juifs au christianisme. Constantin trouva à Cherson, dit-on, un Psautier et les Évangiles, écrits en lettres russes (peut-être en langue des Varingues-Varyagues?). A son retour, Cyrille (c'était le nom qui fut donné à Constantin) demeura à Constantinople; Méthode devint higoumène (supérieur) du couvent de Polychrom sur la côte d'Asie. En ce même temps l'empereur Michel reçut à Constantinople une légation du prince Rostislave, venant de la Moravie pour lui demander des maîtres, qui pussent enseigner la foi aux Moraves (qui étaient déjà chrétiens) en langue du peuple. L'empereur Michel y envoya Cyrille et Méthode, qui savaient le *slovène*. Cyrille donna aux Moraves l'écriture nommée *glagolitique*, d'après l'écriture cursive grecque de cette époque. Jusqu'alors les Slaves n'avaient pas d'écriture propre. Saint Cyrille traduisit aussi les leçons évangéliques, dont on fait usage dans la liturgie. On peut présumer qu'ils ont apporté à la Moravie l'évangéliaire (leçons des dimanches, à partir de Pâques) en langue slave ou slovène de Salonique. Les documents palæoslovènes nous présentent la langue dans un état développé. Mais le dialecte de la Moravie ou de la Pannonie, pays où les deux saints ont travaillé, n'avait pas encore d'expressions pour les idées religieuses chrétiennes; Cyrille et Méthode les exprimèrent très bien selon le grec; on n'y trouve aucune influence de la Vulgate. Il y a là quelques mots d'origine occidentale, par exemple *oltar, post, komokati* (*communicare*, communier), mais vraisemblablement on les y a ajoutés plus tard.

Les Moraves avaient certainement leur dialecte propre, mais ils pouvaient cependant comprendre la langue des saints apôtres, parce qu'on peut bien supposer que les dialectes slaves de ce temps-là n'étaient pas encore très différents.

On ne connait pas sûrement quels furent les livres de l'Écriture traduits par saint Cyrille et saint Méthode. Ils traduisirent peut-être l'*horologion* (c'est-à-dire le Psautier avec la leçon journalière et les oraisons), et l'*euchologion* (leçons du Nouveau Testament) en langue palæo-slovène et ils disposèrent les quatre Évangiles selon l'évangéliaire.

En 867, les saints frères firent un voyage à Rome. Le pape Hadrien les reçut avec une grande solennité. Méthode et ses disciples y furent ordonnés prêtres. Cyrille y mourut en 869 (14 février).

Méthode, étant revenu une deuxième fois à Rome, y fut consacré évêque de Pannonie et de Moravie. De retour en Moravie, il y mourut en 885, (le 6 avril). D'après une tradition, saint Méthode traduisit toute la Bible du grec en langue palæo-slovène, excepté les livres des Machabées. On ne peut l'établir par des arguments décisifs. Le Nouveau Testament: les Évangiles, l'Apôtre (c'est-à-dire Actes et Épitres) étaient pour la liturgie plus importants que l'Ancien Testament; on peut supposer que les livres du Nouveau Testament ont été traduits avant l'Ancien. De ce dernier on traduisit d'abord les leçons des heures et des épitres du missel.

Les Psautiers conservés en langue *vieille-slovène*, présentent un texte très ancien, pareillement aussi les parties du Pentateuque et des prophètes, contenues dans le *parimeynik*, un livre composé des leçons bibliques. Le livre de Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste sont aussi anciens. Le livre de Josué, les Juges, Ruth, le Cantique et les Rois sont plus récents. Quand Gennade au XV[e] siècle chercha à faire la collection de tous les livres en une Bible vieille-slovène, il ne trouva pas d'autres livres que ceux qui viennent d'être nommés.

II. Les documents palæo-slovènes de la Bible de la recension la plus ancienne. — Voici les documents palæo-slovènes bibliques conservés, écrits en *glagolitique :*

1. *Tetraevangelium de Zographe.* — Écrit en 304 feuilles, dont les feuilles 41-57 sont d'une origine plus récente. Ce document peut être de la fin du X[e] ou du commencement du XI[e] siècle. Ce manuscrit était à Zographe, au couvent du mont Athos; en 1860, il est donné au tzar et on le conserve à la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. — I. I. Sreznevski en a édité quelques parties en un livre dans lequel il a assemblé les plus anciens documents glagolitiques : *Drevnie glagoličeskie pamatniki*, Saint-Pétersbourg, 1866 (p. 115-157). Jagič a édité tout le manuscrit en lettres cyrilliques : *Quattuor evangel. Codex glagoliticus olim Zographensis notis criticis, prolegomenis, appendicibus auctum*, Berlin, 1879, 176 p.

2. *Codex Marianus.* — Écrit en 171 feuilles. Ainsi dénommé, parce qu'il se trouvait au couvent de Marie à Athos. Grigorovič le transporta à Odessa; à présent il est au musée de Rumiantzov à Moscou. Il contient les quatre Évangiles copiés d'un original du meilleur temps de la littérature bulgare palæo-slovène du X[e] siècle. Janič a édité ce *Tetraevangelium* en lettres cyrilliques : *Quatuor Evang. conversiones palæoslovenicæ*, Berlin, 1883, 607 p.

3. *Psautier du mont Sinaï.* — En 117 feuilles, sur la dernière on trouve le Psaume CXXXVII[e]; le reste est perdu. L'archimandrite Porphyre l'a trouvé au couvent du Sinaï en 1850. Geitler l'a édité à Zagreb en 1882 en lettres cyrilliques.

4. *L'Évangéliaire d'Assémani.* — En 159 feuilles. Ce manuscrit contient les évangiles des dimanches et peut être considéré comme le plus ancien. Assemani l'a trouvé à Jérusalem en 1736; à présent il est conservé au Vatican. Rački l'a publié à Zagreb, en 1865, en glagolitique; Crnčić l'a publié en lettres latines en 1878, à Rome.

5. Les *Fragments* glagolitiques de Kiev du XI[e] siècle (publiés par Jagič dans *Glagolitica*, Vienne, 1890) et le fragment de Vienne. Ils contiennent quelques oraisons liturgiques, formulaires de messes (de saint Clément, des Apôtres) du rite latin. Les textes de la Bible (par exemple, Rom., XIII, 11-14; XIV, 1-4, etc.) sont empruntés aux versions slovènes faites du grec. — Les fragments de *Prague* contiennent l'office du vendredi-saint; ils sont de la recension tchèque-slovène (pannono-slovène).

III. Documents palæo-slovènes bibliques en lettres cyrilliques. — 1. *Évangile de Sabbas* (Sava). C'est l'Évangéliaire du prêtre Sabba, écrit en 129 feuilles. Il est gardé à la bibliothèque synodale à Pétersbourg. Publié par Sreznevski dans le *Drevnie slav. pamatniki*, Pétersbourg, 1868 (1-154); Jagič a recensé cette publication, *Archiv für slavische Philologie*, t. V, p. 580-612. — 2. *Évangile de V. M. Undolski;* il n'y a que deux feuilles, fragments d'un Évangéliaire, comme le sont aussi l'Évangile de Novgorod, l'Év. de Tyrnovo, le Psautier de Sluk. Publiés par Sreznevski. — 3. *Évangile de Reims* du XI-XII[e] siècle; publié par Silvester à Paris 1843 et de nouveau en 1899. C'est un évangéliaire. — 4. *Parimeynik* du Grégorovič du

XIIe siécle, publié et comparé avec d'autres *parimeyniks* par Brandt 1894 dans un journal russe (*Ctenie v obšč. istorii*). — 5. *Codex de Cristinopole* (couvent de basiliens en Galicie) ou de Galicie, du XIIe siécle (á présent á Léopol); il contient les Actes et les Épîtres. Publié par Kalužniacki.

IV. Recension russe des livres bibliques en palæo-slovène. — Les documents palæo-slovénes de la recension *russe* sont écrits en caractéres *cyrilliques*. Les copies des livres particuliers ou de la collection de livres bibliques ont été faites d'aprés le texte des parimeyniks ou d'aprés la version commune palæo-slovéne de la Bible. On trouve des corrections et des changements de mots, qui sont ou le travail d'un rédacteur, ou celui d'un nouvel interprête.

Leběděv a comparé le texte slovéne du livre de Josué selon les versions des XIV-XVIIe siécles et il y a trouvé *quatre rédactions* d'aprés lesquelles on a copié ce livre. Voir V. Leběděv, *Slavjansky perěvod knigi Jisusa Navina*, Saint-Pétersbourg, 1890. Jevsějev a trouvé dans Isaïe un texte, qui correspond au texte du parimeynik et un texte tout á fait différent de la version vulgaire de ce livre. Voir J. Jevsějev, *Kniga proroka Isaia v dre vněslavjanskom perěvodě*, 1897. Voskresenskij a étudié en manuscrits de l'Évangile de saint Marc (et Épîtres) des XIe-XVIe siècles quatre rédactions du texte palæo-slovéne. Voir G. A. Voskresenskij, *Evangelia ot Marka*, 1894, *Charakt. čerty četyrech redakcij slavj. perevoda evang. ot Marka*. — *Le texte le plus ancien* des Évangiles se trouve dans le *Tetraevangelium* d'Ostromir (1056; publié par Vostokov 1843, phototyp. 1883), de la Galicie (1144; publié par Amphilochij, Moscou, 1882-1883, en 3 vol.). Le texte le plus ancien de l'Apôtre (Épîtres et Actes) représente un manuscrit de l'année 1220. La dernière rédaction pourrait être vue dans les manuscrits de la bible synodale de Moscou (n. 1-3), quoique un autre les place au temps le plus ancien.

Tous les livres bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament (avec les deutérocanoniques et II. Esd. apocryphe) sont réunis en langue palæo-slovène á la fin du XVe siécle dans la *Bible*, nommée de *Gennadios* (1499). Antérieurement on ne trouve pas une Bible slave complète. L'archevêque de Novgorod, *Gennadie*, ne trouva pas dans les anciens manuscrits tous les livres bibliques en palæo-slovène et il eut soin de faire traduire les livres, ceux qui manquaient, et de compléter ainsi toute la Bible slovène. L'ordre des livres dans la Bible de Gennade est celui de la Vulgate. Le texte des livres de Moïse et des prophétes s'accorde avec le texte des parimeyniks; il est ancien et assez bien conservé. Les livres de Josué, Juges, Ruth présentent un texte plus récent, un peu différent des livres des Rois. Job est assez ancien, autant que les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique. Les livres des Paralipomènes, les quatre livres d'Esdras, Tobie et Judith ont été traduits pour la Bible de Gennade en langue palæo-slovène de la Vulgate. Dans Esther les premiers 9 chapitres sont traduits du texte grec, les autres de la Vulgate. Le livre de la Sagesse est de la Vulgate, l'Ecclésiastique en partie du grec en partie du latin; les livres des Machabées sont de la Vulgate. Voir : Gorskij et Novostrujev, *Opisanie slavj rukopisej Moskov. synod. bibliotheki*, 1885. Aussi : S. Solskij, *Obozrěnije trudov po izučenije Biblii v Rossii* (en *Pravosl. obozrenije*, 1869).

Peut-être tous les livres de la Bible sont traduits en palæo-slovène avant le XVe siécle, mais quelques-uns furent perdus dans la dévastation tartare, qui n'a rien épargné. On envoya aux XIVe et XVe siécles quelques hommes á Constantinople pour qu'ils y traduisissent la sainte Bible. Du temps du métropolite Philippe († 1474), un Hébreu baptisé, dont le nom était Théodore, traduisit le *Psautier* et *Esther* de l'hébreu; on dit qu'il traduisit aussi le *Pentateuque* et les *Prophètes*.

Le métropolite Alexis de Moscou a corrigé á Constantinople le Nouveau Testament en palæo-slovène en 1355. Son manuscrit est gardé au couvent de Saint-Archange á Moscou. (Publié par l'archim. Amphilochie et Lěontěv, 1892.) Amphilochie a écrit une étude sur les Psautiers : *Drevně-slavjanskaja Psaltir XIII-XIV. věku* (2e édit.). Voir aussi Brandt, étude sur le parimeynik (*Ctenije v obšč. istorii i drevn. Ross.* 1894). Aprés la découverte de l'*imprimerie*, on imprima le Psautier en lettres cyrilliques á Cracovie en 1481. Cette version était influencée par la version tchéque. Les Évangiles ont été imprimés en Ugrovalachie 1512 par mandat de Jean Basaraba, ensuite à Zabludov 1569, 1570 le Psautier, 1576 á Vilna (1575 les Évangiles); l'Apôtre 1574 á Léopol, 1580 le Nouveau Testament à Ostrog.

Le prince de Ostrog, gouverneur de Volyň, Constantin, a publié á Ostrog toute la Bible slovéne en 1581; on la nomme *ostrožská Bible*. Dans cette édition on a traduit les Paralipomènes, Esdras et Néhémie du grec, Tobie et Judith, le 1er et 2e Machab. et le 3e Esd. (aussi quelques parties de Jérémie et des Proverbes) étaient de la Vulgate. Esther, Cantique et la Sagesse étaient des Septante. Le texte grec était celui de la polyglotte de Complute et de Londres. La Bible tchéque de 1488 était peu estimée. De même l'édition de la Bible en litéen-russe du Fr. Skorina á Prague (1517-1519; publiée á Vilna 1525-1528).

Les éditeurs voulaient rendre les expressions de la Bible slovène plus compréhensibles au peuple, et á cause de cela ils ont remplacé quelques mots vieillis par les expressions nouvelles, usitées en langage liturgique. La bibliothèque synodale de Moscou garde encore trois Bibles manuscrites du texte de Novgorod : de l'année 1499 (1002 feuilles), de l'année 1558 (1011 feuilles) et la troisième aussi du XVIe siècle (1013 feuilles); ces Bibles mêmes pouvaient être conseillées par les éditeurs de la bible d'Ostrog.

Le *texte* de cette bible d'Ostrog n'était pas uniforme, quand on a complété les parties d'anciennes versions par des versions nouvellement faites. La langue de divers livres présentait des fautes grammaticales et des lacunes. La même bible a été réimprimée en 1583 à Ostrog. En 1614 on en a publié les Évangiles à Moscou, en 1623 le Nouveau Testament à Vilna avec plus de soin, et en 1644 à Léopol.

En 1663 a été faite l'édition de la Bible dite *de Moscou;* elle présente le texte de la Bible d'Ostrog, corrigé quant á l'orthographe. Le patriarche Nicon ne put pas la corriger entiérement. Les « Razkolniki » (schismatiques de l'orthodoxie) ont conservé le texte palæo-slovène des Bibles plus anciennes et n'acceptent pas les éditions revisées après l'an 1663.

En 1674, on voulut avoir une nouvelle version slovène selon le texte grec des Septante. Déjà antérieurement Épiphane Slavineckij avait fait une version nouvelle des livres de Moïse selon le texte des Septante et les manuscrits palæo-slovènes, ainsi que le manuscrit d'Alexejev. On a aussi traduit et publié les Actes et les Épîtres en 1671. En ce même temps, antérieurement à Pierre le Grand, on a publié plusieurs fois les livres de la Sainte Écriture avec ou sans explications; par exemple, les Évangiles avec l'explication du Théophylacte (Moscou, 1698), le Psautier avec les additions accoutumées (symbole d'Athanase, a., Moscou, 1698), le Nouveau Testament à Kiev, 1703, le Psautier in-24 et l'autre 1704, les Évangiles à Moscou 1711, les mêmes avec le texte hollandais et palæo-slovène á Saint-Pétersbourg, 1716-1719. L'archevêque Stachovski a publié á Černigov, 1717, le Nouveau Testament expliqué. En

1721 on a publié encore le Psautier en palæo-slovène.

Pierre le Grand a publié en 1712 (14 nov.) un édit dans lequel il chargeait l'archimandrite Lopatinski et le Grec Likhud, de corriger la Bible de 1663 selon le texte grec. Ils travaillèrent pendant dix années et préparèrent en 1724 l'impression de la revision nouvelle. Lorsque le tsar mourut en 1725, l'impression n'était pas faite. Le manuscrit a été déposé à la bibliothèque synodale de Moscou.

En 1744, l'impératrice Élisabeth ordonna de publier une nouvelle édition de la Bible. Le synode en confia la rédaction aux moines H. Grigorovič, J. Blonnicki et B. Ljaščevskij de Kiev. En 1748, Ljaščevskij prit le travail en mains, aidé par le philosophe Slonímskij. *La Bible d'Élisabeth* parut en 1750-51. C'est la Bible de 1663, rédigée dans toutes ses parties selon le grec d'après le texte des polyglottes, les éditions de Lambert Voss (1709), de Breitinger (1730-32), la version de Flaminius Nobili (Rome 1588), la *Synopsis criticorum,* de Matthias Polus, et quelques manuscrits grecs, surtout le *codex Alexandrinus.* Nouvelles éditions en 1757, 1759,... 1872 etc. Cette bible avait été publiée avec des explications de Bajbakov (1785-87), Petrov, Smirnov, Fialkovskij, Bratanovskij, etc. (surtout quant au Nouveau Testament). Le texte palæo-slovène avec la version tchèque de la Bible des Frères bohêmes a été publié par le synode de Saint-Pétersbourg en 1892. Le texte tchèque de cette édition est conforme au grec et au slovène.

Les versions *russes* en langue de la Russie blanche commencent par celle de l'archimandrite Grégoire et de Fr. Skorina (1517-1519). L'édition synodale de la Bible (avec les deutérocanoniques) est de l'an 1876, etc.

Les Ruthènes ont la Bible palæo-slovène dans la recension russe. Leur Ancien Testament a été imprimé à Přemyšl, 1863. En recension bulgare on a du palæo-slovène quelques Tétraévangiles; chez les Serbes il y a des manuscrits palæo-slovènes du XIIIe-XVe siècle. En recension glagolitique chez les Croates on trouve des bréviaires et des fragments de la Bible (édités par Berčič, 1864-71).

V. Versions polonaises de la bible. — A partir du Xe siècle on a donné la dénomination « de Polonais » (antérieurement : Lechové), « de Polaques » aux tribus slaves en petite Pologne, dans la Russie bleue, sur le Visla et à Polock (Mazures). Leur nombre total pourrait être évalué à 23 000 000. Le christianisme fut apporté aux Polonais de la Moravie. Měčislav Ier (Měško) épousa en 965 la Doubravka, une fille de Boleslav Ier, prince de Moravie, et fut baptisé en 966. En 968, un évêché fut érigé à Poznan avec l'évêque Jordan. L'archevêché de Hnězdno fut fondé par Boleslav Chrabry (Fier). La liturgie était toujours en latin; seulement au XIVe siècle on trouve par exception la liturgie en palæo-slovène à Cracovie.

Les *Psaumes* furent le premier livre biblique traduit en polonais. Il y a une remarque ou notice indiquant que le Psautier a été traduit au XIIIe siècle. On ne trouve que des fragments des versions du Psautier.

Tout le texte polonais du Psautier est dans le *Psautier* dit *de Saint-Florien,* du XIVe siècle, gardé au couvent de Saint-Florien près de Linz en Autriche supérieure. Il contient les textes latins, polonais et allemand des Psaumes. On l'a nommé aussi « le Psautier de la reine Marguerite », fille de Charles IV, épouse du roi hongrois et polonais, Louis. Quelques-uns l'ont attribué à Marie, fille du même Louis. Dunin Borkowsky en a publié le texte à Vienne, 1834, Nehring, à Poznan, en 1883. La langue de cette version était peut-être influencée par la version tchèque. Hanka a cherché cette version tchèque dans la Bible de Dresde, Kucharski dans le texte du Psautier de Wittemberg, qui est de la première recension des Psautiers tchèques. J. Jireček le conteste. La version cherche à répondre à la Vulgate.

Le *Psautier de la reine Hedwige* (Jadwiga) ou le *Psautier de Poltawa,* ne pouvait pas être des mains de Hedwige, car il est de la fin du XVe siècle. Kucharski pensait que la version qu'il contient est prise de la Bible de la reine Sophie (de l'an 1455). Il a été gardé à Poltawa, à présent on le conserve à la bibliothèque des Czartoryskis à Cracovie. Il est en accord avec le psautier de Saint-Florien, mais tous les deux sont d'un exemplaire plus ancien. Il a été publié par les soins de Jean, comte Dzalynski de Kornik, en 1880.

La *Bible de la reine Sophie* (quatrième femme de Ladislas Jagellon, et fille d'un prince de Kiev, André Ivanovič). Cette Bible est le second manuscrit le plus ancien de la version polonaise biblique. Du temps de Rakoczy on l'a transportée à Saroš-patak en Hongrie, d'où on la nomme aussi la Bible de Saroš-patak. D'après une notice de l'an 1562, cette bible a été écrite en 1455 à Nové město (Villeneuve) près de Cracovie. Elle représente peut-être la copie d'une bible polonaise plus ancienne, qui aurait été écrite selon un original tchèque et selon la Vulgate. On y observe cinq copistes. Elle contient : Genèse, Josué, Ruth, I, III, IV Rois, I, II Paral., I Esdras, Nehémie, III Esdras, Tobie et Judith. Malecki l'a publié à Léopol, 1871.

Au temps de l'imprimerie, on a publié, 1522, la version polonaise de l'Ecclésiaste à Cracovie.

Valentin Wróbl a traduit en une version libre le Psautier de David, qui a été publié à Cracovie 1539 (nombreuses éditions). Poznanczyk a publié l'Ecclésiastique en 1536, Tobie, Sirach en 1541. Kramsztyk en 1878, Nirstein en 1895 les Proverbes. Cornel Ujejski le Cantique en vers en 1846 (Poznan). Jean Kochanowski a publié son Psautier à Cracovie, 1578; on l'a souvent réimprimé, de même que le Psautier de Léopolite, 1579, de Wujek, 1594, de Karpinski, 1783, 1829, de Bujnicki à Torun, 1875. Toute la Bible a été traduite de la Vulgate par Jean Léopolite (de Léopol) et par Léonard. Ces traducteurs ont respecté la Bible tchèque et on peut expliquer la ressemblance avec le texte de la Bible de Sophie. On l'a publiée à Cracovie, 1561, corrigée, 1574 et 1577. Le Nouveau Testament a été publié à part, 1556, 1564, 1658.

Jacques Wujek, S. J., a publié une version du Nouveau Testament avec l'approbation ecclésiastique à Cracovie, 1593; la Bible de Wujek fut imprimée en 1599. Le prêtre Just. Rabe a fait la revision du texte de cette Bible en se servant de Wujek. La version est faite d'après la Vulgate, en s'aidant du texte original et des versions polonaises plus anciennes.

En 1890-1898, le prêtre Kozlowski a publié une nouvelle version avec un commentaire en 4 volumes.

Les *protestants* publièrent le Psautier de Nic. Rej en 1555, le Psautier de Maciej Rybinski à Cracovie et à Gdánsko en 1605, etc. Albert le Prussien chercha à faire publier toute la Bible protestante en polonais. Le prince Nicol. Radziwill fit préparer une version calviniste, dite la *Bible de Brest* ou *de Radziwill,* 1563, faite sur les textes originaux et les versions récentes. Le pasteur Sim. Budny, un *socinien,* lui reprocha de n'être pas conforme aux originaux, et il prépara la Bible de Nieswies, 1572, dont le Nouveau Testamment fut publié en 1574 séparément. Czechowicz a traduit et publié à Rakov, 1577, le Nouveau Testamment (il écrit : *immersion* pour baptême), une autre version du Nouveau Testament a été faite par Smalcius, 1606. Le synode évangélique d'Ožarowiece 1600, désira une version nouvelle. Ianicki, Mikotajewski, Tornowski ont publié une version du Nouveau Testament à Gdánsko, 1632 (rééditée à Amsterdam 1660, Halle, 1726, etc.). Stojanowski a traduit les Psaumes de l'hébreu, 1861; Cylków, un juif, les a publiés en une version nouvelle à Varsovie, 1883.

VI. Tchèques. Versions bohêmes de la bible. — Les Slaves de Bohême, de Moravie et de Silésie emploient la langue tchèque. Le christianisme fut apporté en Bohême d'Allemagne. Le besoin d'une traduction de livres liturgiques et bibliques en langue vulgaire tchèque fut bientôt senti. Le *Psautier* glossé du musée tchèque de Prague offre le document le plus ancien. Il est écrit en latin et n'a que peu de notes tchèques interlinéaires. (Publié par Patera dans la revue *Časopis českého Musea* (*ČČM*. 1879, p. 398). Il date de la fin du XIIIe siècle. Un autre Psautier « du musée » dit du commencement du XIVe siècle offre déjà quelques spécimens d'une traduction tchèque (*ČČM*. 1886, 129-139). Le *Psautier* de la bibliothèque de Wittenberg, daté de la seconde moitié du XIVe siècle, a une version tchèque interlinéaire de tous les Psaumes. La version n'est pas parfaite; quelquefois on n'a pas compris les mots latins. Publié par Gebauer en « Žaltář Wittenberský » à Prague, 1880.

Un autre Psautier de Poděbrady (1395) offre toute la version de l'original comme le Psautier précédent. Les Bibles ont le texte de ces Psautiers.

Les Nouveaux Testaments tchèques sont à Mikulov (en Moravie) de l'année 1406, de 1422 (au musée tchèque à Prague) et de 1425.

Parmi les Bibles tchèques anciennes on peut nommer : La Bible de Dresde (nommée aussi *Leskovecká*); sans date, peut être de 1390-1410. La bible de Litoměřice, écrite entre 1411-1414 par Mathié de Prague. La Bible d'Emmaus ou glagolitique (tchèque) en écriture glagolitique de 1416 (à la bibliothèque universitaire de Prague). La Bible de Olomùc (en Moravie) écrite en 1417. La Bible de la reine Christine de Suède (la bible du Vatican) n'est pas complète; le texte est semblable au texte des Bibles nommées.

Les Bibles postérieures offrent la nouvelle orthographe de Hus et un texte, qui est plus différent et corrigé. Hus lui-même a fait une revision du texte biblique tchèque selon une Vulgate plus ancienne et il l'a corrigé, comme on peut l'observer dans la Bible de Schaffhouse, 1450. Dans cette Bible on trouve le texte du Nouveau Testament arrangé par un prêtre en 1406 et les corrections de Hus. La revision du Nouveau Testament faite par Martin Lupáč († 1468), hussite, est conservée en manuscrit à la bibliothèque de la cour impériale à Vienne et dans le texte de la Bible de Lobkovic (à Stockholm) 1476-1480. Les Bibles d'autres recensions sont: La Bible de Tábor (1420-1430), Moscou, Litoměrice 2., Mikulov 3., Padařov (1433-1435), Prague (1435-1450), Musée (1462), etc. Toutes ces Bibles sont fondées sur la Vulgate. Jean Wartowský de Warta a fait une version de l'hébreu et du grec, mais selon la paraphrase d'Érasme de Rotterdam.

Les Tchèques ont fait usage de l'*imprimerie* très tôt. En 1475 on a imprimé le Nouveau Testament à à Plzeň (Pilsen), une nouvelle édition en 1480. L'édition de Plzeň est catholique; celle de Prague (1488) et de Kutná Hora (1489) était dans les mains des Utraquistes. L'éditeur de Mladá Boleslav (1500), Litomyšl (1507), Bělá (1519) sont des Frères bohêmes.

La première *Bible de Prague* (1488) a le texte de Martin Lupáč, revisé. Les lettres sont dites des moines ou des Schwabes. Les Psaumes sont traduits de l'hébreu selon la version de saint Jérôme. Cette Bible a tous les livres deutérocanoniques. Le même texte biblique se trouve dans la Bible imprimée à Kutné Hory, 1489. La Bible de Venise, 1506, est des utraquistes et son texte est la base de beaucoup d'éditions postérieures. Un texte amélioré et plus moderne se trouve dans la Bible de Prague, 1529, 1537.

La version du Nouveau Testament d'Érasme de Rotterdam, faite en tchèque par Optat et Gzell en 1533, a été très estimée.

La fameuse Bible des « Frères bohêmes », imprimée en 1579-1593 en 6 vol. à Králice en Moravie, « Bible králiccžá », a été souvent réimprimée; le même texte est dans les Bibles tchèques de la société anglaise de la Bible (protestante).

Pendant les temps de guerre en Bohême on n'a pas pu publier une Bible catholique. L'archevêque Mat. Ferd. de Bielenberg a confié l'édition d'une Bible catholique aux jésuites. Les prêtres Styr, Konstanc et Barner ont travaillé à la traduction de la Vulgate. On a respecté la Bible de Venise (1506) et les Bibles qui ont été faites avant Luther. Le Nouveau Testament catholique a été publié, en 1677, aux frais d'une société, dite de Saint-Wenceslas, ce qui a fait appeler ce Nouveau Testament l'édition de saint Wenceslas. Procházka a publié encore une autre revision du Nouveau Testament à Prague 1786, et toute la Bible en 1804. — Les autres éditions du XIXe siècle ou sont fondées sur la Bible du Procházka ou elles peuvent être considérées comme les améliorations du texte de la Bible des Frères. On peut nommer la Bible de Haase, 1851, de l'hérédité de saint Jean, 1857 et 1883-89, la Bible de Bezdeka, 1860.

Les *Bulgares* se servaient, dans leurs lectures, de la Bible palæo-slovène. Les versions en langue bulgare vulgaire commencent par l'Évangile de saint Matthieu, 1823. Sapunov et Serafim ont traduit le Nouveau Testament (Bucarest, 1828); le moine Néophyte de Rhodope aussi (1840). D'autres versions sont faites par les sociétés protestantes.

Les Serbes ont le Nouveau Testament traduit par Vuk Karadžić (1847), l'Ancien Testament par Daničić (1868). Katančić a traduit la Bible pour les catholiques.

Les Sloventsi (Vendes) de la Syrie, Carinthie et Craïne ont la traduction du Nouveau Testament par Primus Trubar à Tubingue (1554); l'Ancien par Jurit Dalmatin (1584, à Wittenberg). L'autre version est de Japelj, 17911-1802.

Les Slovaques ont les Bibles tchèques, et une version en leur dialecte par Palkovič (1829-1831).

Les Lužitsi (Vendes de la Saxe et de la Prusse) ont une version catholique faite par Svetlik (1650), dont le Nouveau Testament a été imprimé en 1707. L'autre version est faite par Lnščansky et Hornik (Nouveau Testament, 1896).

Sur toutes les versions slaves, voir Sedlaček, *Uvod do knih Starého Zákona* (Introduction en tchèque, p. 89-139).

J. Sedláček.

SMITH (William), né à Londres le 20 mai 1813, mort dans cette ville le 20 octobre 1893. En religion il était non-conformiste. Après avoir essayé de diverses carrières, il finit par adopter celle qui convenait le mieux à ses aptitudes intellectuelles et à ses goûts : il fut lexicographe, sinon exclusivement, au moins principalement. Ceux qui l'ont connu semblent s'accorder pour lui attribuer plus de mémoire que de science directe, de savoir-faire que de puissance et d'originalité. Suivant l'un d'eux, dans l'*Athenæum*, 14 octobre 1893, il emprunta de John Kitto la conception et la disposition de son Dictionnaire de la Bible et probablement de George Long l'idée de grouper, au service de ce beau travail, un grand nombre de collaborateurs. Un autre affirme, dans le *Times*, 10 octobre 1893, que la part de sir William, dans ses multiples et savantes publications, fut « souvent plus nominale que réelle ». C'est ainsi, continue-t-il, que sir George Grove est le véritable auteur du Dictionnaire de la Bible et le Dr. Henry Wace l'auteur du Dictionnaire de biographie chrétienne. — Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que son nom reste attaché à nombre de travaux importants. Ses publications plus directement bibliques comprennent : 1. *A Dictionary of the Bible*, 3 in-8°, 1860-1863 — 2. *A Dictionary of Christian Antiquities*, 2 in-8°, 1875-1880, en collabora-

tion avec l'Archdeacon Cheetham. — 3. *A Dictionary of christian Biography, Literature, Sects and Doctrines during the first eight Centuries*, 4 in-8°, 1877-1887. — 4. *An Atlas of biblical and classical Geography*, 1875.

J. MONTAGNE.

SMYRNE (Σμυρνά), ville d'Asie Mineure (fig. 402). — 1° *Description.* — La ville de Smyrne était bâtie en



402. — ΝΕΡΩΝ ΣΕΒΑΣΤΩΝ. Tête de Néron, à droite. — ℞. ΕΠΙ ΕΡΜΟΓΕΝΟΥΣ ΚΛΑΡΟΥΣ ΣΜΥΡ (ναιων). Fleuve couché, à gauche, tenant un roseau, appuyé sur une urne d'où l'eau s'épanche.

amphithéâtre et dans une situation admirable, au fond du vaste golfe de la mer Égée qui porte son nom. Elle recouvrait en partie les flancs et s'étalait au pied du mont Pagus, dont l'altitude est d'environ 250 mètres. La rivière Mélès, célèbre dans la littérature ancienne, parce qu'on rattachait à ses rives la naissance d'Homère, avait là son embouchure. Strabon, XIV, I, 37. Un proverbe disait : « Trois et quatre fois heureux ceux qui habitent le Pagus et au delà du Mélès sacré ! » Voir E. Reclus, *Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 610 (fig. 403).

403. — Smyrne. Vue du Pagus.

2° *Histoire de Smyrne.* — Elle se divise en deux périodes très distinctes. Il y eut d'abord, en effet, la « vieille Smyrne », comme on l'appelait, Strabon, XIV, I, 37, qui avait été fondée plus de mille ans avant J.-C., par des colons de Lesbos, et qu'on désigna longtemps, pour ce motif, par le surnom de « Smyrne l'éolienne ». Elle était située à l'endroit appelé aujourd'hui Bournabat, au nord-est et à environ 20 stades, c'est-à-dire à une heure de marche, de la *Smyrna nova*, dont l'emplacement, décrit plus haut, se confond avec celui de la Smyrne actuelle. Antérieurement à l'année 688 avant J.-C., elle tomba au pouvoir des Ioniens, et ne tarda pas à acquérir une splendeur et une richesse extraordinaires, qui lui permettaient de lutter avantageusement même avec les Sardes. Hérodote, I, 150. Vers l'an 580 avant J.-C., elle fut détruite par le roi lydien Alyattes, et demeura en ruines pendant plus de trois cents ans. Ses habitants furent dispersés dans de simples villages, et, durant cette longue période, elle n'a laissé aucune trace dans l'histoire. Strabon, XIV, I, 37; Pausanias, VII, 5 ; Pline, *H. N.*, V, 29. Alexandre le Grand conçut le projet de la relever et de lui rendre son ancienne prospérité; mais il n'en n'eut pas le temps. C'est un de ses successeurs, Antigone (323-301 av. J.-C.), qui commença à la rebâtir, sur l'emplacement que nous avons indiqué. Lysimaque (301-281) l'agrandit encore et la fortifia. Strabon, XIV, I, 37. Aussi ses monnaies les plus anciennes consistent-elles en tétradrachmes de ce prince. Depuis lors, elle n'a pas cessé d'être l'une des villes les plus considérables de la province d'Asie. Possédant un excellent port et une route qui la mettaient en communication avec le cœur de l'Asie Mineure, jouissant en outre d'un territoire très fertile, la nouvelle cité devint rapidement un des centres commerciaux les plus riches des temps anciens. C'est surtout par elle qu'avait lieu le trafic de la vallée de l'Hermus. Les Séleucides lui continuèrent jusqu'au bout leurs faveurs. Elle passa sous la domination romaine en 133 avant J.-C., avec le royaume de Pergame, dont elle faisait alors partie. Ses nouveaux maîtres la comblèrent à leur tour d'honneurs et de privilèges; ils firent d'elle le siège d'un

conventus judiciaire et d'une fabrique de monnaie. Elle posséda aussi, sous l'empire, une école de rhéteurs. Elle pouvait se dire alors, comme on le voit encore par ses monnaies, « la première en grandeur et en beauté », ou « la première d'Asie ». En 178 et en 180 après J.-C., elle fut en grande partie renversée par un tremblement de terre; mais Marc-Aurèle mit sa gloire à la rebâtir. Strabon, XIV, I, 37; Dion Cassius, LXXI, 33; Philostrate, *Vitæ Sophist.*, I, XXV, 2; Pline, *H. N.*, V, 29. Ses destinées furent très variées sous les empereurs byzantins. A partir de 1344, Smyrne appartint, pendant une assez longue période aux chevaliers de Malte. En 1402, elle fut prise par Tamerlan et ses Mongols; puis, en 1424, par les Turcs, qui s'en étaient déjà rendus maîtres plusieurs fois d'une manière temporaire, et qui n'ont pas cessé de la posséder depuis cette époque. On est surpris de ne trouver à Smyrne que fort peu de restes des temps anciens; peu de villes de l'Orient sont



404. — Une rue de Smyrne. D'après Fisher, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor*, Londres, s. d., 2 in-4°. Dernière planche du t. I.

aussi dépourvues d'antiquités. La plupart des ruines sont enfouies sous le sol; de nombreux monuments grecs et romains ont été démolis, et leurs matériaux ont servi à construire la ville actuelle (fig. 404). On voit cependant quelques restes intéressants du stade et du théâtre, et aussi, au sommet du Pagus, les ruines de l'acropole, en partie grecques, en partie byzantines.

3° *Smyrne dans l'Écriture.* — Elle est mentionnée dans l'Apocalypse, I, 11, au second rang parmi les sept Églises de la province d'Asie, auxquelles Notre-Seigneur voulut que saint Jean adressât un message spécial; puis ce message est cité intégralement, Apoc., II, 8-11. Ce fait suppose qu'à la fin du Ier siècle de notre ère, Smyrne possédait une chrétienté très riche en vertus, car la lettre est exempte de tout reproche et contient même de grands éloges. Les chrétiens qui composaient cette communauté avaient alors beaucoup à souffrir de la part des Juifs, que l'apôtre nomme « synagogue de Satan ». La Smyrne païenne était entièrement livrée au culte des faux dieux; Cybèle était sa divinité tutélaire, et on la voit souvent représentée, elle aussi, sur les anciennes monnaies de la ville. Des rues nombreuses portaient les noms des temples qui y étaient bâtis. Sous les empereurs romains, la cité avait obtenu le privilège, fort envié, d'en construire un en l'honneur de Tibère. Tacite, *Ann.*, III, 68; IV, 56. — Il est peu probable que saint Paul ait abordé à Smyrne durant ses voyages apostoliques. Néanmoins, son influence dut s'y faire sentir pendant son long séjour à Éphèse, alors que « tous ceux qui habitaient l'Asie entendirent la parole du Seigneur. » Act., XIX, 10. Celle de saint Jean s'y exerça certainement ensuite, car la lettre signalée plus haut montre qu'il connaissait à fond la situation des chrétiens de Smyrne. Ceux-ci, à l'occasion du martyre de leur illustre évêque, saint Polycarpe, sous Marc-Aurèle (en 169), écrivirent une lettre aux églises du Pont, pour leur raconter sa vaillante mort. — Placés d'abord sous la domination des métropolitains d'Éphèse, les évêques de Smyrne devinrent plus tard métropolitains à leur tour.

4° Bibliographie. — Lequien, *Oriens christianus*, t. I, p. 737-740; t. III, p. 1075; von Prokesch-Osten, *Denkwürdigkeiten und Erinnerungen aus dem Orient*, Stuttgart, 1836-1837, t. II, p. 157-165; von Schubert, *Reise in das Morgenland*, in-8°, Erlangen, 1838, t. I, p. 272-283; Hamilton, *Researches in Asia Minor*, in-8°, Londres, 1842, t. I, p. 44-95; Texier, *Asie Mineure, description géographique, historique et archéologique des provinces et des villes de la Chersonèse d'Asie*, in-8°, Paris, 1862, p. 302-308; Curtius, *Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleinasiens*, in-8°, Berlin, 1872; von Scherzer, *Smyrna, mit besonderer Rücksicht auf die geograph., wirthschaftlich. und intellektuellen Verhältnisse von Vorder-Asia*, in-8°, Vienne, 1873; 2e édit. en français, Leipzig, 1880; W. M. Ramsay, *Historical geography of Asia Minor*, in-8°, Londres, 1882, p. 107-109. 115-116; Id., *The Letters to the seven Churches of Asia*, in-8°, Londres, 1904, p. 251-267; Georgadès, *Smyrne et l'Asie Mineure au point de vue économique*, in-8°, Paris, 1885; Rougon, *Smyrne, situation commerciale et économique*, in-8°, Paris, 1892; Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse*, in-4°, Paris, 1896, p. 100-118; J. E. Ritchie, *The Cities of the Dawn*, in-12, Londres, 1897, p. 71-76. L. Fillion.

SOAM (hébreu : *Šôham;* Septante : Ἰσοάμ), lévite de la descendance de Mérari. Il vivait du temps de David. I Par., XXIV, 27. Les familles mérarites mentionnées dans ce chapitre, 26-27, ne figurent pas dans la liste du ch. XXIII, 21-23, et elles paraissent incomplètes.

SOAR (hébreu : *Ṣôḥar;* Septante : Σαάρ), cinquième fils de Siméon. Exod., VI, 15. Son nom est écrit, par la Vulgate, Sohar dans Genèse, XLVI, 10, et Zara, I Par., IV, 24. — Un Héthéen, qui porte le même nom en hébreu, est appelé dans la Vulgate Séor. Gen., XXIII, 8; XXV, 9. Voir Séor, col. 1613.]

SOBA (hébreu : *Ṣôba'*, I Sam., XIV, 47; II Sam., X, 6, 8; *Ṣôbâh*, II Sam., VIII, 3, 5; XXIII, 36, etc.; Septante : Σουβά), territoire de Syrie qui formait un royaume particulier dans les premiers temps de l'établissement de la monarchie en Israël. La position exacte et les limites en sont difficiles à déterminer. Son nom complet est Aram Soba. II Reg. (Sam.), X, 6, 8 (Vulgate : *Syrum Soba*); Ps. LX (LIX), 2 [1] (Vulgate : *et Sobal*). Le nom du royaume de Soba lui venait probablement de sa capitale. De l'ensemble des textes bibliques, comparés avec les documents cunéiformes, on peut conclure que le royaume de Soba était au nord de la Palestine, entre l'Euphrate à l'est et l'Oronte à l'ouest. Voir Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 122; Id., *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., p. 172, 182, 580. Cf. I Par., XVIII, 3. — Soba est nommée pour la première fois dans l'Écriture au temps de Saül. Ce prince combattit avec succès contre les rois de Soba, mais nous n'avons aucun détail sur la guerre qu'il leur fit. I Sam. (Reg.), XIV, 47. David fit aussi une première campagne contre Adarézer, roi de Soba, le battit vers Émath et emporta un butin considérable. II Sam., VIII, 4, 12; I Par., XVIII, 3-4. Une seconde campagne, qu'on ne peut guère confondre avec la précédente, voir Adarézer, t. I, col. 212, quoique quelques interprètes l'aient supposé, amena de nouveau la défaite du roi de Soba, qui avait reconstitué son armée et avait porté secours aux Ammonites. Joab remporta sur les Syriens de Soba une première victoire. II Sam., X, 6-14; I Par., XIX, 6-15. Le roi de Soba fit alors appel aux Syriens qui étaient à l'est de l'Euphrate et rassembla une armée puissante, placée sous le commandement de Sobach ou Sophach. Pour en triompher, David rassembla « tout Israël », passa le Jourdain et les atteignit à Hélam (voir Hélam, t. III, col. 564), où il défit complètement tous les Syriens. II Sam., IX, 15-19; I Par., XIX, 16-19; Ps. LX, 1. — Le nom de Soba n'apparaît plus qu'une fois dans l'Écriture. Razon, fils d'Éliada, qui s'était emparé de Damas à la tête d'une bande, avait appartenu à l'armée d'Adarézer, roi de Soba. Voir Razon, t. V, col. 995. « Il fut ennemi d'Israël pendant toute la vie de Salomon. » III Reg., XI, 23-25. — Un des braves qui avaient rejoint David, pendant qu'il fuyait la persécution de Saül, Igaal, était fils de Nathan de Soba. II Sam. (Reg.), XXIII, 36. Voir Igaal, t. III, col. 833. Voir aussi Sobal 3.

SOBAB (hébreu : *Šôbâb*), nom de deux Israélites. *Šôbab* signifie « réfractaire, rebelle ». Is., LVII, 7; Jer., III, 14, 22.

1. SOBAB (Septante : Σωβάβ), un des fils du roi David, le second nommé de ceux qui lui naquirent à Jérusalem. II Sam. (Reg.), V, 14; I Par., III, 5; XIV, 4.

2. SOBAB (Septante : Σουβάβ; *Alexandrinus :* Σωβάβ), le second nommé des trois fils que Caleb, fils d'Hesron, eut de sa première femme Azuba. I Par., II, 18.

SOBACH (hébreu : *Šôbak;* Septante : Σωβάκ), général qui commandait les troupes d'Adarézer, roi de Soba, à la bataille d'Hélam, où il fut battu par David. Voir Soba, col. 1814. Il succomba sur le champ de bataille. II Sam. (Reg.), XIX, 16, 18. Dans le passage parallèle, I Par., XIX, 16, 18, son nom est écrit : Sophach. Voir Sophach, col. 1835.

SOBAÏ (hébreu : *Šôbaï;* Septante : Σωβαΐ), chef d'une famille de lévites, portiers du Temple, dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 42; II Esd., VII, 46 (hébreu, 45).

SOBAL (hébreu : *Šôbâl;* Septante : Σωβάλ), nom d'un Horréen et d'un Israélite. Sobal est aussi écrit une fois pour Soba, Ps. LX (LIX), 1 (2) et dans la version latine du livre de Judith, III, 1, 14.

1. SOBAL, le second des sept fils de Séir l'Horréen. Gen., XXXVI, 20; I Par., I, 38. Il eut lui-même cinq fils, Gen., XXXVI, 23; I Par., I, 40, et il fut un des chefs (*'allûf*) d'Édom. Gen., XXXVI, 29.

2. SOBAL, fils aîné de Caleb, fils d'Hur, de la tribu de Juda; « père » c'est-à-dire fondateur ou restaurateur de Cariathiarim. I Par., II, 50, 52. Il eut pour fils Raïa, IV, 1-2.

3. SOBAL, mentionné dans la traduction latine de Judith, III, 1, 14, est le royaume de Soba en Syrie. Voir SOBA, col. 1814. Son nom ne se lit pas dans le texte grec. — Sobal est aussi pour Soba dans le titre du Ps. LX (LIX), 1 (2). Voir col. 1814.

SOBBOCHAÏ (hébreu : *Sibkaï;* Septante : Σοβοχαί; *Alexandrinus :* Σοββοχαί), un des vaillants guerriers de David, I Par., XI, 29. Son nom est écrit ailleurs Sobochaï. Voir ce nom.

SOBEC (hébreu : *Šôbêk;* Septante : Σωβήκ), un des chefs du peuple qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie. II Esd., X, 24.

SOBI (hébreu : *Šôbî;* Septante : Οὐεσβί), fils de Naas, de Rabbath Ammon. Lorsque David s'enfuit de Jérusalem, au moment de la révolte d'Absalom, Sobi fut le premier, avec quelques autres, à lui apporter à Mahanaïm (Vulgate : *castra*) des objets de campement et des vivres. II Sam. (Reg.), XVII, 27-29.

SOBNA (hébreu : *Šebnâ';* dans IV Reg., XVIII, 18, 26; XIX, 2, *Šebnâh;* Septante : Σομνάς), personnage de la cour du roi Ézéchias. Son père n'est pas nommé, contrairement à l'usage, ce qui a fait supposer qu'il était d'origine étrangère. Il fut d'abord intendant du palais royal, *'al-hab-bâîṭ*. (La Vulgate traduit inexactement *præpositum templi.*) Is., XXII, 15. Plus tard, Is., XXXVI, 3; IV Reg., XIX, 2, un Sobna apparaît encore, mais comme secrétaire royal, ce qui a fait supposer à divers commentateurs qu'il y avait eu deux Sobna différents. D'après les uns, il n'y a pas lieu de les distinguer. La prophétie d'Isaïe, XXII, 15-25, contre l'intendant du palais, explique, disent-ils, comment de cette haute fonction il était descendu à la position inférieure de secrétaire royal. Il faisait sans doute, disent-ils, opposition à Isaïe et s'efforçait de détourner le roi de suivre les conseils du prophète, en s'appuyant sur l'Égypte pour résister à l'Assyrie. Isaïe lui reproche son luxe et ses chars magnifiques, ainsi que le fastueux tombeau, qu'il se faisait creuser dans le roc, et il lui annonce que l'intendance du palais lui sera enlevée et conférée à Éliacim, fils d'Helcias. Or, dans tous les passages postérieurs où l'Écriture parle de Sobna le secrétaire, Helcias, est mentionné avant lui. IV Reg., XVIII, 18, 26, 37; XIX, 2; Is., XXXVI, 3, 11, 22; XXXVII, 2. C'est là, assurent-ils, l'accomplissement de la prophétie : Sobna est descendu à un rang inférieur. — D'autres interprètes croient que la prophétie d'Isaïe, XXII, 15-25, prédit un châtiment plus grave que celui d'un simple abaissement de rang et entendent d'un autre Sobna tous les passages des Rois et d'Isaïe où il est question du secrétaire. Voir ÉLIACIM 1, t. II, col. 1666.

SOBOBA (hébreu : *Ṣôbêbâh;* Septante : Σαβαθά; *Alexandrinus :* Σωβηβά), second fils (ou peut-être fille) de Cos de la tribu de Juda. I Par., IV, 8.

SOBOCHAÏ (hébreu : *Sibkaï;* Septante : Σεβοχά; Σοβοχαί), un des vaillants soldats de David, nommé le huitième parmi les trente. I Par., XI, 29. Il est appelé Husathite, parce qu'il était originaire de Husat ou Husati. Voir HUSATHITE, HUSATI, t. III, col. 784. Il descendait de Zara, fils de Juda et de Thamar. I Par., XXVII, 11. David en fit le chef du huitième corps de son armée, composé de 24 000 hommes et chargé du service pendant le huitième mois de l'année. I Par., XXVII, 11. Il s'était particulièrement distingué dans une guerre contre les Philistins, dans laquelle il avait tué Saphaï de la race des Raphaïm. I Par., XX, 4. On admet assez généralement que Mobonnaï, voir t. IV, col. 1478, malgré la différence orthographique, II Sam. (Reg.), XXIII, 2, est le même que Sobochaï.

SOBRIÉTÉ. Voir TEMPÉRANCE.

SOCCOTH, orthographe de Socoth dans Num., XXXIII, 5 (voir SOCOTH 1), et dans Jud., VIII (voir SOCOTH 2).

SOCHO (hébreu : *Ṣôkô, Ṣôkôh*), nom de deux villes de la tribu de Juda. Une troisième localité de ce nom dans la Vulgate, I Reg., XIX, 22, s'appelle en hébreu *haš-Šekû.*

1. SOCHO (Septante : Σαωχώ, Σοκχώθ, Σοχώθ), ville de la tribu de Juda, dans la Séphélah. Elle est mentionnée entre Adullam et Azéca. Jos., XV, 35. — 1° D'après l'*Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, p. 343, Socho était à neuf milles romains ou à un peu plus de 13 kilomètres d'Éleuthéropolis sur la route de Jérusalem. On identifie Socho avec le *Khirbet Schoueikéh,* au sud d'Azéca. « Sur un plateau oblong, dit V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 332, s'élevait jadis une petite ville, dont il ne reste aujourd'hui que des ruines. J'aperçois partout des caveaux creusés dans le roc, qui formaient autrefois le sous-sol d'autant de maisons. Beaucoup de citernes, pratiquées également dans le roc, sont, les unes à sec, les autres encore pleines d'eau. A l'époque d'Eusèbe et de saint Jérôme, comme cela résulte de l'*Onomasticon,* elle s'appelait Socchoth et était formée de la réunion de deux villages, l'un supérieur, et l'autre inférieur. J'ai signalé les débris du premier sur le plateau de la colline de Choueikéh, le second, qui s'étendait probablement sur les flancs ou au pied de cette même colline, a été complètement rasé; on n'y voit plus que quelques cavernes pratiquées dans le roc. » — Il y avait une autre ville du même nom dans le district montagneux de la tribu de Juda. Voir SOCHO 2.

2° C'est entre Socho et Azéca que campaient les Philistins quand David combattit Goliath, du temps de Saül. Les Israélites se trouvaient dans la vallée du Térébinthe. I Reg., XVII, 1-3. Voir GOLIATH 1, t. III, col. 268. — Socho fut une des villes que fortifia Roboam après le schisme des dix tribus, pour se mettre en état de résister à l'invasion égyptienne. II Par., XI, 7. — Sous le règne du roi Achaz, cette place tomba au pouvoir des Philistins qui s'y établirent. II Par., XXVIII, 18. Après cette époque, son nom n'apparaît plus dans l'Écriture.

2. SOCHO (Septante : Σωχά), ville située dans la partie montagneuse de la tribu de Juda, aujourd'hui *Khirbet Schoueikéh.* Jos., XV, 48. Elle est nommée

après Samir et Jéther. On en retrouve les ruines à seize kilomètres au sud-ouest d'Hébron. « Ces ruines considérables couvrent les flancs de deux collines que sépare un ravin. Le nombre et la direction des rues de cette ancienne cité sont faciles à reconnaître. Beaucoup de maisons sont encore debout. Elles affectent toutes la même forme,... celle d'un carré ou d'un rectangle couronné extérieurement par une terrasse plane et voûté à l'intérieur, la voûte étant soit cintrée, soit légèrement ogivale. Les portes d'entrée sont ordinairement rectangulaires et consistent en deux pieds droits supportant un linteau monolithe; plusieurs aussi sont cintrées. Des citernes et des magasins souterrains pratiqués dans le roc abondent de tous côtés et sont pour la plupart assez bien conservés. Les débris de deux mosquées bâties en belles pierres de taille et qui ont remplacé deux églises chrétiennes attestent que cette localité a joui encore d'une certaine importance depuis l'invasion musulmane. Au nord s'étendait une espèce de faubourg dont il ne reste plus qu'une trentaine d'habitations renversées, plusieurs citernes et un *birket.* » V. Guérin, *Judée*, t. III, p. 201. Socoth de la montagne de Juda n'a joué aucun rôle dans ce que nous connaissons de l'histoire sainte.

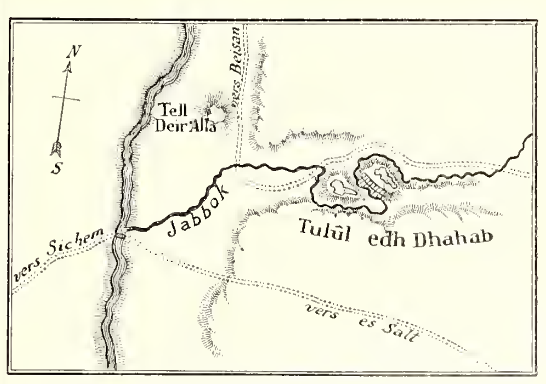
3. SOCHO (hébreu : *haś-Śekû;* Septante : Σεφί), localité où se trouvait une grande citerne et où Saül, à la poursuite de David et de Samuel, demanda de leurs nouvelles aux gens du pays qui lui répondirent qu'ils étaient à Naïoth. I Sam. (Reg.), XIX, 22. D'après le contexte, cette citerne était dans les environs de Rama; elle pouvait être dans la ville même de Socho ou dans le voisinage. On a proposé diverses identifications, près de Gabaon, près d'el Biréh, etc., mais aucune n'est satisfaisante et le site de *Śekû* est inconnu.

SOCHOTH, orthographe de Socoth dans la Vulgate, III Reg., VII, 46, et II Par., IV, 17. Voir SOCOTH 2.

SOCHOTH-BENOTH (hébreu : *Sukkôṭ Benôṭ;* Septante : Σωχχὼθ Βενίθ), idole que les Babyloniens transportés en Samarie par les Assyriens continuèrent à adorer dans le lieu de leur exil. IV Reg., XVII, 30. Avant les découvertes assyriologiques, les commentateurs traduisaient ces deux mots comme s'ils étaient hébreux : « les tentes des filles », et y voyaient une allusion à la coutume infâme dont parle Hérodote, I, 199, et d'après laquelle à Babylone les jeunes filles devaient se prostituer une fois en leur vie en l'honneur de la déesse Milytta, à la fête des Sacées. Cf. Strabon, XI, VIII, 5. Voir Calmet, *Dictionnaire de la Bible, Socoth Benoth*, édit. Migne, t. IV, col. 593; Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 219; Id., *Commentaire de Bérose,* p. 167-174. L'analogie porte à croire que *Sukhôṭ benôṭ* cache un nom de divinité comme tous les autres noms propres énumérés IV Reg., XVII, 30-31. H. Rawlinson suppose (dans G. Rawlinson, *Herodotos*, 3e édit., note, t. I, p. 654), qu'il faut reconnaître dans les mots hébreux, auxquels on a donné un sens dans cette langue, selon une tendance linguistique bien connue, la déesse Zarbanit (cf. la transcription des Septante), épouse du dieu Mardouk, laquelle était en effet spécialement adorée à Babylone. Cf. Jensen, *Literarisches Centralblatt*, 1896, n. 50, col. 1803; E. Schrader, *Succoth-Benoth*, dans E. A. Riehm, *Handwörterbuch biblischen Altertums*, 2e édit., t. II, p. 1600.

1. SOCOTH (hébreu : *Sukkôṭ;* Septante : Σοχχώθ), premier campement des Israélites en Égypte, lorsqu'ils partirent pour aller à la conquête de la Terre Promise. Exod., XII, 37; XIII, 20; Num., XXXIII, 5-6 (Vulgate : Soccoth). Le district de Phithom et Phithom lui-même portent sur les monuments égyptiens le nom de Teku, c'est-à-dire *Sukkôṭ.* Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 222, 405. Moïse mit à profit la halte de Socoth pour fixer les détails de la marche et attendre ceux des Israélites qui y venaient rejoindre leurs frères avant de se mettre en marche vers Étham à la frontière du désert. Voir PHITHOM, col. 321.

2. SOCOTH, SOCCOTH (hébreu : *Sukkôṭ,* « tentes » : Septante : Σκηναί, Gen., XXXIII, 17; Σοκχωθά, Jos., XIII, 27; Σοκχώθ, Jud., VIII, 5, 6, 7, 8, 14, 15), localité à l'est du Jourdain. La Genèse, XXXIII, 17, raconte que Jacob, à son retour de Mésopotamie, s'arrêta en ce lieu, y bâtit pour lui une maison et y dressa des tentes ou plus exactement des cabanes de feuillages (*sukkôṭ*) pour abriter ses troupeaux, d'où le nom de *Sukkôṭ,* Socoth, qui lui fut donné. — Les divers passages de la Bible qui mentionnent Socoth la placent toujours à l'est du Jourdain. Jos., XIII, 27, nous apprend qu'elle avait fait partie du royaume de Séhon et qu'elle fut donnée en



405. — Plan de *Deir'Alla* (Socoth) et de *Talûl edh-Dhahab.* D'après S. Merrill, *East of the Jordan*, 1881, p. 390.

partage à la tribu de Gad. — Lorsque Gédéon, après avoir vaincu les Madianites, poursuit les fugitifs, il passe à Socoth après avoir traversé le Jourdain. Jud., VIII. Voir GÉDÉON, t. III, col. 148. (La Vulgate écrit le nom Soccoth dans Jud., VIII.) La vengeance qu'il tira des habitants de la ville, qui lui avaient refusé des vivres est, avec le passage de Jacob, le seul fait connu de son histoire. Socoth est encore nommée III Reg., VII, 46 (Vulgate : *Sochoth*), et II Par., IV, 17 (Vulgate : *Sochot*), pour déterminer l'emplacement de la vallée (*kikkar*) du Jourdain où l'on trouvait le terrain argileux qui fut choisi pour faire fondre les vases d'airain du temple de Salomon. Voir SARTHAN, col. 1494. Les Psaumes LX, 8, et CVIII, 8 (Vulgate : LIX, 8; CVII, 8, *convallis tabernaculorum*), mentionnent la vallée de Socoth. Josué, XIII, 27, nous apprend que Socoth, avec Bétharan, Béthnemra et Saphon, était en effet, dans une vallée ou plaine (hébreu : *'émég*), qui devait être d'une certaine étendue, puisqu'elle contenait plusieurs villes, dans le voisinage du Jourdain. — Parmi les diverses identifications qu'on a proposées de l'ancienne Socoth, l'une des plus récentes est celle de *Tell Deir-'ala,* à un kilomètre environ au nord du Jaboc. Ce nom rappelle celui de דרעלה, ou תרעלה, donné à Socoth par le Talmud de Jérusalem, *Schebiith*, VI, 2, qui dit : « Le nom moderne de Succoth est Taréla. » *Le Talmud de Jérusalem,* trad. M. Schwab, t. II, 1878, p. 415. Le *Tell Deir'ala* est une colline artificielle d'environ 20 mètres de hauteur (fig. 405). Voir Selah Merrill, *East of the Jordan,* 1881, p. 387; Conder, *Heth and Moab,* 1889, p. 183; Id., *Palestine,* 1889, p. 261; G. A. Smith, *His-*

torical Geography of the Holy Land, 1894, p. 585. L'identification est contestable, mais on peut admettre que Socoth était dans ces parages. Voir PHANUEL, col. 185.

1. SODI (hébreu : *Sôdî;* Septante : Σουδί), de la tribu de Zabulon, père de Geddiel. Ce dernier fut un des douze espions que Moïse envoya dans la Terre Promise pour l'explorer. Num., XIII, 10.

2. SODI (grec : Σουδ), « rivière », c'est-à-dire canal de Babylonie sur les bords duquel habitaient une partie des Juifs qui avaient été emmenés en captivité à Babylone. Baruch, I, 4. Nous savons que la Babylonie était arrosée par un réseau de canaux dérivés de l'Euphrate qui portaient des noms particuliers, dont quelques-uns ont été retrouvés dans les documents cunéiformes. Nous ignorons quelle était l'orthographe sémitique de Sodi, le sigma étant en grec le transcription de plusieurs sifflantes assyriennes et hébraïques.

SODOME (hébreu : *Sedôm ;* Septante : Σόδομα), la principale des cinq villes de la vallée fertile de Siddim, qui fut engloutie dans la catastrophe de la mer Morte du temps d'Abraham. Voir PENTAPOLE, col. 46-50. Elle était située dans une vallée à laquelle sa température tropicale assurait la plus grande fertilité, et ses habitants, vivant dans l'abondance, s'étaient laissé aller à tous les excès de la corruption : ils s'abandonnaient aux crimes contre nature les plus honteux, et ils attirèrent sur eux la vengeance du ciel. Gen., XIII, 13; XVIII, 20; XXI, 4-5; cf. Is., III, 9; Ezech., XVI, 49. Ils ne sont pas comptés parmi les habitants de la terre de Chanaan, Gen., X, 19; XIII, 12, mais leurs mœurs étaient encore plus corrompues que celles des Chananéens. Dieu les châtia d'abord par l'invasion de Chodorlahomor, roi d'Élam, et de ses alliés. Voir CHODORLAHOMOR, t. II, col. 711. Le roi de Sodome et les quatre autres rois de la Pentapole furent battus dans la vallée de Siddim; celui de Sodome et celui de Gomorrhe périrent dans la bataille et Lot, neveu d'Abraham, que la fertilité de Sodome avait attiré dans le pays, lorsque le nombre de ses troupeaux l'avait fait se séparer de son oncle, fut fait prisonnier et emmené par les vainqueurs. Il dut sa délivrance à son oncle qui poursuivit et battit les confédérés près de Laïs (Dan) au nord de la Palestine. Gen., XIV. Voir ABRAHAM, t. I, col. 77; LOT, t. IV, col. 364. — Ce châtiment fut insuffisant pour convertir les habitants de Sodome. Lot y était revenu; la corruption y augmentait de jour en jour. Dieu révéla à Abraham par ses anges, qu'il reçut avec honneur, que Sodome allait être détruite. Le saint patriarche obtint d'eux la promesse que la ville serait épargnée, s'il s'y trouvait dix justes, mais ils ne s'y trouvèrent point. Lot donna l'hospitalité aux anges, et s'efforça de les défendre contre la brutalité des passions des habitants; ceux-ci n'exécutèrent point leurs criminels desseins, parce que les envoyés divins les frappèrent de cécité. Lot échappa à la ruine de la ville en fuyant avec sa femme et ses filles à Ségor, pressés par les anges de se mettre en sûreté. Du lieu de leur retraite, ils virent Sodome périr par le soufre et le feu. Gen., XVIII-XIX. Nous retrouvons l'écho de cette terrible catastrophe dans un grand nombre de livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Deut., XXIX, 33; XXXII, 32; Is., I, 9, 10; III, 9; XIII, 19; Jer., XXIII, 14; XLIX, 18; L, 40; Lam., IV, 66; Ezech., XVI, 46-56; Amos, IV, 11; Soph., II, 9; Matth., X, 15; XI, 23, 24; Luc., X, 12; XVII, 20; Rom., IX, 29; II Petr., II, 6; Judæ, 7; cf. Apoc., XI, 8. La main de Dieu se manifesta ainsi d'une manière visible dans le châtiment des villes coupables. Il se servit d'éléments naturels pour les frapper miraculeusement en faisant tomber sur elles une pluie de soufre et de feu et en enflammant sans doute les puits de bitume dont était remplie la vallée de Siddim, Gen., XIX, 24; cf. XIV, 10, de sorte que le ciel et la terre tout à la fois servirent à leur punition et à leur ruine, « leçon terrible donnée aux impies. » I Petr., II, 6; cf. Judæ, 7. Cf. aussi Josèphe, *De bell. jud.*, IV, VIII, 4; Strabon, XVI, II; Tacite, *Hist.*, V, 5.

La mer Morte ne dut pas son apparition au désastre des cités criminelles, comme on l'a cru longtemps. D'après les travaux et les recherches modernes, elle existait déjà avant l'époque d'Abraham, mais à ce moment, elle engloutit la région où avaient fleuri Sodome et Gomorrhe et s'agrandit ainsi dans sa partie méridionale. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1306-1309. — Les opinions sur le site des villes de la Pentapole sont très diverses; il paraît cependant tout à fait vraisemblable qu'elles étaient vers l'extrémité sud-est du lac, précisément dans cette partie dont l'origine paraît plus récente. C'est là qu'était située la ville voisine de Ségor où se réfugia Lot. Gen., XIX, 20. C'est aussi dans ces parages que la tradition plaçait la statue de sel de la femme de Lot. La ville de Sodome devait avoir son emplacement dans une partie de la plaine qui fut submergée par l'envahissement des eaux et qu'il est impossible de déterminer aujourd'hui d'une manière précise. — Sur la pomme dite pomme de Sodome, voir JÉRICHO, t. III, col. 1291.

SODOMITES (hébreu : *'Anšê Sedôm;* Septante : οἱ ἐν Σοδόμοις), habitants de Sodome. Gen., XIII, 13.

SŒUR (hébreu : *'âḥôṭ,* féminin de *'âḥ,* « frère »; Septante : ἀδελφή; Vulgate : *soror*), celle avec laquelle on a le même père ou la même mère, ou les deux ensemble.

1° *Sœurs proprement dites.* — Un bon nombre d'enfants étaient frères et sœurs comme étant nés du même père et de la même mère. Mais très souvent, à raison de la polygamie, des frères et des sœurs pouvaient venir du même père par des mères différentes. Gen., XX, 12; II Reg., XIII, 2, 5; etc. D'autres fois, on pouvait avoir une sœur de la même mère, mais non du même père, en cas de second mariage de la mère et spécialement par suite du lévirat. Lev., XVIII, 9, 11; XX, 17. La Loi proscrivait sévèrement l'inceste avec la sœur. Lev., XVIII, 9, 11; Deut., XXVII, 22; II Reg., XIII, 1-32. — Abraham fit deux fois passer Sara pour sa sœur, afin de sauvegarder sa propre vie. Gen., XII, 13, 19; XX, 2, 5, 12. — Le Sauveur veut qu'on le préfère aux sœurs et aux autres parents que l'on peut avoir. Matth., XIX, 20; Marc., X, 29, 30; Luc., XIV, 26.

2° *Sœurs célèbres.* — Parmi les sœurs que mentionne la Sainte Écriture, on peut citer spécialement Lia et Rachel, Gen., XXIX, 20-30; Dina, sœur des douze fils de Jacob, Gen., XXXIV, 1; Marie, sœur de Moïse, Exod., II, 4; Num., XXVI, 59; les trois filles de Job, I, 4; XLII, 13, 14; Thamar, sœur d'Absalom, II Reg., XIII, 1; Marthe et Marie, Luc., X, 39; Joa., XI, 1, et la sœur de Marie, mère de Jésus. Joa., XIX, 25.

3° *Sœurs au sens large.* — Le nom de sœur, comme celui de frère, s'applique parfois à une parenté quelconque. Gen., XXIV, 60; Job, XLII, 11; Tob., VIII, 9. C'est ainsi que les « sœurs de Jésus » ne sont que des cousines, qui n'ont nullement Marie pour mère. Matth., XIII, 56; Marc., VI, 3. Voir FRÈRE, t. II, col. 2403. — Le nom de sœur est quelquefois donné à l'épouse. Cant., IV, 9, 10, 12; V, 1, 2; VIII, 8. — On appelle sœurs les femmes d'une même tribu. Num., XXV, 18. Les enfants d'Israël et de Juda sont frères et sœurs. Ose., II, 1. Les deux populations de Juda et d'Israël sont sœurs. Jer., III, 8, 10. Par extension, on donne le nom de sœurs à deux villes dont les dispositions morales sont analogues, Samarie et Jérusalem, Ezech., XVI, 46,

sous les noms d'Oolla et d'Ooliba, Ezech., XXIII, 31, et même Sodome et Jérusalem, Ezech., XVI, 48, etc. — Le mot sœur peut aussi caractériser des relations de diverse nature. On dit à la sagesse : « Tu es ma sœur. » Prov., VII, 4. Job, XVII, 14, dit aux vers : « Vous êtes ma mère et ma sœur, » pour signifier qu'il est tout voisin du tombeau. — Enfin l'expression singulière *'iššâh 'êl 'ăḥôṭâh,* « femme à sa sœur », veut dire simplement « l'une et l'autre, » même en parlant d'objets du genre féminin, comme des tentures, des agrafes, Exod., XXVI, 3, 5, 6, 17, des ailes, Ezech., I, 9; III, 13, etc., de même que l'expression *'iš 'êl 'âḥiv,* « homme à son frère », signifie « l'un et l'autre », Gen., XIII, 11; XXVI, 31, même en parlant d'objets. Ezech., XXV, 20; XXXVII, 9.

4° *Sœurs spirituelles.* — Le Sauveur appelle son frère et sa sœur ceux qui font la volonté de son Père. Matth., XII, 50; Marc., III, 35. Les chrétiens sont donc ensemble frères et sœurs. Rom., XVI, 1; I Cor., VII, 15; Jacob., II, 15. Saint Paul revendique le droit de se faire accompagner par une sœur, comme les autres apôtres. I Cor., IX, 5. Il recommande à son disciple de traiter les jeunes filles comme des sœurs, I Tim., V, 2, lui prescrivant ainsi la réserve absolue au point de vue naturel et le dévouement au point de vue spirituel.

H. LESÊTRE.

SOHA (hébreu : *Siḥa,* Septante : Σηά), chef d'une famille de Nathinéens. II Esd., VII, 47 (hébreu, 46). Dans I Esd., II, 43, son nom est écrit Siha. Voir col. 1719.

SOHAR (hébreu : *Ṣôḥar;* Septante : Σαάρ), fils de Siméon et petit-fils de Jacob. Gen., XLVI, 10. Son nom est écrit Soar, dans l'Exode, VI, 15 (col. 1814), et, par interversion des deux dernières consonnes, Zaré (Septante : Ζαρά), Num., XXVI, 13, et Zara (Ζαρές), I Par., IV, 24. Il fut le chef de la famille des Zaréites. Num., XXVI, 13.

SOHORIA (hébreu : *Šeḥaryâh;* Septante : Σααρίας), le second nommé des six fils de Jéroham, de la tribu de Benjamin, qui habitèrent à Jérusalem. I Par., VIII, 26.

SOIE (grec : σηρικόν; Vulgate : *sericum*), étoffe fabriquée avec les cocons du ver à soie. Certains insectes lépidoptères du genre bombyx (fig. 406), particulièrement le bombyx du mûrier, *bombyx mori* ou *sericaria,* produisent des larves qui, après différentes mues, filent un cocon dans lequel elles restent enfermées de 15 à 18 jours à l'état de chrysalides, pour en sortir sous forme de papillons. Le cocon est fait d'une matière filamenteuse qu'on peut dérouler et au moyen de laquelle, après différentes préparations, on fabrique les fils de soie. Dès la plus haute antiquité, les Chinois ont su préparer la soie. L'industrie se propagea ensuite dans l'Inde, en Perse, en Phénicie et en Grèce. A l'époque des Ptolémées, elle constituait un des principaux articles du commerce d'Alexandrie. Les étoffes de soie étaient d'un très grand prix. Cf. Aristote, *Hist. anim.,* V, 19; Pline, *H. N.,* VI, 20, 21; Josèphe, *Bell. jud.,* VII, V, 4; Mischna, *Kilaïm,* 9, 2; Suétone, *Calig.,* 52; Martial, XI, 9; Vopiscus, *Aurel.,* 45; Héliodore, *Æthiop.,* X, 25. — Saint Jean nomme la soie parmi les matières précieuses qui affluaient sur les marchés de la grande Babylone. Apoc., XVIII, 12. — Ézéchiel, XVI, 10, 13, représente le Seigneur prenant soin de Jérusalem et la revêtant de *mèšî.* D'après les auteurs juifs, ce mot désignerait la soie, et quelques commentateurs ont admis cette interprétation. Le mot *mèšî,* venant probablement de *mâšâh,* « tirer, extraire », ne fournit par lui-même aucune indication. Les Septante ont traduit par τρίχαπτον, « tissé avec des cheveux » ou « tissu très fin ». Saint Jérôme adopte ce dernier sens, *subtilibus,* et explique qu'il s'agit ici d'un tissu de fils ayant la finesse de cheveux. Les autres versions ne rendent *mèšî* que par à peu près. Il ne serait pas impossible qu'à l'époque de Salomon on eût rapporté de l'Inde quelques tissus de soie. Mais les textes n'en parlent pas et, en tous cas, l'industrie de la soie n'a pas été importée à cette époque en Palestine ou en Phénicie, de manière que les étoffes de soie pussent servir à l'habillement au temps d'Ézéchiel. Il est donc beaucoup plus probable que le prophète ne veut parler ici que d'étoffes fines et précieuses dont la nature ne nous est pas connue ni le nom expliqué. — Amos, III, 12, dit que les grands et les riches d'Israël sont assis sur des coussins *demèšeq,* ou, selon beaucoup de manuscrits, *demèśeq.* Les Septante et la Vulgate ont reconnu dans ce mot le nom de la ville de Damas, qui s'écrit *Damèśeq.* Il serait donc ici question de coussins ou de

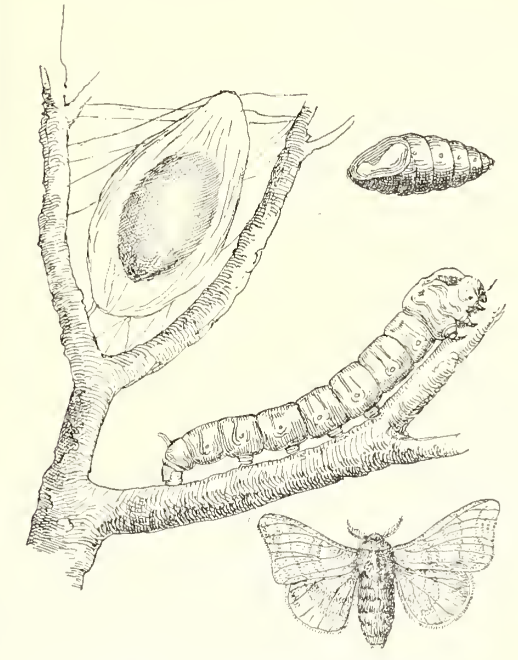


Fig. 406. — Larve. Ver à soie. Cocon. Papillon.

tapis provenant de Damas, quelle qu'en ait d'ailleurs été la nature. Comme Damas est devenu célèbre par ses soieries, quelques auteurs ont pensé que *demèšeq* désignerait l'étoffe de soie fabriquée à Damas, et qui, du nom même de la ville, s'appelle encore dans nos langues « damas, damask, damast, damasco ». C'est là une conjecture très peu probable. Au temps d'Amos, on fabriquait certainement des étoffes et des tapis de prix à Damas; mais rien ne permet d'affirmer que ces étoffes fussent de soie. — Isaïe, XIX, 9, décrit la consternation de ceux qui, en Égypte, travaillent le lin peigné, *šeriqôṭ,* τὸ λίνον τὸ σχιστόν, *linum pectentes.* Le mot hébreu vient de *šâraq,* « peigner ». Cf. LIN, t. IV, col. 260. D. Calmet conjecture que *šeriqôṭ* désigne la soie. La seule ressemblance de ce mot avec σηρικόν ne suffit pas à le démontrer.

H. LESÊTRE.

SOIF (hébreu : *ṣâmâ, ṣim'âh;* Septante : δίψα; Vulgate : *sitis*), besoin de boire.

1° *Au sens propre.* — Les Hébreux souffrirent de la soif au désert, à Raphidim et à Meriba, et Dieu fit sortir l'eau du rocher. Exod., XVII, 3; Num., XX, 5; Is., XLVIII, 21; II Esd., IX, 15, 20; Sap., XI, 4. La soif est un des maux dont seront frappés les Israélites infi-

dèles. Deut., XXVIII, 48; Is., V, 13; Lam., IV, 4; Ose., II, 3; Am., VIII, 13; Jer., II, 25. — En Orient, la soif est un des besoins les plus fréquents et les plus pressants pour ceux qui se donnent du mouvement. Sisara a soif et demande un peu d'eau à boire. Jud., IV, 19. Les soldats de Gédéon ont soif. Jud., VII, 5-7. Samson est dévoré par la soif et Dieu fait sortir l'eau du rocher de Léchi. Jud., XV, 18. Les moissonneurs avaient avec eux des cruches d'eau pour se désaltérer. Booz dit à Ruth d'aller boire aux cruches quand elle aura soif. Ruth, II, 9. David fugitif et les siens eurent à souffrir de la soif. II Reg., XVII, 29. A Béthulie, la soif se fit durement sentir pendant le siège. Judith, VII, 14, 17; XVI, 13. Les envoyés de Sennachérib disaient aux habitants de Jérusalem que, s'ils en croyaient Ézéchias, ils périraient par la famine et par la soif. II Par., XXXII, 11. Mais on avait pris soin de creuser un aqueduc pour assurer l'eau à la ville, IV Reg., XX, 20; II Par., XXXII, 30, voir AQUEDUC, t. I, col. 804, et l'on avait couvert toutes les sources pour priver d'eau les assiégeants. II Par., XXXII, 3, 4. — « Venez avec de l'eau au-devant de celui qui a soif! » dit Isaïe, XXI, 14, en parlant de l'Arabie châtiée par le Seigneur. En proie à la soif, les malheureux défaillent, Ps. CVII (CVI), 5, et c'est pitié que parfois le pauvre artisan souffre de la soif en foulant la vendange. Job, XXIV, 11. L'insensé agit de manière à priver de breuvage celui qui a soif, Is., XXXII, 6, mais le Seigneur exauce le pauvre dont la langue est desséchée par la soif. Is., XLI, 17. Le besoin d'étancher la soif est si impérieux qu'il est recommandé de donner à boire même à un ennemi. Prov., XXV, 21; Rom., XII, 20. Celui qui a soif a beau rêver qu'il boit, il reste altéré. Is., XXIX, 8. Une bonne nouvelle venue de loin est comparée à l'eau fraîche pour celui qui a soif. Prov., XXV, 25. — Les animaux aussi sentent la soif; les sources étanchent celle des onagres, Ps. CIV (CIII), 11, et, faute d'eau, les poissons meurent de soif. Is., L, 2. — Notre-Seigneur promet la récompense à celui qui donne une simple tasse d'eau fraîche à celui qui a soif, Matth., X, 42, tant ce bienfait est appréciable en Orient, et il déclare qu'il traitera ceux qui ont donné ou ceux qui ont refusé à boire au prochain comme s'ils l'avaient fait à lui-même. Matth., XXV, 35, 37, 42, 44. Lui-même eut soif au puits de Jacob, après une marche par la grande chaleur, Joa., IV, 6-8, et surtout sur la croix, à la suite de l'effusion de son sang et des supplices de sa passion. Joa., XIX, 28. Il était prophétisé que, dans sa soif, on l'abreuverait de vinaigre. Ps. LXX (LXIX), 22. La prophétie fut réalisée. Joa., XIX, 29. — Saint Paul souffrit aussi de la soif dans ses courses apostoliques. I Cor., IV, 11; II Cor., XI, 27.

2° *Au sens figuré.* — La soif figure le besoin ou le grand désir que l'on a d'un bien quelconque. Celui qui compte être heureux, tout en transgressant la loi de Dieu, pourrait entraîner les autres au mal par son exemple, et ainsi celui qui est assouvi, grâce aux biens qu'il possède, détournerait du devoir celui qui a soif de ces biens. Le Seigneur mettra ordre à cette prétention. Deut., XXIX, 19. Après la restauration messianique, Israël n'aura ni faim ni soif, c'est-à-dire ne manquera d'aucun bien spirituel, Is., XLIX, 19, tandis que les ennemis de Dieu auront soif de ces biens. Is., LXV, 13. — Le Seigneur enverra une faim sur la terre, « non une faim de pain, ni une soif d'eau, mais d'entendre les paroles de Jéhovah. » Am., VIII, 11. Dieu fait cette invitation à ses serviteurs :

> O vous tous qui avez soif, venez aux eaux;
> Venez, achetez sans argent,
> Sans rien donner, du vin et du lait. Is., LV, 1.

Ces eaux, ce vin et ce lait promis à ceux qui ont soif désignent les grâces spirituelles qui seront accordées gratuitement à ceux qui les désireront. Déjà les justes de l'Ancien Testament ont soif de Dieu. Ps. XLII (XLI), 3; LXIII (LXII), 2. — Notre-Seigneur proclame bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront rassasiés. Matth., V, 6. A la Samaritaine, il promet une eau grâce à laquelle on n'aura plus jamais soif. Joa., IV, 13, 15. Cette eau est celle de la vérité et de la vie divines, communiquées aux âmes par le Rédempteur. Lui-même en est la source inépuisable. Aussi dit-il : « Celui qui croit en moi n'aura jamais soif, » Joa., VI, 35, et « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. » Joa., VII, 37. — Au ciel, les bienheureux n'auront plus soif, Apoc., VII, 16, parce que possédant la félicité parfaite ils n'auront plus rien à désirer. « A celui qui a soif, je donnerai gratuitement de la source de l'eau de la vie, » Apoc., XXI, 6, source qui n'est autre que Dieu même, se communiquant aux âmes bienheureuses pour les faire participer à sa vie divine, glorieuse et éternelle. Saint Jean termine son Apocalypse, XXII, 17, par cette invitation : « Que celui qui a soif, vienne! Que celui qui le désire prenne de l'eau de la vie gratuitement! » L'eau de la vie est ici la grâce qui procure la vie surnaturelle en ce monde, pour aboutir à la gloire ou vie éternelle en l'autre. H. LESÊTRE.

SOIR (hébreu : *'éréb;* Septante : ἑσπέρα, ὀψέ; Vulgate : *vesper, sero*), partie du jour qui précède et suit immédiatement le coucher du soleil. — 1° Les Babyloniens et les Égyptiens comptaient le jour d'un matin au matin suivant. Les Hébreux le comptaient au contraire d'un soir à l'autre. Cet usage provenait probablement de ce que, leurs mois étant lunaires, ces derniers tinrent à faire commencer le jour à l'heure où commençait le mois, c'est-à-dire le soir. Voir NÉOMÉNIE, t. IV, col. 1588. Néanmoins, il ne serait pas exact de rattacher à cette manière de compter ce qui est dit dans le récit de la création : « Il y eut un soir et il y eut un matin; ce fut le premier jour. » Gen., I, 5, 8, 13, 19, 23, 31. Après la création de la lumière et sa séparation d'avec les ténèbres, le jour se trouva naturellement divisé par deux phénomènes successifs : d'abord, il y eut un soir, quand la nuit approcha, ensuite il y eut un matin, quand la lumière réapparut. Cf. de Hummelauer, *In Gen.*, 1895, p. 95. — 2° A cause de l'approche de la nuit, le soir marquait la fin du travail, Gen., XXX, 16; Jud., XIX, 16; Ps. CIV (CIII), 23, etc.; le moment où l'on payait le salaire du journalier, Lev., XIX, 13; Deut., XXIV, 15; Matth., XX, 8; l'heure où les voyageurs s'arrêtaient, Luc., XXIV, 29, où ceux qui avaient de mauvais desseins se mettaient en campagne, Prov., VII, 9; etc. — 3° Le soir marquant aussi la fin du jour légal, les impuretés même rachetées duraient jusqu'au soir, Lev., XI, 24-40; XIV, 46; XV, 5-27; Num., XIX, 7-22; Deut., XXIII, 11; les suppliciés étaient alors retirés de l'instrument de supplice, Deut., XXI, 23; Jos., VIII, 29; X, 26; le jeûne cessait, Lev., XXIII, 32; II Reg., I, 12; le sabbat était fini, Matth., XXVIII, 1; le second sacrifice quotidien était offert, Exod., XXIX, 39. Ce sacrifice se célébrait « entre les deux soirs » et l'immolation de l'agneau pascal avait lieu dans les mêmes limites. Exod., XII, 6; XVI, 12; XXX, 8; Lev., XXIII, 5. L'expression « entre les deux soirs » ne vise pas deux soirs consécutifs, de manière à comprendre vingt-quatre heures. Elle s'applique à la même soirée. D'après les Caraïtes et les Samaritains, elle comprenait le temps qui s'écoule entre le coucher du soleil et le crépuscule. Pour les pharisiens, obligés de compter avec les nécessités liturgiques pour l'immolation de milliers d'agneaux à la veille de la Pâque, le temps ainsi désigné s'étendait du déclin du soleil à son coucher. — 4° Quand « le jour baisse, les ombres du soir s'allongent. » Jer., VI, 4. Le soir, en Palestine, on peut pronostiquer le temps du lendemain. Matth.,

xvi, 2. Parfois « du matin au soir le temps change. » Eccli., xviii, 26. — 5° « Du matin au soir » désigne le temps d'une journée et ce temps est court. Job, iv, 20; Is., xxxviii, 12, 13. « Le soir, le matin, le milieu du jour » comprennent la journée entière. Ps. lv (liv), 18. On prédit en ces termes, à l'Israélite infidèle, ses perpétuelles angoisses : « Le matin tu diras : Que ne suis-je au soir? et le soir tu diras : Que ne suis-je au matin? » Deut., xxviii, 67. Pour le juste éprouvé, au contraire, « le soir viennent les pleurs et le matin l'allégresse. » Ps. xxx (xxix), 6. H. Lesêtre.

SOIXANTE-DIX. Voir Nombre, vii, 13°, t. iv, col. 1690.

SOLDAT (hébreu : *'îš milḥâmâh;* grec : στρατιώτης), homme de guerre. Voir Armée, t. i, col. 971 sq. — Saint Jean-Baptiste recommande aux soldats qui l'interrogent de se contenter de leur solde et de ne faire violence à personne. Luc., iii, 14. — Saint Paul, II Tim., ii, 3, recommande à son disciple de travailler comme un bon soldat du Christ.

SOLDE (grec : ὀψώνιον; Vulgate : *stipendium*), paye donnée au soldat. — La solde paraît avoir été inconnue aux anciens peuples. Dans les armées égyptiennes, les troupes qui partaient en campagne recevaient les armes et les vivres, mais, en fait de solde, ne touchaient qu'une part du butin, proportionnelle au grade et aux exploits de chacun. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. ii, 1897, p. 220, 228. Abimélech, après avoir reçu soixante-dix sicles d'argent, s'en sert pour prendre à sa solde des gens de rien et des aventuriers. Jud., xi, 4. Les Ammonites prennent à leur solde des Syriens et des gens de Maacha et de Tob pour tenir tête à David. II Reg., x, 6; I Par., xix, 6, 7. Sous Joram, roi d'Israël, les Syriens s'imaginent que des Héthéens et des Égyptiens ont été pris à solde contre eux. IV Reg., vii, 6. Chez les Assyriens, il y avait un noyau permanent de troupes qui résidaient dans la capitale et dans les villes principales, et qui devaient naturellement être entretenues; mais on ignore si les contingents qui venaient s'y adjoindre en cas de guerre recevaient une paye journalière pendant la campagne. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. ii, p. 626, 627. Comme Nabuchodonosor n'a rien tiré de sa campagne contre Tyr, le Seigneur lui donne à piller l'Égypte, pour la solde de son armée. Ezech., xxix, 18-20. Les soldats israélites servaient à leur compte, sans autre avantage que celui de défendre leur pays et d'avoir part au butin pris sur l'ennemi. Mais quand les rois, à partir de David et de Salomon, eurent des troupes en permanence, il leur fallut bien les entretenir et probablement leur assurer une solde. Celle-ci s'imposait quand on faisait appel à des troupes étrangères. Ainsi Amasias, roi de Juda, fit affaire, en vue d'une campagne, avec 100000 mercenaires israélites au prix de cent talents d'argent, soit 850000 francs, ce qui ramène la part de chacun à 8 fr. 50, à supposer que le chiffre de 100000 n'ait pas été majoré par les copistes. II Par., xxv, 6. Il faut se rappeler d'ailleurs qu'à cette époque l'argent avait une tout autre valeur qu'aujourd'hui. En Grèce, le soldat en campagne avait droit à une solde journalière, augmentée d'une certaine somme pour son entretien. Il pouvait recevoir ainsi de quatre oboles (0 fr. 64) à une drachme (0 fr. 97). Le marin touchait de trois oboles (0 fr. 48) à une drachme. Cf. Gow-Reinach, *Minerva,* Paris, 1890, p. 120, 121. Les monarchies d'origine grecque payaient une solde à leurs troupes. Au temps des Machabées, Antiochus Épiphane donne une année de solde à son armée pour qu'elle se tienne prête à marcher. I Mach., iii, 28. Timothée, général syrien, enrôle des Arabes dans son armée. I Mach., v, 39. Antiochus Eupator a aussi à sa solde des mercenaires de tous pays. I Mach., vi, 29; I Mach., iii, 28. Les princes machabéens durent se conformer à cet usage. Simon soldait les troupes qu'il employait, bien qu'elles fussent composées de ses compatriotes. I Mach., xiv, 32. Jean Hyrcan, pour payer les siennes, prit dans le tombeau de David trois mille talents d'argent (25500000 fr.), du moins au rapport de Josèphe, *Ant. jud.,* XIII, viii, 4. En 406 avant J.-C., les Romains instituèrent le *stipendium* dans leurs armées. Le fantassin recevait deux oboles (0 fr. 25) par jour, le centurion le double, et le cavalier le triple, avec déduction des frais de nourriture et d'équipement. La solde annuelle du fantassin, qui était à l'origine de 120 deniers (128 fr. 40), fut portée par César à 225 deniers (240 fr. 75), et par Domitien à 300 (321 fr.). Cf. Gow-Reinach, *Minerva,* p. 234, 259. Les auxiliaires qui servaient en Palestine sous les ordres du procurateur recevaient la solde fixée par César. Ils la trouvaient probablement un peu maigre et ne se faisaient pas faute de l'arrondir au moyen de déprédations de toutes sortes. Voilà pourquoi saint Jean-Baptiste disait aux soldats qui se rendaient auprès de lui sur les bords du Jourdain : « Contentez-vous de votre solde. » Luc., iii, 14. D'ailleurs ces soldats n'étaient ni des légionnaires, ni des Juifs, exemptés du service militaire, mais des auxiliaires recrutés en Syrie et dans les pays voisins. Cette solde est appelée ὀψώνιον, « approvisionnement », parce qu'elle consistait en majeure partie dans les vivres assurés au soldat. — Saint Paul, revendiquant pour lui-même et pour ses collaborateurs le droit de vivre aux dépens de ceux qu'il évangélise, s'appuie sur cette analogie tirée du service militaire : « Qui donc fait métier de soldat à sa propre solde, » c'est-à-dire à ses frais! I Cor., ix, 7. Il ajoute d'ailleurs que, pour éviter d'être à charge aux Corinthiens, il a exercé son ministère auprès d'eux à la solde d'autres églises, recevant de chrétientés étrangères ce qui lui permettait de vivre à Corinthe. II Cor., xi, 8. — Comparant ailleurs le service de Dieu à celui du péché, il dit que la récompense du premier est la sanctification et la vie éternelle, tandis que « la solde du péché, c'est la mort. » Rom., vi, 23. H. Lesêtre.

SOLEIL (hébreu : *šémèš*, et poétiquement : *ḥammâh,* « chaleur », et *ḥérès;* Septante : ἥλιος; Vulgate : *sol*), astre qui produit le jour sur la terre et autour duquel gravitent les planètes.

I. Le soleil dans la Sainte Écriture. — 1° *Nature et rôle du soleil.* — Le soleil n'est qu'une créature de Dieu. Au quatrième jour de la création, Dieu fit deux grands luminaires dont le principal fut destiné à présider au jour. Gen., i, 16. L'apparition de la lumière au premier jour de la création et du soleil seulement au quatrième ne présente pas de difficulté sérieuse. Ceux qui veulent expliquer scientifiquement cette double apparition successive distinguent le fluide lumineux d'avec l'astre qui peut servir à le mettre en mouvement sur un point donné de l'univers, ou bien ils rapportent au premier jour la création du soleil et au quatrième son apparition sur la terre, quand la nébuleuse solaire fut assez condensée pour émettre un rayonnement capable de percer les épaisses vapeurs qui entouraient le globe terrestre. Voir Cosmogonie, t. ii, col. 1049. Si l'on ne reconnaît qu'un caractère purement idéaliste au récit de Moïse, la place assignée à la création du soleil importe peu en elle-même. Il faut remarquer néanmoins que cette place est secondaire. L'auteur sacré a voulu sans doute enseigner par là que le soleil n'est nullement le principe des choses, comme le pensaient la plupart des hommes qui adoraient en lui le dieu générateur de l'univers, mais une simple créature qui a reçu du Dieu Créateur sa mission spéciale et vient à son rang, au même titre que

les autres êtres. C'est Dieu qui a fait le soleil. Ps. LXXIV (LXXIII), 16. Dieu lui commande, Job, IX, 7, et il obéit, Bar., VI, 59, il connait l'heure de son coucher, c'est-à-dire se couche à l'heure que Dieu lui marque. Ps. CIV (CIII), 19. La Sainte Écriture parle du cours du soleil d'après les apparences, selon le langage habituel aux hommes. Elle ne préjuge en rien la question scientifique du rapport réel qu'ont entre eux le soleil et la terre au point de vue du mouvement. Elle parle donc du lever du soleil, Gen., XIX, 23; XXXII, 31; Exod., XXIII, 3; Ps. CIV (CIII), 22; Eccli., XXVI, 21; etc., et de son coucher. Gen., XV, 12; Exod., XXII, 26; etc.

Le soleil se lève, le soleil se couche,
Et il se hâte de retourner à sa demeure,
D'où il se lève de nouveau. Eccle., I, 5.

On avait remarqué les « retours périodiques » du soleil, c'est-à-dire probablement les solstices, qui servaient à régler les « vicissitudes des temps » et le cours des années. Sap., VII, 18. Le soleil a un splendide aspect. Eccli., XLII, 16. Sa clarté n'est pas la même que celle de la lune. I Cor., XV, 41. Il préside au jour, qu'il constitue par sa présence au-dessus de l'horizon. Ps. CXXXVI (CXXXV), 8; Eccli., XXXIII, 7; Jer., XXXI, 35. En Orient, l'action du soleil se manifeste plus sensiblement encore par sa chaleur que par sa lumière. Cette chaleur se fait sentir dès son lever, Jud., V, 31; I Reg., XI, 9; II Reg., XXIII, 4; II Esd., VII, 3; Sap., XVI, 27, et s'accroît à mesure que le soleil monte dans le ciel, Exod., XVI, 21, dissipant les nuées, Sap., II, 3; mûrissant les fruits, Deut., XXXIII, 14; brunissant les visages, Cant., I, 5, et faisant parfois souffrir gravement les hommes et les plantes. Eccli., XLIII, 4; Is., XLIX, 10; Bar., II, 25; Jon., IV, 8; Matth., XIII, 6; Marc., IV, 6; Jacob., I, 11; Apoc., VII, 16. Il s'obscurcit miraculeusement à la mort du Sauveur. Luc., XXIII, 45. Voir ÉCLIPSE, t. II, col. 1562. Pendant les tempêtes, les nuages le dérobent complètement à la vue durant un temps variable. Act., XXVII, 20. En remplissant ainsi son rôle, le soleil loue le Seigneur à sa manière. Ps. CXLVIII, 3; Eccli., XLIII, 2; Dan., III, 62.

2° *Locutions diverses.* — Le lever et le coucher du soleil désignent les points de l'horizon où le soleil paraît et disparaît, le levant, orient ou est, Jos., I, 15; XII, 1; Is., XLI, 25; XLV, 6; Ezech., XI, 1; etc., le couchant, occident ou ouest. Deut., XI, 30; Jos., I, 4; etc. « Du levant au couchant » indique toute la surface de la terre. Ps. L (XLIX), 1; CVII (CVI), 3; CXIII (CXII), 3; Mal., I, 11; etc. — « Sous le soleil » est une expression fréquemment employée par l'Ecclésiaste, I, 3, 10, 13, 14, etc., pour désigner le séjour des hommes, la terre. — Ceux qui voient le soleil sont les vivants. Eccle., VII, 12. Il est doux de voir le soleil, c'est-à-dire de vivre. Eccle., XI, 7. Ne pas voir le soleil, c'est ne pas naître, Ps. LVIII (LVII), 9; Eccle., VI, 5, ou seulement être aveugle. Act., XIII, 11. Le soleil s'obscurcit pour le vieillard dont la vue s'affaiblit. Eccle., XII, 1. Il se couche pour celui qui meurt, Jer., XV, 9, ou qui n'a plus l'assistance de Dieu. Mich., III, 6. — « A la face du soleil », en plein soleil, marque qu'une action s'accomplit à la vue de tous. Num., XXV, 4; — « Tant que subsistera le soleil » signifie toujours, Ps. LXXII (LXXI), 5, 17; LXXXIX (LXXXVIII), 38; Eccli., XXVII, 12, bien que le soleil lui-même doive cesser d'exister. Eccli., XVII, 30. — Dieu « fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, » c'est-à-dire accorde à tous les hommes sans exception les dons de la nature. Matth., V, 45. — Il ne faut pas que le soleil se couche sur la colère, c'est-à-dire la colère doit être apaisée avant la fin du jour. Eph., IV, 26.

3° *Comparaisons.* — Dans un songe, Joseph voit le soleil, la lune et onze étoiles se prosterner devant lui, et Jacob reconnait qu'il est lui-même ici représenté par le soleil. Gen., XXXVII, 9, 10. — Dieu a sa tente dans le soleil, par conséquent au sein de la gloire. Ps. XIX (XVIII), 6. Ses yeux sont plus brillants que le soleil. Eccli., XXIII, 28. Lui-même est le soleil des justes, Is., LX, 19, 20; le soleil de justice, Mich., IV, 2, Jésus-Christ transfiguré, Matth., XVII, 2, et glorieux, Apoc., I, 16, brille comme le soleil. Dans le ciel, il sert de soleil aux bienheureux. Apoc., XXI, 23; XXII, 5. — L'épouse du Cantique, VI, 9, est belle comme le soleil; la sagesse est plus belle que lui. Sap., VII, 29. Au soleil sont encore comparés le grand-prêtre Simon, Eccli., L, 7; les justes, Matth., XIII, 43; les bonnes œuvres. Eccli., XVII, 16. Les idoles n'ont rien de commun avec cette ressemblance. Bar., VI, 66. — Le soleil de l'intelligence est la lumière de la sagesse. Sap., VI, 6. Dans le songe de Mardochée, le soleil représente la sécurité et la prospérité rendues aux Juifs. Esth., X, 6; XI, 11. Saint Paul voit sur le chemin de Damas une lumière plus éclatante que le soleil. Act., XXVI, 13. Dans ses visions, saint Jean voit un ange dont le visage brille comme le soleil, Apoc., X, 1; un autre ange debout dans le soleil, Apoc., XIX, 17, et une femme revêtue du soleil. Apoc., XII, 1. Ces images donnent l'idée de la gloire divine dont ces personnages sont environnés. — Dans les grandes manifestations de la justice divine, le soleil, figure de la bonté et de la grâce du Seigneur, est obscurci et voilé. Is., XIII, 10; XXIV, 23; Ezech., XXXII, 7; Jo., II, 10, 31; III, 15; Am., VIII, 9; Hab., III, 11; Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24; Luc., XXI, 25; Act., II, 20; Apoc., VI, 12, VIII, 12; IX, 2; XVI, 8. Pour annoncer le salut, au contraire, le soleil devient plus éclatant que jamais. Is., XXX, 26.

II. CULTE DU SOLEIL. — 1° *La défense.* — Dieu interdit à son peuple de se tailler des images, afin de n'être pas entraîné à rendre un culte au soleil et aux astres du ciel. Deut., IV, 16-19. Il ordonne de lapider ceux qui se livreront aux pratiques d'un pareil culte. Deut., XVII, 3-5. Cette prohibition et cette menace étaient gravement motivées. De Chaldée, les ancêtres des Hébreux avaient rapporté le souvenir du dieu Schamasch (fig. 38, t. I, col. 238), le soleil, qui verse sur la terre non seulement la lumière, mais aussi la vérité et la justice. Il est appelé *bel di-nim,* « seigneur du jugement », on le consulte et on lui offre des sacrifices. Cf. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens,* Paris, 1903, p. 20, 300. En Égypte, les Hébreux avaient vu aussi adorer sous le nom de Râ le soleil, représenté sous douze formes différentes d'épervier, de veau, d'homme, etc., suivant les heures de la journée, et dentifié soit avec Horus, le ciel lui-même, soit avec l'œil d'Horus. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 136-138. Dans le pays de Chanaan, où le culte du soleil était en vigueur, voir BAAL, t. I, col. 1317, le danger de séduction menaçait les Israélites. Il y avait donc à les prémunir. La peine de mort portée contre la pratique de ce culte idolâtrique indiquait la gravité de la transgression. — Job, XXXI, 26-28, dans sa confession, se défend d'avoir commis cette faute :

Si, en voyant le soleil jeter ses feux,
Et la lune s'avancer dans sa splendeur,
Mon cœur s'est laissé séduire en secret,
Si ma main s'est portée à ma bouche :
C'est là encore un crime que punit le juge,
J'aurais renié le Dieu très-haut.

D'après Baudissin, dans la *Realencyclopædie,* 3[e] édit., t. XVIII, *Sonne bei den Hebräern,* p. 514, le culte du soleil n'aurait pas existé chez les anciens Hébreux; son introduction chez eux serait due à des influences étrangères. Les grands propagateurs de ce culte sont les Araméens, qui l'ont eux-mêmes probablement emprunté aux Babyloniens. Le Schamasch de Sippar serait le type de tous

les dieux solaires sémitiques. Cf. *Revue biblique*, 1907, p. 620.

2° *La transgression.* — Sous certains rois de Juda, particulièrement Manassé et Amon, le culte du soleil fut établi à Jérusalem même et aux environs. On offrait des parfums à Baal et au soleil. A l'entrée du Temple, des chevaux étaient dédiés au soleil et il y avait des chars du soleil. Josias chassa les prêtres qui pratiquaient ce culte, fit disparaître les chevaux et brûla les chars. IV Reg., XXIII, 5, 11. On sait que les Perses offraient des sacrifices au soleil, Hérodote, I, 131, que les mages lui immolaient parfois des chevaux blancs, Hérodote, VII, 113, et que ces mêmes Perses consacraient au soleil un char et des chevaux. Xénophon, *Cyrop.*, VIII, 3, 12. Les chars de Jérusalem étaient sans doute destinés à promener l'idole solaire, et les chevaux étaient gardés vivants pour traîner ces chars et ensuite servir de victimes en l'honneur du dieu. Mais il n'est guère probable que le culte pratiqué à Jérusalem à l'époque de Manassé ait pu dériver de celui des Perses. Il n'y a entre les deux formes de culte qu'une simple analogie. Les honneurs divins rendus au soleil étaient d'ailleurs si répandus dans l'ancien monde qu'on ne peut s'étonner d'en constater l'usage en Palestine. La forme qu'ils y prennent s'inspirait vraisemblablement d'exemples plus voisins que ceux des Perses. — L'auteur de la Sagesse, XIII, 2, se moque de ceux qui, prenant les créatures pour des dieux, ont honoré en conséquence les « flambeaux du ciel ». D'après Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 5, 9, les Esséniens, sans adorer le soleil, lui rendaient cependant une sorte de culte; ils « lui adressaient des vœux traditionnels, comme pour le prier de se lever, » et ils dérobaient à sa lumière tout ce qui aurait pu offenser les rayons du dieu, τὰς αὐγὰς τοῦ θεοῦ. — Au commencement de l'ère chrétienne, le culte du soleil se perpétuait encore à Ascalon, à Gaza, à Damas et dans le Hauran. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.*, 3e édit., t. II, p. 22, 25, 30, 35.

Sur l'arrêt du soleil à la bataille de Bethoron, Jos., X, 9-14; Eccli., XLIV, 4-6, voir BETHORON 1, t. I, col. 1703. — Sur le cadran solaire d'Ézéchias où l'ombre rétrograde, voir CADRAN SOLAIRE, t. II, col. 27. — Sur la fontaine du soleil, Jos., XV, 7; XVIII, 7, voir ENSÉMÈS, t. II, col. 1815. — Sur la cité du soleil, Jos., XIX, 41, voir HIRSÉMÈS, t. III, col. 722, et BETHSAMÈS, t. I, col. 1732. — Sur la cité du soleil, Is., XIX, 18, voir HÉLIOPOLIS, t. III. col. 572. — Sur la maison du soleil, Jer., XLIII, 13, voir HÉLIOPOLIS, t. III, col. 572, et BETHSAMÈS, t. I, col. 1737. H. LESÊTRE.

SOLEIL (FONTAINE DU) (hébreu : *'Ên-Šémèš;* Septante : ἡ πηγὴ τοῦ ἡλίου), aujourd'hui « Fontaine des Apôtres », à l'est de Jérusalem et du Mont des Oliviers, Jos., XV, 7; XVIII, 17. Voir ENSÉMÈS, fig. 575, t. II, col. 1815-1816.

SOMER, nom, dans la Vulgate, de quatre personnages qui ont une orthographe différente en hébreu.

1. **SOMER** (hébreu : *Šémér;* Septante : Σεμήρ), propriétaire de la montagne sur laquelle Amri, roi d'Israël, bâtit la capitale du royaume d'Israël et qu'il appela Samarie, du nom de celui à qui il en avait acheté l'emplacement. III Reg., XVI, 24. Voir SAMARIE 1 et 2, col. 1401.

2. **SOMER** (hébreu : *Šômêr;* Septante : Σωμήρ), nom, dans IV Reg., XII, 21, du père de Jozabad, l'un des deux serviteurs du roi Joas qui le mirent à mort. Dans le passage parallèle, II Par., XXIV, 26, au lieu de Somer, nous lisons « Sémarith, la Moabite », qui apparaît ainsi comme la mère de Jozabad. On peut supposer que la terminaison *t* est tombée dans IV Reg., XII, 21, ou qu'elle a été ajoutée en trop II Par., XXIV, 26. On a imaginé diverses hypothèses pour expliquer la divergence entre les Rois et les Paralipomènes. Peut-être le texte a-t-il été corrompu dans un des deux passages. Voir SÉMARITH, col. 1591.

3. **SOMER** (hébreu : *Šâmèr,* à la pause; Septante : Σεμήρ), fils de Moholi et père de Boni, de la tribu de Lévi et de la descendance de Mérari. I Par., VI, 47 (hébreu, 32).

4. **SOMER** (hébreu : *Šômér,* שׁוֹמֵר; Septante : Σαμήρ, I Par., VII, 32, et ℣. 34, *Šâmèr,* Σεμμήρ), de la tribu d'Aser, le second nommé des quatre fils d'Héber. Il eut quatre fils : Ahi, Roaga, Haba et Aram. I Par., VII, 32, 34.

SOMMEIL (hébreu : *šênâ', šênâh, šenâ', nûmâh, tenûmâh, miškâb;* chaldéen : *šenâh;* Septante : ὕπνος; Vulgate : *somnus, dormitio, dormitatio*), état de repos durant lequel la vie active, intellectuelle et consciente est comme suspendue. Se livrer au sommeil ou dormir se dit *yâšan, râdam, nûm,* ὑπνόω, νυστάζω, καθεύδω, *dormire, dormitare, obdormire.*

1° *Ses conditions.* — Le sommeil est une nécessité de nature et le besoin s'en fait sentir régulièrement chaque jour. Voilà pourquoi l'expression « se coucher et se lever » est mise pour l'ensemble des différentes actions de la journée. Deut., VI, 5; Marc., IV, 27. Le sommeil est un besoin si impérieux qu'on ne peut facilement y résister. Lorsque saint Paul discourut à Troade jusqu'à minuit, le jeune Eutyque ne put s'empêcher de dormir et tomba par la fenêtre. Act., XX, 9. Celui qui dort n'entend pas, Eccli., XXII, 8, et n'a pas conscience de ce qui se passe autour de lui. Pour se livrer au sommeil, on se couche en s'étendant horizontalement de manière à assurer au corps un équilibre stable. En Palestine, on dormait habituellement sur un lit, Lev., XV, 4, voir LIT, t. IV, col. 285, et dans une chambre haute. I Reg., IX, 25. Voir MAISON, t. IV, col. 590. Mais souvent on dormait dans des conditions moins confortables, sur une simple natte, II Reg., XI, 13, sur le toit, Jos., II, 8, sur le sol même, Gen., XXVIII, 11, auprès des gerbes, pendant la moisson, Ruth, III, 7, sous un arbre, III Reg., XIX, 5, sous le rebord d'un toit, Tob., II, 11, dans un cilice, en temps de deuil. III Reg., XXI, 27. On dormait en barque quand on naviguait. Prov., XXIII, 34; Jon., I, 5; Matth., VIII, 24; Marc., IV, 38. En temps de guerre, on couchait dans le camp, au milieu des chars. I Reg., XXVI, 5. — Différentes précautions étaient prises en vue du sommeil. On avait au moins une pierre pour servir d'oreiller. Voir PIERRE, col. 417. On s'enveloppait d'une couverture ou d'un manteau, contre le froid de la nuit. Exod., XXII, 27. Ceux qui couchaient ensemble se réchauffaient mutuellement. III Reg., I, 2-4; Eccle., IV, 11. Le guerrier gardait sa lance auprès de lui. I Reg., XXVI, 12. Pendant la nuit, le dormeur ne manquait pas de conserver à ses côtés sa cruche d'eau et sa lampe allumée. Voir CRUCHE, t. II, col. 1136; LAMPE, t. IV, col. 59. On était heureux alors de pouvoir dormir en paix. Ps. VI, 9; Prov., III, 24; Ose., II, 18. Mais une femme se rendait gravement imprudente en faisant coucher son petit enfant avec elle. III Reg., III, 19. — Au sommeil de la nuit, on ajoutait la méridienne. II Reg., IV, 5. Le paresseux abusait du sommeil et subissait les conséquences de son inaction. Prov., VI, 9, 10; XX, 13; XXIII, 21; XXIV, 33. — La Sainte Écriture signale spécialement le sommeil d'Adam, Gen., II, 21, celui de Jacob, Gen., XXVIII, 11, celui d'Élie, III Reg., XIX, 5, celui de Notre-Seigneur, Matth., VIII, 24, celui des Apôtres, Matth., XXVI, 40, etc.

2° *Ses obstacles.* — Le sommeil est contrarié par différentes causes dont les unes empêchent le corps de prendre son repos et dont les autres tiennent l'esprit en éveil malgré lui. La tempérance favorise le sommeil, l'intempérance entraîne les insomnies. Eccli., XXXI, 24. Les passions violentes agitent le dormeur sur sa couche et lui causent des rêves effrayants. Eccli., XL, 5-7. Le sommeil est encore chassé ou troublé par les grandes préoccupations, Dan., VI, 18, par les réflexions trop intenses, Eccle., VIII, 16, par le souci d'un père pour sa fille, Eccli., XLII, 9, par l'envie de devenir riche, Eccli., XXXI, 1, par le chagrin, I Mach., VI, 10, par les desseins criminels, Prov., IV, 16, etc.

3° *Métaphores empruntées au sommeil.* — 1. Dormir, c'est ne pas se soucier de ce qui se passe. De là cette adjuration adressée à Dieu par les persécutés : « Réveille-toi. Pourquoi dors-tu, Seigneur? » Ps. XLIV (XLIII), 24. Par contre, ne pas dormir, c'est faire attention, s'employer activement à procurer un résultat. Celui qui veille sur Israël ne dort pas. Ps. CXXI (CXX), 4. David ne dormira pas tant qu'il n'aura pas trouvé un emplacement pour le Temple. Ps. CXXXII (CXXXI), 4. Saint Paul exhorte les Romains à sortir de leur sommeil pour se convertir. Rom., XIII, 11. Il ne faut pas dormir pour exécuter les ordres reçus, Is., V, 27, pour se dégager du péril. Prov., VI, 4. Le mal qui ronge Job ne dort pas. Job, XXX, 17. La ruine des méchants ne s'endort pas, c'est-à-dire les menace sans cesse. II Pet., II, 3. — 2. Le verbe *šâkab*, κοιμάω, « se coucher », que la Vulgate traduit habituellement par *dormire*, est très fréquemment employé pour désigner les rapports sexuels entre l'homme et la femme, cf. Sap., IV, 6; VII, 2, mais presque toujours dans des conditions criminelles. Gen., XIX, 32, 33; XXX, 15, 16; XXXIX, 7; Exod., XXII, 16; etc. Il sert aussi à désigner des rapports contre nature. Lev., XVIII, 22; XX, 13; Exod., XXII, 18; Deut., XXVII, 21. Deux fois seulement il suppose des unions licites. II Reg., XI, 11; Mich., VII, 5. Ces dernières sont habituellement indiquées par les verbes *yâda'*, « connaître », Gen., IV, 17, 25; II Reg., I, 19; Matth., I 25; etc., *nâgaš*, « s'approcher », Exod., XIX, 15, et *qârab*, « s'approcher », Gen., XX, 4; Is., VIII, 3; etc. — 3. Le même verbe *šâkab*, traduit semblablement par les versions, sert encore à indiquer le repos du tombeau. « Dormir avec ses pères » ou « se coucher avec ses pères », c'est aller au tombeau. Gen., XLVII, 30; Deut., XXXI, 16; II Reg., VII, 12; III Reg., XI, 43; II Mach., XII, 45; II Pet., III, 4; etc. Être mort, c'est « dormir son sommeil », Ps. LXXVI, (LXXV), 6, « dormir son sommeil éternel », Jer., LI, 39, 57, « dormir dans la poussière ». Job, VII, 21; XX, 11; XXI, 26; Dan., XII, 2. Comme le sommeil paraît être une mort transitoire, la mort est très souvent appelée un sommeil, par ceux des auteurs sacrés qui ont une idée plus nette de la résurrection, Job, III, 13; VII, 21; XIV, 12; I Cor., VII, 39; XI, 30; I Thes., IV, 12, et surtout par Jésus-Christ. Matth., IX, 24; XXVII, 52; Marc., V, 39; Luc., VIII, 52; Joa., XI, 11. H. LESÊTRE.

SOMORIA (hébreu : *Šemaryâh*; Septante : Σαμορία), le second des trois fils qu'eut Roboam, roi de Juda, de sa seconde femme Abihaïl. II Par., XI, 19.

SON (hébreu : *qôl*, « voix », *qâv*, « son d'une corde », *šémés*, « son fugitif »; Septante : ἦχος, φθόγγος, φωνή; Vulgate : *sonus, sonitus*), effet produit sur l'ouïe par certains mouvements de l'air. — La Sainte Écriture a l'occasion de mentionner toutes espèces de sons : le son des cieux, c'est-à-dire la grande voix de la nature, Ps. XIX (XVIII), 5, image de la voix des Apôtres évangélisant le monde, Rom., X, 18; le grondement du tonnerre, Job, XXXVII, 2; le bruit de la mer, Jer., VI, 23; L, 42; Luc., XXI, 25, et des grandes eaux, Is., XVII, 13; Jer., LI, 55; le bruit du vent, Act., II, 2; celui de la pluie qui tombe, III Reg., XVIII, 41; celui de la feuille agitée, Lev., XXVI, 36; le pétillement des épines ou du chaume qui brûlent, Eccle., VII, 7; Jo., II, 5; le bruit des ailes qui volent, Ezech., I, 24; X, 5; Sap., V, 11; celui du serpent qui s'en va. Jer., XLVI, 22; le son des divers instruments, de la trompette, Exod., XIX, 19; Job, XXXIX, 24; Ezech., XXXIII, 4, des cymbales, Ps. CL, 5; I Cor., XIII, 1, du tambourin, Job, XXI, 12, de la harpe, Is., XXIV, 8, des instruments divers, Dan., III, 5; le murmure de la parole, Job, XXVI, 14, et le son plus léger encore d'une apparition, Job, IV, 16; le son du carquois, Job, XXXIX, 23, le bruit d'une foule, Is., XIII, 4, d'une armée, Ezech., XXVI, 10, d'un camp, Ezech., I, 24, des chars, Jo., II, 5, des clameurs, I Reg., IV, 14; le bruit des pas, II Reg., V, 24; III Reg., XIV, 6; IV Reg., VI, 32; celui de la chute d'une ville, Ezech., XXXI, 16, et les vains bruits que croit entendre le méchant. Job, XV, 21. La Sagesse, XVII, 17, 18, mentionne dans une même énumération le sifflement du vent, le chant des oiseaux, le bruit des eaux, le fracas des pierres qui roulent, le bruit des animaux qui bondissent, les hurlements des bêtes et enfin l'écho répercuté sur les flancs des montagnes. L'homme émet des sons au moyen de sa voix, et les animaux font entendre des cris particuliers, indiqués pour chacun d'entre eux. Tous les sons n'ont pas le même caractère. Dans le psaltérion, les sons changent de rythme, c'est-à-dire de ton en gardant ce qui est propre à l'instrument. Sap., XIX, 18. Les instruments ont chacun un timbre différent, au moyen duquel on les reconnaît. I Cor., XIV, 7, 8. H. LESÊTRE.

SONGE (hébreu : *ḥălôm*; Septante : ἐνύπνιον, καθ' ὕπνον, κατ' ὄναρ; Vulgate : *somnium, in somnis*), scène représentée à l'imagination pendant le sommeil.

I. LES SONGES NATURELS. — 1° Les songes ou rêves sont des phénomènes qui se produisent pendant le sommeil sous l'influence de certaines conditions physiologiques. Le cerveau travaille alors et l'âme a conscience de certains actes auxquels il lui semble que la personne entière prend part et dont elle garde ou perd le souvenir à l'état de veille. Mais comme l'âme, à raison du sommeil, n'a pas l'entière disposition de son instrument corporel, l'imagination est le principal agent dans le songe. Cette faculté assemble des souvenirs et des images sans que l'attention et la raison interviennent pour en régler les combinaisons. De là, très souvent, l'incohérence ou la singularité des songes. Les occupations et surtout les préoccupations donnent lieu aux songes et les caractérisent. « De la multitude des occupations naissent les songes. » Eccle., V, 2. Cf. Is., XXIX, 8. Ainsi la femme de Pilate, vivement préoccupée de l'arrestation de Jésus, qu'elle considérait comme un juste, eut à son sujet des songes qui la tourmentèrent toute la nuit. Matth., XXVII, 19. — 2° Les anciens attachaient une grande importance aux songes, surtout quand ils se produisaient pendant le dernier tiers de la nuit. *Odyss.*, IV, 837. Ils les regardaient comme des indications fournies aux hommes par la divinité. *Iliad.*, I, 63; Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 3; Quinte Curce, III, 3; Artémidore, *Oneirocrit.*, II, 70; IV, 2; Cicéron, *De divinat.*, II, 72. Les songes jouaient un grand rôle dans les cultes idolâtriques. Dans les sanctuaires d'Esculape, en particulier, à Épidaure, à Cos, à Tricca et à Pergame, les malades recevaient en songe l'indication des remèdes qu'ils avaient à employer pour leur guérison. Cf. Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, trad. J. de P., Bruxelles, 1858, t. I, p. 141, 297; t. III, p. 285. Comme il s'en fallait que les songes fussent toujours clairs, il y avait des interprètes chargés d'en indiquer le sens. Les oniromanciens de Chaldée étaient renommés. Dan., II, 2; IV, 3. Artémidore a écrit cinq livres d'ὀνει-

ροκριτικά, et Philon cinq livres, dont trois de perdus, περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους, « de l'origine divine des songes ». Edit. Mangey, t. I, p. 620-658. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XIII, 3, mentionne l'Essénien Simon, qui expliqua un songe à Archélaüs, et il raconte que le grand-prêtre Matthias ne put officier à la fête de l'Expiation, à cause d'un songe malencontreux qu'il avait eu la nuit précédente. *Ant. jud.*, XVII, VI, 4. La Sainte Écriture défend d'attacher aucune importance aux songes ordinaires. Ils sont l'image des choses éphémères qui passent sans laisser de trace. Job, XX, 8; Ps. LXXXIII (LXXII), 11; Is., XXIX, 7.

Les songes excitent l'attente des sots.
C'est vouloir saisir une ombre et prendre le vent
Que de s'arrêter à des songes.
Une chose d'après une autre, c'est ce que l'on voit en songe,
C'est comme l'image d'un homme en face de son visage...
Divination, augures et songes sont choses vaines;
Le cœur, comme chez une femme enceinte, y cède à l'imagination.
S'ils ne sont envoyés par une visite du Très Haut,
N'y prête aucune attention.
Car nombreux sont ceux que les songes ont égarés;
A s'appuyer sur eux, l'espérance est déçue. Eccli., XXXIV, 1-7.

Ce texte met en lumière le rôle des souvenirs et de l'imagination dans les songes. Il indique en même temps que parfois les songes peuvent être le résultat d'une action divine. Cf. Fr. Delitzsch, *System der biblischen Psychologie,* Leipzig, 1861, p. 277-286.

II. Les songes d'origine divine. — 1° L'action de Dieu peut s'exercer au moyen des songes, mais à des degrés différents. Dieu effraie par des songes. Job, IV, 12-21; VII, 14; Sap., XVIII, 17. Il parle aussi par les songes. Job, XXXIII, 15-18. C'était même un des moyens officiellement prévus pour faire connaître à l'homme les volontés divines. Num., XII, 6. Au temps de Saül, les songes étaient mis au même rang que l'Urîm et que les prophètes. I Reg., XXVIII, 6, 15. Il est prédit qu'au temps du Messie les enfants d'Israël auront des songes, c'est-à-dire, d'une manière générale, recevront d'abondantes communications divines. Jo., II, 28; Act., II, 17. — 2° Comme le songe n'a pour garantie immédiate que la parole de celui qui en a été favorisé, il fallait s'attendre à ce que des imposteurs se vantassent d'avoir entendu, sous cette forme, la voix de Dieu. Certains devaient même autoriser leur parole par des signes ou des prodiges diaboliques, afin de détourner le peuple du vrai Dieu. Le Seigneur avertit les Israélites qu'il y a là une épreuve vis-à-vis de laquelle ils doivent se tenir en garde. Deut., XIII, 1-5. A l'époque de Jérémie, il y eut de nombreux faux prophètes, « se racontant des rêves les uns aux autres » et voulant faire croire que Dieu leur avait parlé. Jer., XXIII, 25. Mais il y a songe et songe.

Que le prophète qui a eu un songe raconte ce songe,
Que celui qui a ma parole rapporte fidèlement ma parole.
Qu'a de commun la paille et le froment? dit Jéhovah.
Jer., XXIII, 27-28.

« Ne vous laissez pas séduire par vos prophètes qui sont au milieu de vous, ni par vos devins, et n'écoutez pas les songes que vous vous donnez. C'est faussement qu'ils vous prophétisent en mon nom; je ne les ai pas envoyés, dit Jéhovah. » Jer., XXIX, 8, 9. On devait donc pouvoir discerner d'avec les autres les songes envoyés par Dieu. Ces derniers avaient pour garanties le caractère du personnage qui en était favorisé, leur conformité avec les enseignements divins et leur réalisation. Les faux prophètes qu'interpelle Jérémie tendaient aux pratiques idolâtriques; cela suffisait à montrer qu'ils ne venaient pas de Dieu, sans parler du démenti que les événements donnaient aux prédictions déduites de leurs songes. — Cette affinité des songes supposés avec les pratiques idolâtriques fait que parfois les versions mentionnent des songes là où il n'est question que de divination ou de magie. Lev., XIX, 26; Deut., XVIII, 10; II Par., XXXIII, 6.

III. Les songes historiques. — 1° Dieu révèle en songe à Abimélech, roi de Gérare, le sort qui le menace pour avoir pris Sara. Gen., XX, 3. Laban est également averti en songe de n'avoir rien à dire à Jacob. Gen., XXXI, 24. — 2° Les songes de Joseph sont remarquables par leur simplicité et leur conformité parfaite avec l'événement. Le récit qu'il en fit excita l'étonnement de son père et la jalousie de ses frères. Ceux-ci l'appelaient *ba'al hahălomôt,* « l'homme aux songes », ἐνυπνιαστής, *somniator.* Gen., XXXVII, 19. Leur jalousie fut précisément le moyen dont la Providence se servit pour procurer l'accomplissement de ce que les songes avaient annoncé. Car si Joseph n'avait pas raconté ce qu'il avait vu, ses frères n'auraient pas pensé à se débarrasser de lui et à le vendre aux marchands qui devaient le conduire en Égypte. Gen., XXXVII, 5-28. — 3° Joseph avait reçu de Dieu le don d'interpréter les songes. Dans la prison, il expliqua les songes de l'échanson et du panetier du roi. Trois jours après, l'événement justifia sa double interprétation. Gen., XL, 5-22. — 4° Le pharaon eut à son tour les deux songes des vaches grasses ou maigres, et des épis maigres ou pleins. Les sages d'Égypte furent incapables de les expliquer. On fit alors venir Joseph. Il en donna l'interprétation et ce fut le commencement de sa haute fortune. Les faits répondirent exactement à ce qu'il avait annoncé. Gen., XLI, 1-57. Les songes qu'a Joseph et ceux qu'il explique ont ensemble un air de parenté indéniable. Leur harmonieuse et vivante disposition, en accord si complet avec les événements prédits, est la marque de leur caractère providentiel. — 5° De même nature est le songe du Madianite dont Gédéon entendit le récit et qui lui annonçait sa victoire. Jud., VII, 13-14. — 6° Dans un songe, Salomon demanda à Dieu la sagesse, et ce don lui fut accordé, avec toutes les prospérités terrestres par surcroît. III Reg., III, 5-15. — 7° Daniel, I, 17; V, 12, qui possédait le don d'interpréter les songes, expliqua ceux de Nabuchodonosor. Le premier songe, sur la statue composée de différentes pièces, est assez compliqué. Le roi ne put se le rappeler et ses sages furent encore moins capables de fournir aucune interprétation. Le roi les fit mourir. Dans une vision de nuit, Daniel reçut communication du songe et de l'interprétation qui lui convenait. Celle-ci portait sur l'avenir; mais, pour lui servir de garantie, il y avait la révélation que le prophète avait faite au roi du songe oublié par lui. Dan., II, 1-47. Le second songe, dans lequel Nabuchodonosor vit un grand arbre qu'on ordonnait d'abattre, était d'une interprétation d'autant plus difficile à formuler qu'il s'agissait d'un châtiment à annoncer au roi en personne. Daniel cependant fut cru et les choses arrivèrent comme il l'avait dit. Dan., IV, 1-34. — 8° Le prophète eut lui-même un songe, durant lequel lui furent montrées en visions les destinées des royaumes de la terre et du royaume de Dieu. Dan., VII, 1, 2. — 9° Mardochée vit dans un songe une petite source d'où sortait un grand fleuve, symbole de ce qu'Esther devait devenir pour son peuple. Esth., X, 5, 6; XI, 5-12. — 10° Judas Machabée eut un songe dans lequel lui furent montrés le grand-prêtre Onias et Jérémie priant pour le peuple. II Mach., XV, 12-16. — 11° Saint Joseph reçoit en songe toutes les communications divines qui lui sont nécessaires pour régler sa conduite dans des circonstances où sa seule sagesse ne suffirait pas. C'est ainsi qu'il est successivement averti d'avoir à garder Marie, Matth., I, 20-24, à fuir en Égypte avec l'Enfant et sa mère, Matth., II, 13, à revenir en Palestine, Matth., II, 19, et à se retirer en Galilée. Matth., II, 22. — 12° Les Mages apprennent en songe qu'ils doivent retourner dans leur pays par un autre chemin. Matth., II, 12.

H. Lesêtre.

SONNETTE. Voir Clochette, t. ii, col. 807.

SOPATER (grec : Σώπατρος), fils de Pyrrhus, de Bérée, Act., xx, 4, d'après la Vulgate. Les mots « fils de Pyrrhus » ne se lisent pas dans le texte grec ordinaire, mais ils sont dans plusieurs manuscrits grecs. Tischendorf, *Novum Testamentum græce*, édit. 8a minor, p. 578. Il accompagna saint Paul de Grèce en Asie à son retour de son troisième voyage de missions. Act., xx, 4. D'après les uns, Sopater est le même que Sosipater mentionné comme un des parents de saint Paul dans l'Épître aux Romains, xvi, 21 ; d'après d'autres, il en est différent. Voir Sosipater 2.

SOPHACH (hébreu : *Šôfak;* Septante : Σωφὰθ), général de l'armée d'Adarézer. I Par., xix, 16. Son nom est écrit Sobach, II Sam. (Reg.), x, 16. Voir Sobach, col. 1814.

SOPHAÏ (hébreu : *Ṣôfaï;* Septante : Σουφί), lévite, de la famille de Caath, fils d'Eleana et père de Nahath. I Par., vi, 26 (hébreu, 11). On l'identifie avec Suph, I Sam. (Reg.), i, 1 ; I Par., vi, 35, un des ancêtres de Samuel. Voir Suph.

SOPHAN (hébreu : *Šôfân;* Septante : Σοφάρ), ville de Gad dans la Vulgate. Num., xxxii, 35. Le texte hébreu porte *'Atarôt Šôfân,* comme nom composé d'une seule ville, qui est ainsi distinguée de l'autre *'Atarôt*, nommée dans le verset précédent. La Vulgate transcrit Étroth dans le ỷ. 35 et Ataroth dans le ỷ. 34. Site incertain. Voir Étroth, t. ii, col. 2041.

SOPHAR (hébreu : *Ṣôfar;* Septante : Σωφάρ), le troisième des amis de Job qui allèrent le visiter dans son épreuve. Il est qualifié de Naamathite. Voir ce mot, t. iv, col. 1427. Dans la discussion qui s'engagea entre Job et ses trois amis sur la cause de ses malheurs, Sophar se montra le plus sévère. Dans son premier discours, Job, xi, il exagère ce qu'a dit Baldad dans ses accusations contre Job. Il lui reproche de parler avec présomption contre la sagesse divine, qui est insondable. Dans le second discours, Sophar est plus violent encore et il déclare que le coupable ne peut échapper au châtiment. Job, xx. Il se tut ensuite et ne fit pas un troisième discours comme ses deux amis, qui méritèrent d'ailleurs comme lui la désapprobation de Dieu. Job, xlii, 7-9.

SOPHER (hébreu : *has-sôfêr*), nom commun désignant un scribe, sans doute le principal, de Jérusalem, quand cette ville fut prise par les troupes de Nabuchodonosor. Fait prisonnier avec d'autres personnages, il fut amené avec eux à Réblatha, à Nabuchodonosor qui les fit mettre à mort. Les Septante ont exactement traduit γραμματέα. IV Reg., xxv, 19.

SOPHÉRET, SOPHÉRETH (hébreu : *has-Sôfèrêṭ ;* Septante : Σεφηρά, Σαφαράτ), chef d'une famille dont les descendants revinrent de la captivité de Babylone en Palestine parmi ceux qui sont appelés « serviteurs de Salomon ». I Esd., ii, 55 ; II Esd., vii, 57.

SOPHONIE (hébreu : *Ṣefaniyâh,* celui que « Jéhovah cache », c'est-à-dire, protège ; Septante : Σοφονίας), nom dans l'Ancien Testament de quatre personnages.

1. SOPHONIE, fils de Maasias (Jer., xxi, 1 ; xxix, 2-5 ; xxxvii, 3) ; prêtre qui vivait du temps du roi Sédécias, lors de la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Il est appelé *kôhên mišnéh,* « second prêtre », celui qui occupe le second rang après le grand-prêtre. IV Reg., xxv, 18 ; Jer., lii, 24. Il succéda à Joïadé (t. iv, col. 1596) et fut chargé spécialement comme lui du soin du Temple, ainsi que de la surveillance des faux prophètes. C'est à ce dernier titre que lui écrivit Séméias le Néhélamite pour lui reprocher de n'avoir pas puni Jérémie qu'il accusait d'envoyer de fausses prophéties à Babylone. Jer., xxix, 25-30. Le roi Sédécias chargea une première fois Sophonie de consulter en son nom Jérémie sur l'issue du siège de Jérusalem par les Chaldéens, xxi, 1, et une seconde fois de le prier d'obtenir la délivrance des assiégés par ses prières, xxxvii, 3. Quand la ville eut été prise, Sophonie fut lui-même une des victimes de la guerre. Il fut conduit auprès de Nabuchodonosor à Réblatha et le roi le fit mettre à mort. IV Reg., xxv, 18, 21 ; Jer. lii, 24, 27.

2. SOPHONIE, lévite, de la famille de Caath, fils de Thahath et père d'Azarias. I Par., vi, 36 (21). Il paraît être le même que le lévite nommé Uriel, ỷ. 24 (hébreu, 9).

3. SOPHONIE. Le neuvième des petits prophètes. — Ceux des prophètes qui nous ont laissé quelque écrit ne mentionnent d'ordinaire, à côté de leur propre nom, que celui de leur père. Sophonie, i, 1, remonte jusqu'à la quatrième génération : « fils de Chusi, fils de Godolias, fils d'Amarias, fils d'Ézéchias. » Ce fait exceptionnel rend assez vraisemblable la conjecture, admise par de nombreux interprètes, d'après laquelle Ézéchias, le trisaïeul de Sophonie, ne différerait pas du roi de Juda. Cf. IV Reg., xviii, 1-xx, 21 ; II Par., xxix, 1-xxxii, 33. La Vulgate le nomme ici *Ezecias;* mais le texte hébreu emploie la forme accoutumée, *Ḥizqiyâh.* Les raisons alléguées contre cette hypothèse se réfutent facilement. 1° Il n'est pas surprenant que le titre de roi ait été omis à la suite du nom d'Ézéchias, car ce titre est cité dans la même phrase, pour caractériser Josias, le roi alors régnant. Du reste, les contemporains savaient fort bien de qui il s'agissait. 2° Ézéchias n'aurait eu qu'un seul fils, Manassès, d'après IV Reg., xx, 21 ; xxi, 1, et II Par., xxxii, 33 ; xxxiii, 1. Cette assertion est exagérée, car le passage IV Reg., xx, 18, donne à supposer qu'il en eut plusieurs. En outre, les textes indiqués nomment seulement le successeur d'Ézéchias. 3° On compte trois générations entre Sophonie et son aïeul Ézéchias ; deux seulement, représentées par Manassès et Amon, entre les rois Josias et Ézéchias. Mais le fait n'a rien de surprenant, et la plupart des familles en pourraient présenter de semblables. Dans le cas actuel, il s'explique par la paternité relativement tardive de Manassès, qui était âgé de quarante-cinq ans lorsque naquit son fils Amon. Amarias, son frère dans l'hypothèse où Ézéchias aurait été l'ancêtre de Sophonie, pouvait très bien avoir alors un petit-fils (Chusi). — Cette opinion est confirmée par l'étude même du livre de Sophonie, car nous y voyons le prophète parfaitement au courant des mœurs de la cour et des classes élevées. Il paraît tout au moins certain que Sophonie était né à Jérusalem, dont il connaît et nomme les divers quartiers, i, 10-11, dont il spécifie en détail les pratiques idolâtriques et les mœurs dissolues, i, 4-8, 12, etc. — C'est tout ce que nous pouvons affirmer avec vraisemblance au sujet de son histoire personnelle. Il vivait sous le règne de Josias (640-609 avant J.-C.), comme il nous l'apprend en tête de sa prophétie. Il fut par là-même contemporain de Nahum et de Jérémie. — Clément d'Alexandrie, *Strom.*, v, 11, t. ix, col. 116, cite une prophétie qu'on attribuait de son temps à Sophonie : « Et l'esprit me saisit et m'enleva au cinquième ciel, et je contemplai des anges appelés Seigneurs, et leurs diadèmes avaient été placés (sur leurs têtes) dans l'Esprit-Saint, et le trône de chacun d'eux était sept fois plus brillant que la lumière du soleil à son lever ; ils habitaient dans des temples de salut, et ils louaient le Dieu ineffable, le Très-Haut. » On a publié de cette œuvre apocryphe d'autres frag-

ments qui ont été retrouvés naguère dans une traduction copte. Voir Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. I, au mot *Apocrypha*, § 21; Schürer, *Theologische Literaturzeitung*, 1899, col. 8, et *Geschichte des jüdischen Volkes*, 3e édit., t. III, p. 271-272. L. FILLION.

4. SOPHONIE (LE LIVRE DE). — I. LE SUJET DU LIVRE. — Ce livre est remarquable par son unité. On voit qu'il a dû être composé d'un seul jet, comme un résumé fidèle de la prédication du prophète. Son thème principal, c'est le « jour du Seigneur », jour terrible où la justice triomphera de l'iniquité des hommes, et où le vrai Dieu réglera ses comptes avec ses ennemis, à quelque race qu'ils appartiennent, surtout avec les éléments impies de Juda et de Jérusalem, et ne laissera subsister que les bons, après les avoir purifiés par la souffrance. En ce grand jour, la vengeance du Seigneur se manifestera sous la forme d'une catastrophe universelle, que l'écrivain sacré décrit tantôt comme un épouvantable carnage, I, 7, tantôt comme une guerre désastreuse. C'est cette seconde image qui est la plus développée : nous entendons les trompettes de guerre et les cris des combattants, I, 10-11, 16; nous voyons le sang couler sur le champ de bataille et les cadavres joncher le sol, I, 17b; nous assistons au pillage et au sac des villes, I, 16, à la dévastation complète des régions parcourues par l'ennemi victorieux, I, 13 et II, 4; etc.

Le prophète ne détermine pas quel sera l'instrument des vengeances du Seigneur, quel conquérant étranger viendra châtier Juda et Jérusalem, Moab et Ammon, les Philistins, Assur et l'Éthiopie. Il ne peut pas être question des Assyriens, encore très puissants, il est vrai, mais qui sont eux-mêmes menacés, II, 13-15, et qui devaient bientôt sombrer. F. Schwally, *Ssefanja*, 1890, a pensé aux Égyptiens; mais la suggestion n'est pas heureuse, puisque, d'après II, 12, l'Égypte, représentée par sa partie la plus méridionale, l'Éthiopie (hébreu. *Kuš*), devait subir aussi le jugement divin. Au dire des anciens historiens, et spécialement d'Hérodote, I, 103-105, les Scythes envahirent l'Asie antérieure entre les années 627-607, et y causèrent de grands ravages. De nombreux exégètes contemporains, à la suite de Hitzig et d'Ewald, ont conjecturé que Sophonie aurait emprunté quelques traits de sa description du « jour du Seigneur » à l'impression produite par l'arrivée de ces hordes sauvages. Mais les allusions sont trop générales, par conséquent trop vagues, pour donner du poids à cette hypothèse. Et surtout, l'ennemi que le prophète contemplait en esprit devait être encore plus redoutable et plus universel que les Scythes, puisqu'il menaçait non seulement la Palestine et ses alentours, mais aussi les lointains et puissants pays d'Assur et d'Éthiopie. En fait, ce furent les Chaldéens, dont la puissance grandissait alors rapidement, qui devaient servir d'instruments à la colère du Seigneur; mais notre prophète est muet à leur sujet.

II. DIVISION ET ANALYSE. — Le thème, tel que nous venons de l'indiquer brièvement, se dédouble sous la plume de Sophonie, car, à la manière des prophètes antérieurs, il ne manque pas de faire succéder à la menace la douce et brillante promesse pour un avenir plus ou moins lointain. Entre les deux, il place un grave avertissement, destiné à mieux attirer l'attention et les réflexions des coupables sur la proximité de la vengeance céleste. — Le livre se divise donc en trois petites sections, qui sont très ostensiblement marquées, non seulement par la variété des pensées dominantes, mais aussi par une sorte de refrain, qui termine la première et la seconde partie : « Toute la terre sera dévorée par le feu de son (ou de mon) indignation. » Cf. I, 18; III, 8.

1° *Première section : la menace*, I, 2-18. — Après le titre, ℣. 1, qui détermine le caractère général et l'auteur du livre, la famille et l'époque de ce dernier, Sophonie prend la parole au nom du Seigneur, contre tous les hommes sans exception, les menaçant de son jugement inexorable. C'est vraiment le *Dies iræ* de l'Ancien Testament qui retentit dans ce passage. Cf. 14-18. Le prophète développe avec éloquence les pensées suivantes : — *a*) Tout ce qui a vie sur la terre subira le jugement du Seigneur, I, 2-3; — *b*) ce jugement atteindra surtout le royaume de Juda et Jérusalem, sa capitale, à cause des excès idolâtriques des habitants, I, 4-7; — *c*) un jugement plus spécial encore est réservé à chacune des différentes classes de citoyens, surtout aux princes et aux grands, comme aussi aux esprits forts qui, parmi leurs débauches, tournaient en dérision les menaces divines, I, 8-13. — *d*). Ce jour du Seigneur arrivera bientôt, et il n'est pas possible d'en décrire les terreurs, I, 14-18.

2° *Seconde section : l'avertissement motivé*, II, 1-III, 8. — De la menace, le prophète passe tout à coup à l'exhortation pressante, et, pour donner à celle-ci plus de poids, il revient, sous une autre forme, à l'annonce réitérée des vengeances de Jéhovah, soit contre plusieurs peuples païens des environs et des régions lointaines, qui avaient maltraité les Israélites, soit contre ces derniers eux-mêmes. L'exhortation proprement dite n'occupe que quelques lignes, II, 1-3; la plus grande partie de cette section, II, 4-III, 8, est consacrée à promulguer de nouvelles sentences de ruine contre les Philistins, II, 4-7, contre les Moabites et les Ammonites, II, 8-11, contre les Éthiopiens, II, 12, contre les Assyriens, II, 13-15, enfin contre Jérusalem et ses habitants, III, 1-8.

3° *Troisième section : promesses de salut*, III, 9-20. — Sophonie proclame maintenant avec joie le salut futur. Sa belle description nous montre les Gentils qui se soumettent au Seigneur et l'adorent, Juda qui se convertit et sert fidèlement son Dieu. Pour tous les hommes s'ouvre une ère de profonde paix et de bonheur parfait (l'âge d'or messianique). Trois promesses retentissent l'une après l'autre. La première, III, 9-10, regarde les païens, dont elle prédit la conversion à venir. La seconde, III, 11-13, est relative aux Israélites : ils seront à jamais rétablis comme peuple théocratique, et Dieu éloignera d'eux toute iniquité. La troisième promesse, III, 14-20, s'adresse spécialement à Jérusalem, dont elle décrit la gloire et le bonheur, après qu'elle aura été comme transfigurée.

4° *Accomplissement de l'oracle*. — Comme on l'a fort bien dit, « la prophétie de Sophonie commença à se réaliser par les désastres qui atteignirent les nations voisines (d'Israël). Elle s'accomplit davantage encore par les grandes convulsions qui secouèrent les peuples de l'est, peu de temps après. Elle s'accomplit pour Juda par la captivité (de Babylone) et la destruction de la nation coupable. Ce furent là, en effet, autant de pas vers le terme grandiose, des éléments qui contribuèrent à amener la plénitude des temps, des périodes de l'établissement du royaume universel de Dieu. » Kirkpatrick, *Doctrine of the Prophets*, p. 262.

III. AUTHENTICITÉ. — 1° *La tradition*. — *a*) Le livre de Sophonie, des mains de la Synagogue a passé dans celles de l'Église, comme l'œuvre de l'écrivain auquel il a toujours été attribué. Toutes les anciennes listes du canon biblique le mentionnent en ce double sens. — *b*) Les preuves intrinsèques s'ajoutent aux anciens témoignages. En examinant le livre à fond, l'on se rend compte qu'un témoin oculaire pouvait seul parler de l'époque de Josias comme le fait Sophonie. C'est pour cela en particulier que l'auteur du livre signale, sans les expliquer ni les développer, un certain nombre de traits qui sont plus ou moins obscurs pour nous, mais dont ses contemporains avaient la clef. Par exemple, I, 3 : (Je détruirai) les objets de scandale et aussi les

méchants (Vulgate, *ruinæ impiorum erunt*); I, 4, les restes de Baal; I, 5, ceux qui adorent sur les toits l'armée des cieux; I, 9, tous ceux qui sautent par-dessus le seuil; I, 10, des hurlements depuis la porte des poissons et des cris jusqu'à la ville basse; I, 11, les habitants de *Maktêš*, etc. Il n'est pas un trait concernant soit Juda, soit les peuples voisins, qui ne convienne à un prophète écrivant sous le règne de Josias.

2° *Les néo-critiques.* — *a*) *Leurs assertions.* — Durant ces dernières années, ils n'ont pas manqué d'appliquer leurs principes destructeurs à cet écrit, qui était demeuré tellement indemne, que, naguère encore, Robertson Smith pouvait dire dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. IV, col. 5402 : « L'authenticité et l'intégrité de la petite prophétie attribuée à Sophonie ne semblent pas pouvoir donner lieu à un seul doute raisonnable. » Voici le résumé de leurs négations et de leurs attaques; elles ne portent actuellement que sur les chapitres II et III, en attendant qu'elles atteignent aussi le chap. Ier. Le rationaliste hollandais Oort fut le premier, croyons-nous, qui tenta d'entamer le livre de Sophonie : il contesta vivement l'authenticité de II, 7-11 et de III, 14-20. Voir les *Goddelijke Bijdragen*, 1865, p. 812-825. Le Dr. B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1887, t. I, p. 644, rejette II, 1-3, 11, et le chapitre III tout entier, lequel, d'après lui, serait certainement postérieur à l'exil. Le Dr Schwally, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. X, p. 665-680, n'attribue à Sophonie, indépendamment du chap. Ier, que II, 13-15. A l'en croire, le passage II, 5-12, daterait de l'exil, et le chap. III serait d'une époque postérieure à l'exil. M. Schwally ne se prononce pas avec certitude sur II, 1-4, qui pourrait bien, pense-t-il, appartenir à Sophonie. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, t. V, 3e édit., Berlin, 1898, p. 153-154, enlève au prophète le chap. III en entier; au chap. II, il ne lui conteste que les ℣. 7 et 8-11, peut-être aussi les ℣. 2-3. Budde, *Die Bücher Habakkuk und Sophonia*, dans les *Studien und Kritiken*, 1883, p. 393-399, affirme que le chap. II, à part les ℣. 1-3, est d'une époque plus récente que Sophonie; mais il accepte l'authenticité d'une grande partie du chap. III, n'exceptant que les ℣. 9-10 et 14-20. Nowack, *op. cit.*, p. 275, se range à peu près au même sentiment; il essaie néanmoins de sauver du naufrage, au chap. II, les vers. 3, 7 partiellement, 8-11, 12-15, où il voit cependant quelques remaniements tardifs. A. Kuenen, *Hist.-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, trad. allemande, 2e partie, *Die prophetischen Bücher*, Leipzig, 1892, p. 370-380, se montre relativement libéral, car il consent à regarder la presque totalité du livre comme l'œuvre de Sophonie; il n'excepte guère que III, 14-20. M. Cornill, *Einleitung in das Alte Test.*, 3e éd., 1896, § XXXV, 3, accepte en gros les conclusions de Budde; il croit à un remaniement tardif, « insignifiant » au chap. II, plus considérable au chap. III. Le professeur Davidson, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah*, p. 100-103, malgré quelques hésitations au sujet de II, 14-15, maintient l'authenticité du chap. II tout entier; il sacrifie III, 14-20, avec la plupart des exégètes protestants. MM. G. A. Smith, *The twelve Prophets*, t. II, p. 42-45, et J. Selbie, article *Zephaniah*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. IV, p. 976, rejettent, ce dernier « avec confiance », III, 14-20, et aussi II, 8-11, III, 9-10. Wildeboer, *Die Litteratur des Alten Testam.*, trad. allem., 1895, p. 190, 192-193, ne permet le doute que pour III, 14-20. A ce texte, M. Baudissin, *Einleitung in das A. T.*, in-8°, 1901, p. 553-555, ajoute II, 7 (en partie du moins) et 8-11. M. Marti, *Das Dodekapropheton erklärt*, 1904, p. 360, distingue les étapes suivantes pour la composition du livre : 1° La part authentique du prophète, datant de 627 ou 628 avant J.-C., serait formée, d'après l'ordre nouveau que M. Marti établit entre les versets, de I, 1a, 7, 2, 3a, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14-17 (ou plutôt, 17a); II, 1, 2a, 4, 5, 6, 7a, 12-14. Encore eut-elle à subir plus d'un remaniement. 2° Le passage III, 1-7, a été ajouté au Ve siècle avant notre ère, peut-être même seulement au IIe siècle, à l'époque des Machabées. 3° Le livre n'a été rédigé sous sa forme actuelle qu'à la fin du IIe siècle. C'est alors qu'on a ajouté III, 8, 10-13, 14-15, 17-19, et fait les petites insertions secondaires I, 3b, 6, 8a, 10a, 12a, 17b, 18; II, 2b, 3, 7b, 8-10, 15. 4° Enfin, plus tard encore, on a introduit II, 1, et III, 9-10, sans parler de petites gloses et d'autres corruptions du texte.

b) *Leurs raisons* sont encore plus faciles à résumer, car elles sont uniquement de nature subjective, par conséquent très arbitraires. Il suffira d'en mentionner ici quelques-unes. Stade supprime tels passages, parce qu'ils lui « semblent » désigner une époque plus récente que celle de Sophonie. Kuenen rejette III, 14-20, sous prétexte que l'auteur « ne pouvait pas parler ainsi » à ses contemporains. Budde exclut le même passage, parce que, dans le reste du livre, Sophonie s'adresse à une Jérusalem rebelle et souillée de crimes, à laquelle il prédit les châtiments divins, tandis qu'à partir de III, 14, il s'adresse à une Jérusalem transformée, pour l'engager à se livrer à l'allégresse, Dieu devant bientôt la rétablir et la délivrer de ses ennemis. Davidson trouve pareillement que « le ton jubilant » de ces versets contraste trop avec la sombre peinture de III, 1-7, et aussi avec III, 11-13. Pour Nowack, les passages III, 9-10, 14-20, « supposent des situations... manifestement étangères à l'époque où Sophonie a exercé son ministère. » On a signalé aussi, dans le style, quelques aramaïsmes et l'emploi de plusieurs expressions qui n'auraient pas eu droit de cité dans la langue hébraïque au temps de Sophonie.

3° *L'appréciation de ces raisons* est faite de main de maître, non seulement par les commentateurs croyants, mais aussi par les néo-critiques eux-mêmes. En effet, parmi ces derniers, les uns regardent comme authentique tel verset où telle série de versets que les autres condamnent, et il se trouve finalement que leurs théories se détruisent l'une l'autre, de sorte que notre petit livre demeure debout tout entier. — Mais il est aisé de répondre plus directement aux objections proposées. Elles se ramènent à deux principales, tirées d'abord du fond, puis de la forme de l'écrit de Sophonie. — *A*) En ce qui concerne le fond, on prétend découvrir dans l'oracle de Sophonie un certain nombre d'idées qui, par elles-mêmes, dénoteraient l'époque de la captivité de Babylone, et même une période postérieure à l'exil. Mais un exemple suffira pour montrer combien cette spécification, moralement impossible en principe, est arbitraire en fait. A la suite de Schwally, M. Selbie affirme, *loc. cit.*, que l'emploi du mot *'anav* (Vulgate, *mansuetus*), Soph., II, 3, exprime, « une notion qui n'avait pas encore reçu la signification morale et religieuse que lui donne notre livre. » L'assertion est inexacte, car des écrivains antérieurs se sont servis de cette expression dans un sens analogue. Cf. Num., XII, 3; Is., XI, 4; Am., VIII, 4, etc. Aussi M. Davidson, *loc. cit.*, p. 101, trouve-t-il à bon droit que l'argument est « spécieux », c'est-à-dire sans valeur. M. Selbie riposte qu' « un sentiment instinctif peut être plus fort que la logique. » L'exégèse deviendrait-elle donc une affaire d'instinct? — Les néo-critiques prétendent encore qu'en plusieurs passages du livre de Sophonie la liaison est interrompue; ce qui serait un signe infaillible d'interpolation, de remaniements malhabiles. Mais ils oublient que, dans les écrits des prophètes comme dans ceux des poètes, la pensée prend souvent un nouvel essor, et que ce n'est point là un motif suffisant pour croire à un change-

ment d'auteur. — Parcourons rapidement les chap. II et III de Sophonie, pour montrer que tout s'y tient étroitement. De l'aveu de Kuenen, depuis le commencement du livre jusqu'à II, 15, le discours prophétique « suit une marche régulière », de sorte qu'il n'y a aucune raison de mettre en cause l'authenticité de II, 1-14. Les versets 1-3, souvent rejetés, se rattachent de très près au chap. Ier, dont ils sont « la contre-partie presque nécessaire ». Driver, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica,* t. IV, col. 5406. Les Israélites coupables sont invités, dans ce passage, à implorer la divine miséricorde, s'ils veulent échapper au châtiment. Il est rare, en effet, que les prophètes d'Israël se bornent à menacer, surtout lorsqu'il s'agit de leur peuple. Ils savent fort bien, comme le dit nettement Sophonie un peu plus loin, III, 11-20, que le but des châtiments de Dieu n'est pas d'anéantir, mais de corriger, de purifier; d'où il suit qu'on peut toujours essayer d'y échapper par le repentir. Cf. Is., IV, 4; Jer., VII, 5-7; XVIII, 7; Joel, II, 12; etc. — Le passage II, 4-17, où les nations étrangères sont menacées à leur tour du jugement divin, ne serait pas en harmonie, nous assure-t-on, avec le sentiment profond que Sophonie a manifesté plus haut (chap. I) de la culpabilité de ses compatriotes. Cette allégation est d'une faiblesse extrême. Les crimes de son propre peuple n'empêchent pas le prophète de constater aussi que les nations voisines sont gravement coupables; en outre, nous l'avons vu, son but est précisément d'annoncer l'universalité du « jour du Seigneur ». Ajoutons que ceux qui suppriment les versets 8-10, relatifs aux Moabites et aux Ammonites, détruisent la symétrie de l'oracle lancé contre les païens : Moab et Ammon, situés à l'est de la Palestine, correspondent aux Philistins, qui habitaient à l'ouest, de même qu'Assur, au nord-est, correspond à l'Éthiopie du sud. Les versets 13-15 prédisent la ruine de Ninive, qui eut lieu vers 607 avant J.-C.; ils sont donc antérieurs à cette date et conviennent fort bien à l'époque de Sophonie. — Passons au chap. III. Kuenen se fait de nouveau l'avocat de notre prophète, et revendique pour lui la composition des ℣. 1-13. Ce passage, dit-il, forme la continuation naturelle du discours; la pensée et le style démontrent qu'il appartient au même auteur que ce qui précède. « On ne peut, écrit de son côté Davidson, *loc. cit.,* p. 102, proposer aucune objection raisonnable contre l'authenticité de III, 1-7. » Il en est de même des ℣. 11-13, car « nous sommes ici dans la Jérusalem d'avant l'exil, sans aucune trace de la captivité et de ses expériences. » Driver, dans Cheyne, *loc. cit.* Ce passage présente donc « toutes les marques d'authenticité. » Les versets 11-13 décrivent la Jérusalem de l'avenir, purifiée par le châtiment; il n'est pas étonnant que le ton n'y soit pas le même qu'aux versets qui précèdent. Le tableau qu'ils tracent est « en contraste, trait pour trait, avec la Jérusalem des jours du prophète, III, 1-7. » Quant aux versets 8-10, « ils établissent la liaison entre 1-7 et 11-13. » Davidson *loc. cit.,* p. 103. Restent les versets 14-20, rejetés d'une manière générale par les néo-critiques. Que leur reproche-t-on? Simplement de présenter Jérusalem sous un nouvel aspect. Mais, dit M. Driver, *An Introduction to the Literature of the O. T.,* 5e édit., p. 342-343, ils contiennent « un tableau d'imagination »; or, « il reste à savoir s'il est suffisamment démontré que l'imagination de Sophonie était impuissante à le créer. » A coup sûr elle ne l'était pas, même indépendamment de l'inspiration, puisque des prophètes plus anciens avaient esquissé des peintures idéales du même genre, pour décrire l'avenir de gloire et de bonheur que Dieu réservait à la Jérusalem messianique, après qu'elle aurait été sanctifiée par l'épreuve. Cf. Is., IV, 2-6; IX, 1-7; XI, 1-16, etc. La répétition des mots « au milieu de toi », à travers les différentes parties du chap. III — cf. 3, 5, 11, 12, 15, 17 — semble bien insinuer, pour sa part, l'unité de style et d'auteur. — *B*) Par rapport au style, un exemple a déjà montré plus haut (col. 1840) à quel point il faut se défier des affirmations émises à ce sujet par les néo-critiques. Il en est de même des autres expressions qu'ils prennent, assez timidement, pour des aramaïsmes plus récents que Sophonie. Voir van Hoonacker, *op. cit.,* p. 504. Le Dr König, l'un des hébraïsants contemporains les plus en renom, assure, *Einleitung in das A. T.,* p. 353-354, que rien, dans le style du livre, n'exige pour la composition une époque postérieure à l'exil. Au chap. II, on s'appuie aussi, pour éliminer l'oracle contre Moab et Ammon, ℣. 8-11, sur ce fait qu'on ne retrouve point, dans ce passage, le rythme élégiaque qui est employé aux versets 4-7, 12-15. L'objection est bien superficielle, comme le dit M. Driver, dans Cheyne, *loc. cit.* De quel droit imposerait-on à l'auteur l'obligation de recourir à un rythme absolument uniforme? — Aucune des difficultés soulevées de nos jours contre l'authenticité et l'intégrité du livre de Sophonie ne résiste donc à un examen sérieux.

IV. L'ÉPOQUE DE LA COMPOSITION. — Elle a été fixée plus haut (col. 1837) d'une manière générale. Nous avons à déterminer ici, dans la mesure du possible, la période du règne de Josias qui semble le mieux coïncider avec les données historiques du livre. Les interprètes ne sont pas d'accord sur ce point. — Le gouvernement de Josias est divisé en deux phases très distinctes par un fait très important, sa grande réforme religieuse, qu'il entreprit en 621, la dix-huitième année de son règne, et qui mit fin à l'idolâtrie dans Israël. Cf. IV Reg., XXII, 3-XXIII, 27; II Par., XXXIV, 3-XXXV, 19. D'après l'opinion la plus commune — parmi ses partisans les plus récents, citons Kaulen, Keil, Kuenen, von Orelli, Wildeboer, Driver, Wellhausen, Cornill, Nowack, Davidson, Budde — c'est avant cette date que Sophonie aurait mis sa prophétie par écrit. Divers traits insérés dans ses descriptions, tout particulièrement au chap. Ier, semblent, en effet, désigner clairement cette première phase. Nous pouvons même préciser davantage encore, et assigner la composition du livre à la période comprise entre la douzième et la dix-huitième année de Josias, car ce prince, monté sur le trône à l'âge de huit ans, IV Reg., XXII, 1; II Par., XXXIV, 1, fut d'abord impuissant pour lutter contre le mal, et c'est seulement à vingt ans qu'il put attaquer l'idolâtrie avec quelque succès. II Par., XXXV, 3. Or Sophonie, tout en supposant que le culte des faux dieux est encore en vigueur dans Juda et à Jérusalem, montre que des efforts ont déjà été tentés pour l'extirper. Voici quelques détails dans ce double sens : I, 4, « les restes de Baal »; I, 5, l'adoration des astres; I, 6, l'apostasie des habitants de Jérusalem; I, 8, des mœurs païennes jusque dans la famille royale; I, 9, des pratiques superstitieuses; I, 4, et III, 1-7, la corruption des prêtres, des prophètes et de toutes les classes de la société. — Plusieurs critiques, entre autres, Schwally, Kleinert, Schulz, etc., pensent, au contraire, que le livre de Sophonie appartient à la seconde phase du gouvernement de Josias. Ils s'appuient en particulier sur le fait suivant : II, 8, le prophète signale les « fils du roi » comme se livrant à l'idolâtrie; or, lorsque Josias atteignit la dix-huitième année de son règne, ses fils aînés, Joakim et Joachaz, n'étaient âgés que de douze et dix ans. Cf. IV Reg., XXIII, 26, 31. C'est donc difficilement sur eux que retombe la menace divine. On répond à l'objection en disant que les mots « fils du roi » sont employés ici dans un sens large, et qu'ils désignent en général les princes de la famille royale. Cf. IV Reg., XI, 2. — König, *Einleitung in das Alte Testament,* p. 352-353, retarde davantage encore la composition du livre, qu'il place durant les dix années qui suivirent la mort de Josias. Mais, si sa

conjecture était exacte, comment Sophonie n'aurait-il pas blâmé nommément le roi d'alors, qui aurait été le fameux Manassès? — Concluons donc avec von Orelli, *op. cit.*, p. 336 : « Le jugement porté par le prophète sur Jérusalem, avec ses divers partis d'adorateurs de Jéhovah, de Baal, de Moloch et des astres, avec ses prophètes sans conscience et ses prêtres arrogants, ses chefs livrés au brigandage, et tous ses habitants qui refusent d'écouter la voix de la vérité et n'acceptent aucune discipline, tout cela... suppose trop de paganisme positif » pour que la réforme du roi Josias ait été alors complète. — Les néo-critiques attribuent très arbitrairement à l'exil ou à la période subséquente, sans pouvoir s'accorder entre eux, les passages de Sophonie dont ils rejettent l'authenticité.

V. Caractère et enseignement religieux du livre de Sophonie. — Sans offrir rien de bien neuf et de bien saillant, ce petit oracle a cependant ses particularités intéressantes. Nous avons vu que « le jour du Seigneur » y tient une place considérable. Isaïe, ii, 12-21; xiii, 6, et tout d'abord Joël, ii, 1-2, etc., avaient fait valoir cette idée avant notre prophète; mais il l'expose avec plus d'ampleur et plus de force, et c'est à lui que la belle prose *Dies iræ dies illa* a emprunté plusieurs de ses images si expressives. Comme Isaïe, i, 3; vi, 13, etc., et comme Michée, iv, 7, il attire l'attention, iii, 12-13, sur l'humble « reste » qui, dans la nation théocratique, survivra au châtiment divin, et qui formera pour ainsi dire la base d'un nouveau peuple, celui du Messie. Il est toutefois entièrement muet sur la personne même du futur rédempteur d'Israël et du monde, quoiqu'il décrive admirablement, dans sa dernière page, le salut dont le Messie sera l'intermédiaire. D'après Sophonie comme d'après les autres prophètes, ce salut sera universel. Une extension extraordinaire du royaume de Dieu sur la terre sera le résultat final des jugements par lesquels tous les coupables sans exception auront été châtiés : les païens reconnaîtront et adoreront le vrai Dieu; Jérusalem sera honorée de tous les hommes, comme la source de la vraie connaissance religieuse. Sophonie insiste avec une éloquence très pathétique sur les devoirs d'Israël envers son Dieu. On admirera toujours le ton simple, grave et austère de sa prédiction. Il semble avoir composé son livre sous l'impression très vive que Juda était mûr pour le châtiment, et que, si l'exécution de la sentence pouvait être retardée, il était moralement impossible qu'elle fût révoquée : la mesure de la culpabilité était comble; déjà le bras du Seigneur s'étendait pour frapper un coup terrible sur les pécheurs, en quelque endroit qu'ils fussent. Sophonie insiste cependant d'une manière touchante sur la valeur purifiante et moralisatrice du châtiment. Cf. iii, 7-13. Il ne le cède point à Amos, non plus qu'à Isaïe, pour le courage avec lequel il dénonce les péchés de son peuple, et spécialement les scandales des grands : grâce à lui, nous apprenons à connaître le syncrétisme religieux, extrêmement blâmable, que les rois impies Manassès et Amon avaient favorisé et encouragé, les emprunts idolâtriques et autres que le peuple de Dieu, pour son grand malheur, avait faits au peuple voisin. Tout cela est fort instructif et présente un excellent résumé de tous les oracles antérieurs. On conçoit qu'une telle prédication ait dû être un puissant auxiliaire pour la réforme religieuse de Josias. Voir B. Duhm, *Die Theologie der Propheten*, in-8°, Bonn, 1875, p. 222-225; E. von Orelli, *Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches*, Vienne (Autriche), 1882, p. 357-362; Kirkpatrick, *Doctrine of the Prophets*, Londres, 1905, p. 255-268; P. Kleinert, *Die Propheten Israels in sozialer Beziehung*, in-8°, Leipzig, 1905, p. 69-71. — Nous devons signaler aussi, comme un caractère propre à Sophonie, les échos, relativement fréquents, des livres plus anciens qui retentissent dans son écrit. Cf. i, 13, et Deut., xxviii, 39; ii, 7, et Deut., xxx, 3; iii, 5, et Deut., xxxii, 4; iii, 7, et Deut., xxviii, 13; i, 7, et Hab., ii, 20, cf. Joël, i, 15, et Is., xiii, 3; i, 13, et Am., v, 11; i, 14-15, et Joël, ii, 1-2; i, 16, et Am., ii, 2; i, 18, et Is., x, 23; ii, 8, 10, et Is., xv, 8, cf. Am., i, 13; etc.

VI. Style. — Sophonie est assez ordinaire sous le rapport de la diction. On ne trouve dans ses pages ni la grâce ni la beauté de la plupart des prophètes qui avaient écrit avant lui. Son langage est correct; c'est, quoi qu'on ait prétendu en sens contraire, pour nier l'authenticité de plusieurs passages, un hébreu pur et correct, sans aramaïsmes marqués. Le style est généralement clair; mais, simple d'ordinaire et peu orné, il ne s'élève pas beaucoup au-dessus de la prose. Il est plus pathétique que poétique. Cependant, il ne manque ni de vigueur, ni de fraîcheur, ni de vie. Généralement peu riche en images et dénué d'originalité, il présente çà et là des figures remarquables; entre autres les suivantes : i, 12, « Je fouillerai Jérusalem avec des lampes; » « Les hommes qui reposent sur leur lie; » i, 17, « Ils marcheront comme des aveugles. » Voir aussi ii, 1-2, 11, 13-15, etc. Les passages iii, 11-13 et 14-20, sont d'une grande beauté. En somme, si Sophonie n'est pas à la hauteur des prophètes du viiie siècle sous le rapport du style, il possède néanmoins des qualités solides comme écrivain.

VII. Texte. — Le texte primitif du prophète a été en général bien conservé. On le voit par l'accord qui règne presque partout à son sujet entre les anciennes versions. Cet accord prouve qu'elles ont eu pour base un texte original à peu près identique, lequel différait à peine de celui de la Massore. Les divergences peuvent s'expliquer d'ordinaire par des erreurs de traduction. Voir L. Reinke, *Der Prophet Zephanja*, p. 15-40, et Bachmann, *Zur Textkritik des Propheten Zephanja* dans les *Studien und Kritiken*, 1894, p. 641. Les obscurités que l'on rencontre çà et là proviennent sans doute des copistes, qui auront maltraité le texte en ces endroits. Les corrections proposées par les néo-critiques, en particulier par Wellhausen, Schwally, Nowack, Marti, G. A. Smith, ne sont pas toujours heureuses.

VIII. Bibliographie. — 1° *Commentateurs catholiques.* — Voir S. Jérôme, *Comment. in Soph. prophetam liber* I, t. xxv, col. 1337-1388; Théodore de Mopsueste, *Comment. in Sophon. prophet.*, t. lxvi, col. 444-473 ; Théodoret de Cyr, *Interpret. Sophon. prophetæ*, t. lxxxi, col. 1837-1860; P. Ackermann, *Prophetæ minores*, Vienne, in-8°, 1830, p. 553-589; P. Schegg, *Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt*, in-8°, Ratisbonne, 1854; 2e édition en 1862, 3e partie, p. 157-226; L. Reinke, *Die messianische Weissagung des Zephanja*, dans les *Messianische Weissagungen*, t. iii, Münster en Westphalie, 1861; Id., *Der Prophet Zephanja, Einleitugn und Übersetzung nebst einem vollständigen philol. krit. und historischen Kommentar*, in-8°, Münster, 1868; A. van Hoonacker, *Les douze petits prophètes traduits et commentés*, in-8°, Paris, 1908, p. 498-537. — 2° *Commentateurs hétérodoxes.* — J. A. Nolten, *De prophetia Zephanjæ*, in-8°, Francfort-sur-l'Oder, 1719; F. Adolphe Strauss, *Vaticinia Zephanjæ commentario illustrata*, in-8°, Berlin, 1843; Kleinert, *Obadjas, Jonas, Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja*, in-8°, Bielefeld, 1868, p. 159-184; Fergusson, *The... Testimony of the Prophet Zephaniah*, dans le *Journal of the Society of biblical Literature and Exegesis*, 1883, p. 42-53; F. Buhl, *Einige textkrit. Bemerkungen zu den kleinen Propheten, spec. zu Zephaniah*, ii, 11, 14; iii, 17-20, dans la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1885, p. 182-184; C. von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten ausgelegt*, in-8°, Nordlingue, 1888, p. 336-347, 3e édit. 1898; F. Schwally, *Das Buch Ssefanja*, dans la *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, 1890, p. 165-240; W. Schulz, *Kommentar*

über den Propheten Zephanja, in-8°, Leipzig, 1892; A. Davidson, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah,* in-18, 1896, p. 95-136. L. Fillion.

5. **SOPHONIE,** père de Josias, Zach., vi, 10 (et de Hem, x-14, d'après la Vulgate. Voir Hem, t. iii, col. 586). Sur Josias, voir Josias 2, t. iii, col. 1683.

SORCELLERIE, art prétendu de capter les forces de la nature ou les influences du monde invisible, au moyen de pratiques mystérieuses sans rapport avec l'effet à produire. La sorcellerie n'est qu'une forme plus populaire et plus grossière de la magie. Voir Magie, t. iv, col. 562. Le sorcier et surtout la sorcière abusent du pouvoir occulte qu'ils s'attribuent pour servir leurs intérêts personnels, nuire à qui leur déplaît et ainsi porter un grave préjudice à la société. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 11-15, 224. La sorcellerie est sévèrement prohibée par différents textes de la loi mosaïque. Lev., xx, 27; xxii, 18; Deut., xviii, 9-12. Cf. Sap., xii, 4. Elle persista néanmoins, en se dissimulant plus ou moins suivant les circonstances. Malachie, iii, 5, est encore obligé d'appeler le jugement de Dieu contre les sorciers, *mekaššefîm,* φαρμακοὺς, *maleficis.*

H. Lesêtre.

SORCIER, celui qui pratique la sorcellerie. Voir Magicien, t. iv, col. 562; Magie, col. 566. D'après le code d'Hammourabi, art. 1, celui qui ensorcelait un homme sans raison était digne de mort. S'il lui jetait un maléfice, le maléficié se plongeait dans le fleuve, et, s'il y restait, il était censé avoir mérité son sort; si, au contraire, le fleuve le laissait sain et sauf, son ennemi était digne de mort. Art. 2. H. Lesêtre.

SOREC (VALLÉE DE) (hébreu : *naḥal Šôrêq;* Septante : Ἀλσωρήχ, Ἀλ est probablement la finale de *naḥal; Alexandrinus:* Χειμάρρους Σωρήχ), vallée dans laquelle demeurait Dalila, Jud., xvi, 4. Voir Dalila, t. ii, col. 1208. La vallée de Sorec, célèbre dans l'histoire de Samson, est longée aujourd'hui par la ligne du chemin de fer de Jaffa à Jérusalem, qui la suit en remontant jusqu'à l'*ouadi Sikkéh.* « La vallée de Sorec prend naissance au nord de Jérusalem, près d'el-Biréh, descend entre *Nébi-Samouil* et la Ville Sainte et serpente ensuite entre *Qoloniyéh* et *Aïn Karem,* devenant de plus en plus étroite et profonde. Au sortir des collines de Juda, son torrent traverse la plaine ondulée de Séphéla et, sous le nom de *Nahr Roubin,* se jette dans la mer entre Yebnah et Jaffa. » B. Meistermann, *Nouveau guide de Terre Sainte,* 1907, p. 39. L'*ouadi Surâr,* comme on l'appelle aujourd'hui, est un des ouadis principaux de la Palestine méridionale. Une partie des scènes de la vie de Samson se sont passées dans cette vallée; Saraa, où il est né, se voit longtemps de l'ouadi sur le sommet de la montagne où il se dresse, au nord, de même qu'Esthaol. Entre Saraa et Esthaol est Mahanéh-Dan (*castra Dan,* Jud., xiii, 25), où commença à se révéler la force de Samson. Sur les pentes méridionales de la vallée est Bethsamès (*'Aïn Schems*) — La vallée de Sorec est la voie naturelle qui permet de monter de la Séphélah aux montagnes de Juda et à Jérusalem et les Philistins la suivirent plusieurs fois au temps des Juges et de David pour aller attaquer les Israélites. Elle n'apparait cependant qu'une fois sous son nom dans l'Écriture, Jud., xvi, 4, pour désigner l'endroit où demeurait Dalila. — Le mot de *šôrêq* se lit trois autres fois dans l'Écriture, mais comme nom d'une espèce de plant de vigne. Gen., xlix, 11 (hébreu : *šerêqâh ;* Vulgate : *vitis*); Is., v, 2 (*šôrêq;* [*vineam*] *electam*) ; cf. xvi, 8 (hébreu : *šerûqîm; propagines*); Jer., ii, 21 (*šôrêq; vinea electa*). Gesenius, *Thesaurus,* p. 1343, croit que Sorec tirait son nom de ses vignes qui produisaient l'espèce de raisin rouge bleuâtre, ainsi appelé de la racine *šâraq,* « être brun ».

SORGHO (Hébreu : *doḥan;* Septante : κέγχρος; Vulgate : *milium,* Ezech., iv, 9), une des céréales les plus répandues en Orient.

I. Description. — Souvent rapproché du Millet pour ses graines alimentaires, ce genre de Graminées en diffère notablement par ses caractères botaniques. La tige robuste et très élancée, presque simple, est pubescente sur les nœuds. Les feuilles glabres sur la gaine ont un limbe largement linéaire à bords scabres, et une ligule courte, lancinée, poilue. L'inflorescence terminale est une grande panicule à rameaux denses, chargée d'épillets biflores de deux sortes, les uns aristés et hermaphrodites, les autres stériles et mutiques. Les glumes pubescentes, sans arête, deviennent coriaces à maturité, et protègent le caryopse arrondi. Le *Sorghum Halepense* de Persoon, à rhizôme vivace, est surtout employé comme fourrage, mais les espèces annuelles, et spécialement le *S. vulgare* (fig. 407), originaire de l'Inde, sont aussi cultivées pour leurs graines farineuses. Le *S. saccharatum,* qui n'en est peut-être qu'une variété à glumes pubescentes, a le chaume sucré dont la sève fournit après fermentation une liqueur spiritueuse. F. Hy.

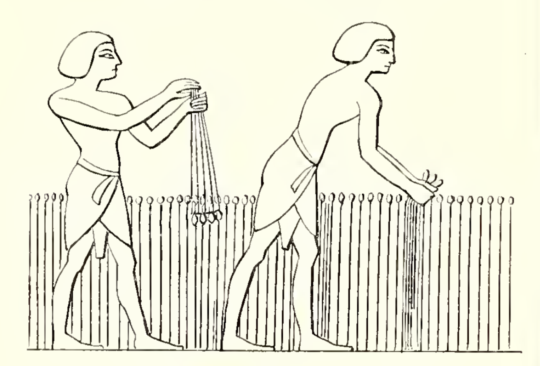


407. — *Sorgho vulgare.*

II. Exégèse. — Le *doḥan,* qui servait à faire du pain, Ezech., iv, 9, est traduit plus communément par millet. Voir t. iv, col. 1198. Ce nom pouvait également comprendre quelque céréale voisine du millet, telle que le sorgho commun. Pline, *H. N.,* xviii, 55. Le texte d'Ézéchiel suppose qu'on mélange avec le froment certains grains d'espèce inférieure. Ce qui convient bien au sorgho, qui est en Orient la nourriture des pauvres. C'est une des céréales les plus habituellement cultivées par les Égyptiens modernes, et aussi dans l'Afrique équatoriale, l'Inde et la Chine. Les Arabes du commun, dit Niebuhr, *Description de l'Arabie,* Paris, 1779, in-8°, t. i, p. 215, n'ont presque d'autre pain que

celui de dourah, en Égypte, en Babylonie, en Syrie, en Palestine.

Mais il y a controverse pour savoir si les anciens Égyptiens et les habitants de la Palestine connaissaient et cultivaient le sorgho. Bon nombre d'auteurs croient voir dans certaines scènes de récoltes des peintures égyptiennes la moisson du doura (fig. 408). Wilkinson, *The manners and customs*, t. II, p. 427, 428; Lepsius, *Denkmäler*, t. III, pl. 78; Erman, *Life in ancient Egypt*, trad. Tirard, Londres, 1894, in-8°, p. 435; Fr. Woenig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, Leipzig, 1886, in-8°, p. 172, etc. D'autres savants croient que la plante récoltée, ainsi représentée dans ces scènes de Thèbes et de El-Kab, n'est autre que le lin : ils invoquent en faveur de leur opinion le peu d'élévation des tiges, la forme des épis, etc. Schweinfurth, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1891, p. 654; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, t. I, p. 32. Sans doute dans ces scènes la récolte se fait en arrachant la plante avec ses racines, comme on procédait pour le lin; mais le sorgho s'arrachait de même; et on suit une



408. — Récolte du dourah ou du lin.

semblable pratique en certaines parties de l'Égypte; en d'autres endroits on le coupe comme le blé.

Il est vrai que les plantes représentées ne vont qu'à la ceinture des moissonneurs, ce qui n'est pas ordinaire pour le sorgho. Mais le blé qu'on récolte à côté n'est pas plus élevé.

Dans les peintures des monuments, à la suite de la moisson du blé est représentée celle de cette plante. Si l'on a voulu donner les récoltes qui se font à la même époque, ce ne pourrait être que celle du lin, qui a lieu en avril comme celle du blé; la moisson du dourah au contraire n'a lieu qu'en juillet, et encore pour les pays qui ont une seconde récolte en novembre. Mais on a pu vouloir aussi bien représenter la récolte des céréales sans tenir compte des temps, et alors la moisson du dourah viendrait très bien à la suite de celle du blé. Quant à la Babylonie où nous transporte le passage d'Ézéchiel, IV, 9, le dourah était certainement connu et cultivé.

Le mot *Dâgan*, qui désigne en hébreu les céréales en général, sans spécifier l'espèce, peut servir, en certains textes, à désigner le sorgho ou dourah aussi bien que le blé ou l'orge. A. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886, p. 305; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-12, Londres, 1889, p. 469.

E. LEVESQUE.

1. SORI (hébreu : *Ṣeri;* Septante : Σουρί), Lévite, fils d'Idithun. I Par., XXV, 3. Au ℣. 11, il est appelé Isari. Voir ISARI, t. III, col. 986.

2. SORI, nom hébreu d'un parfum. Voir BALANITE, t. I, col. 1408.

SORT (hébreu : *gôrâl, pûr;* Septante : κλῆρος; Vulgate : *sors*), procédé employé pour obtenir une décision qu'on ne veut pas laisser au libre choix. — Les mots *gôrâl* et κλῆρος désignent originairement la petite pierre ou le caillou dont on se servait pour tirer au sort. Le mot latin *sors* a la même signification; c'est le nom de la boule de bois ou du jeton au moyen duquel on tirait au sort. Les cailloux ou les boules, distincts par la couleur ou quelques autres signes, étaient mis dans un récipient quelconque, sac, pan de manteau, coupe, urne, etc., et, sans faire intervenir la vue, on tirait l'un deux, qui indiquait le parti à prendre ou le choix à adopter. Le tirage au sort a été un usage chez tous les peuples. Le sort a été plusieurs fois employé chez les Hébreux dans des circonstances importantes. Sur un dieu du Sort, mentionné par Isaïe, LXV, 12, voir MENI, t. IV, col. 968.

1° *Dans les partages.* — Le sol de la Palestine a été partagé entre les tribus par voie de tirage au sort. Num., XXVI, 55; XXXIII, 54; Deut., I, 38; Jos., I, 6; XVIII, 6; Act., XIII, 19. Les villes lévitiques furent désignées par le sort dans toutes les tribus. Jos., XXI, 4; I Par., VI, 65. Au retour de la captivité, on tira au sort ceux qui devaient habiter à Jérusalem, à raison d'un sur dix parmi tout le peuple. II Esd., XI, 1. On ne tirait pas au sort quand tous devaient être pris. Ezech., XXIV, 6. Les ennemis se partageaient au sort les dépouilles, Abd., 11, les terres conquises, I Mach., III, 36, et les prisonniers. Jo., III, 3; Nah., III, 10. Conformément à la prophétie, Ps. XXII (XXI), 19, les dépouilles du Sauveur furent partagées entre les soldats et sa robe tirée au sort. Matth., XXVII, 35; Marc., XV, 24; Luc., XXIII, 34; Joa., XIX, 24. Les parts d'héritage étaient tirées au sort. Eccli., XIV, 15. Le tirage au sort, dans les partages, avait pour effet de couper court aux contestations. Prov., XVIII, 18. C'était donc un moyen de conserver la paix parmi les ayants-droit. Voici comment, aujourd'hui encore, on tire au sort en Palestine, quand le gouvernement turc a attribué à une commune quelque morceau de terre arable : « Après qu'il a été préalablement et dûment établi à quelle étendue de terre chaque membre de la commune peut prétendre, d'après l'importance de sa maison, le territoire est divisé en lots d'égale grandeur, et, autant que possible, d'égal rapport, dont les noms sont écrits sur de petits cailloux renfermés dans une sacoche. Les habitants du village se réunissent et se placent en demi-cercle autour de l'iman. Celui-ci fait tirer de la sacoche, par un enfant qui n'a pas encore cinq ans, un des petits cailloux, *garal*, tandis qu'en même temps un autre enfant proclame le nom d'un des habitants du village, à qui est alors adjugé le lot qu'on vient d'annoncer. On ne peut en appeler de ce partage. » F. Buhl, *La société israélite d'après l'A.T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 93.

2° *Dans la désignation des fonctions.* — A l'époque des Juges, on désigna par le sort, à raison d'un sur dix par tribu, les guerriers qui devaient prendre part à la lutte contre Benjamin. Jud., XX, 10. Quand les Israélites voulurent un roi, Samuel le fit désigner par le sort; le sort tomba sur la tribu de Benjamin, sur la famille de Métri et enfin sur Saül. I Reg., X, 21. Beaucoup de fonctions sacrées furent attribuées aux lévites et aux prêtres par la voie du sort. I Par., XXIV, 5, 31; XXV, 8; XXVI, 13. Un nouveau tirage au sort se fit dans ce but après le retour de la captivité. II Esd., X, 34; Luc., I, 9. Voir PRÊTRE, col. 649, 650. Pour désigner le successeur de Judas, les Apôtres recoururent au sort, après avoir prié Dieu de faire connaître son choix. Le sort tomba sur saint Matthias. Act., I, 26. A ce cas, comme à celui de l'élection de Saül, déja sacré par Samuel, s'applique visiblement la remarque des Proverbes, XVI, 33

On jette les sorts dans le pan de la robe,
Mais c'est Jéhovah qui décide.

3° *Dans les cas douteux.* — Achan ayant attiré la colère de Dieu par une contravention grave à la loi de l'anathème, Josué demande au sort la désignation du coupable inconnu. Le sort indiqua successivement la tribu de Juda, la famille de Zaré, la maison de Zabdi et enfin Achan. Jos., VII, 16-18. Saül fit décider par le sort qui était responsable, de lui ou de son fils Jonathas. I Reg., XIV, 38. Les marins de Joppé procédèrent de même pour savoir qui d'entre les passagers attirait sur eux la tempête, et le sort désigna Jonas. Jon., I, 7. Dans ces cas, le sort était manifestement dirigé par Dieu; il ne s'en suit nullement qu'il le soit toujours dans les cas analogues. Habituellement, Dieu laisse agir les causes naturelles et il ne s'engage nullement à faire connaître la vérité ou sa volonté par la voie du sort. A la fête de l'Expiation, le sort réglait celui des deux boucs qui devait être immolé et celui qui devait être chassé au désert. Lev., XVI, 9, 10. On recourait au sort pour savoir, en certains cas, le parti à prendre. Jos., XVIII, 6, 8. Voir URIM ET THUMMIM. A l'instigation d'Aman, les Perses décidèrent par le sort le jour où les Juifs seraient massacrés dans tout l'empire. Voir PHURIM (FÊTE DES), col. 338. Le roi de Babylone demandait au sort la désignation du pays qu'il devait attaquer. Ezech., XXI, 26, 27. Voir RABDOMANCIE, col. 920. Cf. Ose., IV, 12. — Josèphe, *Bell. jud.*, III, VIII, 7, raconte un curieux exemple de désignation par le sort. — Dans beaucoup d'autres endroits, la Vulgate appelle « sort » le résultat du partage, la destinée de chacun, les conditions de la vie humaine. Voir COUPE, t. II, col. 1075; HÉRITAGE, t. III, col. 611; PART, t. IV, col. 2171. H. LESÈTRE.

SORTS (FÊTE DES). Esther, IX, 26. Voir PHURIM, col. 338.

SOSIPATER (grec : Σωσίπατρος, « sauveur de son père »), nom de deux Israélites.

1. **SOSIPATER,** un des généraux de Judas Machabée. Avec Dosithée (voir DOSITHÉE 2, t. II, col. 1494), il s'empara d'une forteresse qui n'est pas nommée et où les Juifs massacrèrent dix mille de leurs ennemis. II Mach., XII, 19. Timothée, le chef de l'armée syrienne battu par Judas Machabée, tomba entre les mains de Dosithée et de Sosipater qui lui rendirent la liberté sur son engagement de renvoyer libres les nombreux prisonniers juifs qu'il avait entre les mains, ℣. 23-25.

2. **SOSIPATER,** parent de saint Paul qui était avec lui lorsque l'Apôtre écrivit aux Romains. Il est énuméré parmi ceux qui envoient leur salutation aux destinataires de l'Épître. Rom., XVI, 21. Beaucoup admettent qu'il est le même que celui qui est appelé Sopater (de Bérée), Act., XX, 4. D'autres le nient et la question est douteuse. Voir *Acta Sanctorum*, t. V, junii 25, p. 4. Le nom de Sosipater se lit sur une liste de politarques de Thessalonique. Voir SECUNDUS, col. 1556.

SOSTHÈNE (grec : Σωσθένης). 1° Chef de la synagogue de Corinthe du temps de saint Paul, après la conversion de Crispus. Voir t. II, col. 1119. Les conversions opérées par saint Paul dans cette ville ayant irrité les Juifs, ils l'amenèrent de force au tribunal du proconsul Gallion, t. III, col. 98, qui leur répondit dédaigneusement qu'ils démêlassent eux-mêmes les affaires concernant leur loi, et il les éconduisit de la sorte. La foule battit alors Sosthène devant le tribunal et le proconsul romain laissa faire. Act., XVIII, 12-17. Les plus anciens manuscrits grecs et le texte latin ne précisent point si ce sont les Juifs ou les païens qui maltraitèrent Sosthène, le *textus receptus* grec dit que ce furent οἱ Ἕλληνες, et il semble plus vraisemblable que ce soient les païens, peu favorables aux Juifs, qui voyant le mépris que faisait d'eux Gallion, en profitèrent pour satisfaire leurs mauvaises dispositions à leur égard en s'en prenant à leur chef. D'autres pensent cependant, et saint Jean Chrysostome est du nombre, *In Act. hom.* XXX, 2, t. LX, col. 278, que Sosthène était disciple et ami de saint Paul et que ce sont les Juifs qui en cette circonstance le traitèrent comme un ennemi dont ils voulurent se venger.

2° Saint Paul, dans sa première Épître aux Corinthiens, I, 1, leur écrit non seulement en son nom, mais aussi au nom de son « frère » Sosthène. Plusieurs en ont conclu que ce Sosthène était celui dont parlent les Actes, lequel était bien connu à Corinthe et qui, s'il était devenu chrétien, devait s'intéresser particulièrement à cette Église et y jouir d'une certaine autorité. Eusèbe, *H. E.*, I, 12, t. XX, col. 117, le mentionne comme un des soixante-dix disciples du Sauveur, d'après quelques-uns, qui par conséquent ne l'identifiaient point avec le chef de la synagogue corinthienne. En réalité la tradition est flottante et indécise à son sujet. Voir Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, édit. Migne, t. IV, col. 610-611.

SOSTRATE (grec : Σώστρατος), commandant de la citadelle de Jérusalem au nom du roi de Syrie Antiochus IV Épiphane. Il pressa le grand-prêtre Ménélas, mais inutilement, de payer au roi de Syrie les sommes qu'il lui avait promises pour obtenir le souverain pontificat. II Mach., IV, 27-29. D'après le texte latin, Sostrate et Ménélas furent appelés pour cette affaire à Antioche, et Ménélas fut privé du sacerdoce et remplacé par son frère Lysimaque, tandis que Sostrate reçut le gouvernement de Cypre. D'après le texte grec, Ménélas laissa son frère Lysimaque pour tenir sa place et Sostrate (laissa) Cratès qui était gouverneur des Cypriotes, de sorte que c'est Cratès qui aurait eu le commandement de la citadelle de Jérusalem. Le *Vaticanus* lit κρατήσας au lieu de Κράτητα, de sorte que le sens est le même que dans la Vulgate latine : Sostrate reçut le gouvernement de Cypre. — Le résultat du voyage de Ménélas et de Sostrate à Antioche est passé sous silence, sans doute parce que lorsqu'ils arrivèrent dans cette ville, le roi en était déjà parti, ℣. 30, pour aller réprimer une sédition qui avait éclaté subitement en Cilicie.

SOT (hébreu : *'ĕvil, kesîl, nâbûb, nâbâl, sâkâl, yâ'al*; Septante : ἄφρων, ἀσεβής, ἐπίληπτος; Vulgate : *stultus, insipiens, insanus*), celui qui n'a pas la dose commune de bon sens ou d'intelligence.

1° Le sot ne sait pas se tirer d'affaire dans les difficultés de la vie, ni même dans la prospérité. Son intervention entraîne toutes sortes d'inconvénients, pour lui et pour les autres, d'autant plus qu'il se croit sage, alors qu'il marche dans les ténèbres. Eccle., II, 16; Prov., XIX, 15. C'est donc un homme à éviter. Ces idées reviennent fréquemment, sous différentes formes, dans Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste et l'Ecclésiastique. D'après les versions, « le nombre des sots est infini. » Eccle., I, 15. Le texte hébreu dit seulement que « ce qui manque ne peut être compté. » Le Sauveur qualifie de sot celui qui bâtit sa maison sur le sable, Matth., VII, 26, et celui qui pense à élever des greniers pour sa récolte, quand la nuit même il va mourir. Luc., XII, 20.

2° Parmi ceux qui s'accusent ou sont accusés d'avoir agi en sots, il faut citer Aaron, Num., XII, 11, les Israélites, Deut., XXXII, 6, la femme de Job, II, 10, Saül, I Reg., XIII, 13; XXVI, 21, David, I Reg., XXIV, 10, Nabal, I Reg., XXV, 25, Asa, II Par., XVI, 9, les sages d'Égypte, Is., XIX, 11, et de Babylone, Jer., L, 36, les faux prophètes d'Israël, Ose., IV, 7; Jer., XXIII, 13, le peuple de

Juda, Jer., v, 21, les scribes et les pharisiens, Matth., xxiii, 17; Luc., xi, 40, les disciples d'Emmaüs, Luc., xxiv, 25, les sages de la gentilité, Rom., i, 22, etc.

3° L'impiété qui se refuse à reconnaître Dieu, Ps. xiv (xiii), 1; Jer., iv, 22; v, 4; Eccle., vii, 26, est considérée comme le fait d'un sot. Le sot ne comprend rien aux œuvres de Dieu. Ps. xcii (xci), 7. Aussi la fin de l'injuste est-elle celle du sot. Jer., xvii, 11. Le serviteur de Dieu est traité de sot par le monde; mais ce sot est sage aux yeux de Dieu, tandis que le sage selon le monde est sot en réalité, s'il ne connaît pas Dieu et ne le sert pas. I Cor., i, 20, 25, 27; iv, 10. Il faut donc devenir sot selon le monde pour être sage selon Dieu, I Cor., iii, 18, et se conduire ainsi en sage, non en sot. Eph., v, 15. Le ministre de Dieu doit également rejeter les questions sottes et inutiles, II Tim., ii, 23; Tit., iii, 9, c'est-à-dire celles qui sont plus capables de nuire à la religion que de lui être utiles.

H. Lesêtre.

SOTAÏ, SOTHAÏ (hébreu : *Sôṭaï;* Septante : Σωταΐ, Σουτεΐ). Ses descendants, formaient une famille des « serviteurs de Salomon » qui retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., ii, 55; II Esd., vii, 77.

SOTTISE (hébreu : *'ivvélét, hôlêlah, hôlêlûṭ, kesilûṭ, kèsél, kislâh, sékél, siklûṭ, śiklûṭ, ṭahpûkâh, ṭiflâh ;* Septante : ἀφροσύνη, μωρία, ὀχληρία, παραφορά; Vulgate : *stultitia, insipientia*), défaut d'intelligence et de sens pratique. Six des mots hébreux qui désignent la sottise ne se lisent que dans l'Ecclésiaste.

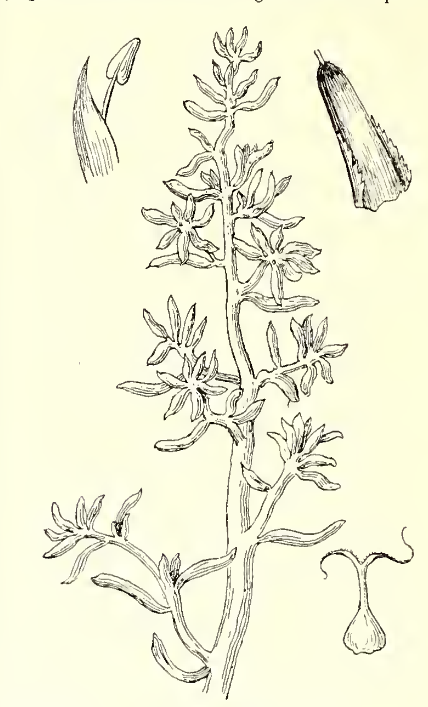
1° La sottise est comme une femme bruyante, stupide et ignorante. Prov., ix, 13. Elle déborde de la bouche de l'insensé, Prov., xv, 2, 14, et vient à la suite de la colère. Prov., xiv, 17, 29. Le sot met sa joie dans sa sottise, Prov., xv, 21, et a plaisir à la manifester. Prov., xii, 23; xiii, 16. En face du malheur, Job, i, 22, n'a proféré aucune parole de sottise. L'Ecclésiaste a cherché à connaître la sottise aussi bien que la sagesse, Eccle., i, 17, afin de les comparer. Eccle., ii, 12. Il a reconnu que la sagesse l'emporte de beaucoup sur la sottise. Eccle., ii, 3, 12, 13. Néanmoins, il a constaté que la sottise est au cœur des hommes, Eccle., ix, 3, que l'insensé ne dit que sottises, Eccle., x, 13, que la sottise occupe parfois des postes élevés, Eccle., x, 1, 6, et qu'il est fou de se laisser conduire par elle. Eccle., vii, 25. Mieux vaut donc cacher sa sottise que cacher sa sagesse. Eccli., xli, 18 (15).

2° La pire sottise est celle qui se détourne de Dieu. Le pécheur est victime de sa sottise. Ps. xxxviii (xxxvii), 6. Dieu connaît sa sottise, Ps. lxix (lxviii), 6, et il pardonne, pourvu qu'on ne retourne pas *lekislâh,* « à la sottise ». Ps. lxxxv (lxxxiv), 9. Les versions ont traduit que Dieu pardonne « à ceux qui reviennent à leur cœur », ce qui suppose que le mot hébreu a été décomposé en *lêb,* « cœur », *sélâh,* « pause », avec substitution d'un ב à un כ. Les anciens Israélites ont été une race de sottise impie. Deut., xxxii, 20. C'est du cœur que viennent l'orgueil et la sottise. Marc., vii, 22. La prédication de la croix est une sottise aux yeux des impies et des gentils. I Cor., i, 18, 21, 23; ii, 14. Mais la vraie sottise, aux yeux de Dieu, c'est la sagesse de ce monde. I Cor., iii, 19.

H. Lesêtre.

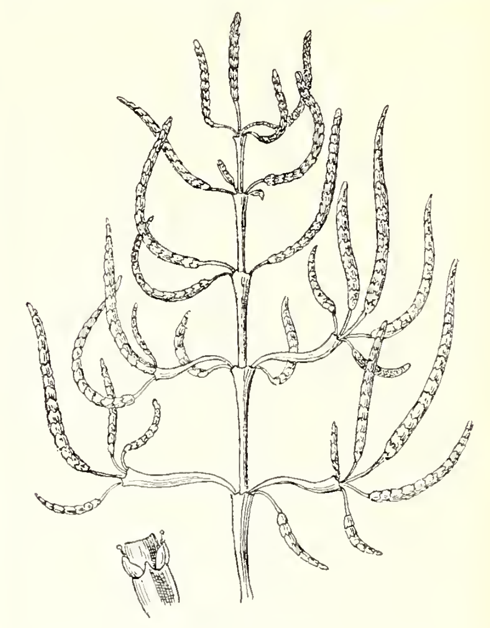
SOUDE (hébreu : *bôrîṭ;* Septante : ποία; Vulgate : *herba borith, herba fullonum*), désigne certaines plantes herbacées, dont les cendres fournissent le carbonate de soude, et aussi l'extrait même de ces plantes ou carbonate de soude employé dans les lessives et dans la fabrication du savon.

I. Description. — Les plantes riches en sels de sodium appartiennent à la famille des Salsolacées qui en tire son nom. Elles se tiennent sur le littoral maritime, ou vivent à l'intérieur dans les sols imprégnés de sel. Nombreuses sont les espèces croissant en Palestine, spécialement dans les régions désertiques. Parmi



409. — *Salsola kati.*

les principales citons l'*Atriplex Halimus* de Linné, arbrisseau à feuilles blanchâtres qui abonde sur les rives de la mer Morte. Les vrais *Salsola* ont les feuilles



410. — *Salicornia.*

charnues et subulées, piquantes dans le *S. Kali* (fig. 408), terminées par une soie molle dans le *S. Soda.* Quant aux *Salicornia* (fig. 409), ils se reconnaissent aisément à leurs rameaux articulés et sans feuilles.

F. Hy.

II. Exégèse. — On a vu, t. i, col. 1853, que le mot

bôrîṭ dans Jer., II, 22, et Mal., III, 2, désigne une plante qui fournit une espèce de savon végétal. Les Septante, la Vulgate, et les traductions rabbiniques l'ont ainsi entendu. Dans Jer., II, 22, *nétér*, « natron », soude ou alcali minéral, est mis en parallèle avec *bôrîṭ*, soude ou alcali végétal. Plusieurs exégètes ont pensé que dans Job, IX, 30, et Is., I, 25, le mot *bôr* avait la même signification. Dans Job, IX, 30, en effet, *bôr* est mis en parallèle comme moyen de purification avec l'eau pure provenant de la neige : il semblerait que la mention d'une sorte de savon serait assez naturelle dans ce passage. Cependant l'expression *bebôr kappêkâ* se retrouve plus loin, Job, XXII, 30 et signifie certainement « par la pureté de tes mains ». Il paraît bien avoir le même sens dans le premier cas. Quant à Is., I, 25, il semble y avoir une transposition de lettres, et au lieu de כבר, *kebôr*, comme [avec] la soude, il faut lire בכר, *bakkur*, « dans la fournaise, le creuset »; sens plus naturel dans le contexte.

Les Arabes désignent les plantes maritimes, employées à la fabrication de la soude sous le nom de *Kali* (avec l'article al-kali, d'où vient notre mot alcali). Ils appellent de même les substances extraites de ces plantes, comme la soude, et ils comprennent également sous ce nom général les carbonates de potasse.

Parmi ces plantes les plus habituellement employées sont les *Salsola Kali, Salsola Soda* etc., les Salicornes *Salicornia fruticosa, S. herbacea*. Les tribus arabes des bords de la mer Morte en récoltent d'abondantes quantités, qu'elles brûlent pour extraire de leurs cendres des alcalis, soude ou potasse destinés à leur usage ou à l'exportation. On les utilise en Palestine pour la fabrication du savon, qui est spécialement développée à Jaffa, à Naplouse, à Jérusalem. W. M. Thomson, *The Land and the Book*, in-8, Londres, 1885, p. 532; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible*, in-8°, Londres, 1889, p. 481-482; O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, p. 449. E. LEVESQUE.

SOUFFLE (hébreu : *hébél, néfėš, nišmâh*; Septante : ἀτμίς, πνεῦμα, πνοή, ψυχή; Vulgate : *aura, halitus, flatus, spiritus, spiraculum*), air mis en mouvement par le mécanisme de la respiration.

1° *Au sens propre.* — Dieu a mis en l'homme *nišmaṭ ḥayyîm*, πνοὴ ζωῆς, *spiraculum vitæ*, le souffle de vie, de manière à faire de lui *néféš ḥayyîm*, ψυχὴ ζῶσα, *anima vivens*, un être animé et vivant. Gen., II, 7. Ce n'est pas le souffle qui constitue la vie, mais il en est le signe le plus évident. Aussi « tout ce qui a souffle de vie », Gen., VII, 22, équivaut-il à « tout être vivant ». Cf. Gen., I, 20, 30; Sap., XV, 11; Is., XLII, 5. Le souffle dans les narines, c'est donc la vie. Job, XXVII, 3. Les idoles n'ont pas ce souffle et, par conséquent, ne sont pas vivantes. Ps. CXXXV (CXXXIV), 17; Jer., X, 14; Bar., VI, 24; Hab., II, 19. Quand la vie diminue, pour une cause ou pour une autre, le souffle s'épuise, Job, XVII, 1; Dan., X, 17, on n'a plus qu'un souffle, II Mach., III, 31, on rend le dernier soupir, II Mach., VII, 9, ou l'esprit, Matth., XXVII, 50; Joa., XIX, 30, on expire. Marc., XV, 37; Luc., XXIII, 46; Act., V, 5, 10. Alors il n'y a plus de souffle dans le corps, il est mort. III Reg., XVII, 17. Dieu tient en ses mains le souffle des rois, c'est-à-dire leur vie. Dan., V, 23. Comme ce souffle est très léger, les impies le comparent à une fumée, Sap., II, 2, assimilant ainsi la vie et l'âme qui en est la cause à quelque chose qui périt totalement sans laisser de traces. — Le souffle du crocodile allume des charbons, c'est-à-dire que la vapeur que rejette l'animal paraît toute enflammée aux rayons du soleil. Job, XL, 12.

2° *Comparaisons.* — Le souffle est une chose légère et faible. Un souffle emportera les idoles, Is., LVII, 13, elles disparaîtront au moindre effort dirigé contre elles. L'homme est semblable à un souffle, tant sa vie est faible et éphémère, Ps. XXXIX (XXXVIII), 6; CXLIV (CXLIII), 4; ses jours ne sont qu'un souffle. Job, VII, 16. Les trésors mal acquis sont comme le souffle d'un homme qui va mourir, Prov., XXI, 6, ils n'ont rien de stable. Les coutumes des nations idolâtres ne valent pas mieux. Jer., X, 3. Le souffle donne son nom à la vanité elle-même, c'est-à-dire à tout ce qui n'a ni valeur, ni durée. C'est pourquoi l'Ecclésiaste appelle les choses de ce monde *habêl hăbâlim*, « vanité des vanités », c'est-à-dire choses vaines, inconsistantes, éphémères, qui ne méritent pas d'occuper sérieusement l'esprit de l'homme. Eccle., I, 2, 14; II, 17, 23; IV, 4, 8; V, 9; VI, 9. — Comme la respiration normale est signe de vie et de santé, « commencer à respirer » c'est obtenir la paix, II Mach., XIII, 11, et « respirer à l'aise », c'est se donner satisfaction.

3° *Au sens figuré.* — Le souffle de Dieu désigne sa puissance. La sagesse est le souffle de la puissance de Dieu. Sap., VII, 25. Si Dieu retirait son souffle, toutes choses périraient à l'instant. Job, XXXIV, 14. Ce souffle fait mourir les méchants, Is., XI, 4, dessèche l'herbe et les fleurs, Is., XL, 7, et précipite la course du fleuve encaissé dans ses rives. Is., LIX, 19. Voir VENT.

H. LESÊTRE.

1. SOUFFLET (grec : ῥάπισμα; Vulgate : *alapa, colaphus*), coup frappé avec la main sur le visage de quelqu'un. En hébreu, il n'y a pas de mot pour désigner ce coup : on se sert de l'expression « frapper sur la joue ». Le grec du Nouveau Testament emploie presque toujours le verbe κολαφίζειν, qui n'est pas classique et a été formé du substantif κόλαφος, « soufflet ». — Aux yeux des Orientaux, un soufflet est une des plus graves injures que l'on puisse subir. Les coups de bâton se supportent patiemment, mais le soufflet déshonore et appelle la vengeance. Cf. Landrieux, *Aux pays du Christ*, Paris, 1897, p. 414. Aussi de fortes amendes étaient-elles la conséquence de cet affront : pour un soufflet sur l'oreille, une mine, soit 141 francs; pour un soufflet sur la mâchoire, 200 zouz, soit 176 francs. *Baba kamma*, VIII, 6. — Quand le prophète Michée, fils de Jemla, annonça à Achab et à Josaphat que leur expédition en commun serait sans succès, Sédécias, fils de Chanaana, le frappa sur la joue. III Reg., XXII, 24; II Par., XVIII, 23. C'est le seul exemple d'un pareil affront infligé à quelqu'un dans l'Ancien Testament. Job, XVI, 11, parle au figuré quand il accuse ses ennemis de lui frapper la joue avec outrage. Il est bon que celui qui est soumis à l'épreuve « tende la joue à celui qui le frappe », car le Seigneur viendra à son aide. Lam., III, 30. L'ennemi de Jérusalem frappe de la verge sur la joue le juge d'Israël, Mich., V, 1 (IV, 14), c'est-à-dire outrage les princes de la nation. — Notre-Seigneur dit que, si on est frappé sur la joue droite, il faut présenter la joue gauche. Matth., V, 39; Luc., VI, 29. C'est un conseil signifiant que son disciple doit supporter patiemment les plus graves injures et se tenir disposé à en subir de plus graves encore. Pendant sa passion, le Sauveur montre lui-même en quel sens il faut entendre ce conseil. Quand il décline l'interrogatoire qu'entreprend sans droit le grand-prêtre Anne, un valet lui donne un soufflet. Joa., XVIII, 22. Notre-Seigneur se contente alors de faire remarquer l'injustice de ce traitement, qui n'est pas seulement une odieuse brutalité, mais encore un humiliant outrage. Durant la nuit, entre les deux séances du sanhédrin, d'autres valets, lui ayant bandé les yeux, le frappent au visage et le soufflettent en lui disant : « Devine qui t'a frappé. » Matth., XXVI, 67; Marc., XIV, 65; Luc., XXII, 64. A leur tour, les soldats de Pilate le tournent en dérision et lui donnent des soufflets, Matth., XXVII, 30; Joa., XIX, 3, de telle sorte que Juifs et gentils s'accordent pour le maltraiter ainsi. — Par ordre du grand-

prêtre Ananie, saint Paul est frappé sur la bouche. Act., XXIII, 3. L'Apôtre rappelle que, dans la prédication de l'Évangile, il est accablé de soufflets. I Cor., IV, 11. Les Juifs en effet se permettaient d'autant plus volontiers cette violence envers lui qu'ils y attachaient plus de mépris. Saint Paul parle aussi de l'ange de Satan qui le soufflette, II Cor., XII, 7, c'est-à-dire de l'infirmité de sa chair qui le tente et l'humilie. — Saint Pierre dit qu'il n'y a pas de gloire à être souffleté pour une faute commise, mais que la patience a du mérite devant Dieu quand le traitement injuste est supporté avec patience. I Pet., II, 20. H. LESÊTRE.

2. **SOUFFLET** (hébreu : *mappuăḥ;* Septante : φυσητήρ; Vulgate : *sufflatorium*), instrument qui sert à projeter l'air dans un foyer afin d'activer la combustion. — L'idée du soufflet a été naturellement suggérée par l'expérience très simple des joues qui se gonflent pour lancer un jet d'air sur le feu que l'on désire faire prendre. Cf. Eccli., XXVIII, 14. Le procédé ne suffisait plus quand il s'agissait d'activer un foyer pour le rendre capable de fondre les métaux. Les Égyptiens se servaient dans ce but de soufflets ingénieusement disposés. Voir t. II, fig. 677, col. 2312. Sur un socle posé à terre se fixait un récipient de peau alternativement comprimé par le pied et soulevé par la main à l'aide d'une corde. Le même homme pouvait ainsi manœuvrer deux pédales, et un autre homme en pouvait faire autant de l'autre côté du foyer. On obtenait ainsi un jet d'air presque continu. Pour mettre la peau des soufflets hors des atteintes de la trop grande chaleur, des tuyaux de métal ou d'argile conduisaient l'air de la pédale au foyer. Jérémie, VI, 29, fait allusion à un soufflet de ce genre, *mapüaḥ*, de *nâfaḥ*, « souffler ». Il suppose qu'on a produit un feu si ardent pour réduire un métal rebelle à l'épuration, que le soufflet lui-même a été atteint et consumé, ce qui rend impossible la continuation du travail. Les tuyaux conducteurs d'air n'étaient donc pas assez longs. Des soufflets plus importants fonctionnaient dans les grandes forges. C'est un soufflet de cette sorte que paraît mettre en mouvement l'ouvrier placé à gauche dans la figure 679, t. II, col. 2313. On ne voit pas que le soufflet à main, composé de deux planches réunies par une peau, et connu à l'époque classique, cf. Rich, *Dict. des antiq. rom. et grecq.*, p. 277, sous les noms de φῦσα, *follis*, ait été en usage chez les Hébreux. — Une autre allusion est faite au soufflet dans l'Ecclésiastique, XLIII, 4, qui compare le soleil ardent à une « fournaise soufflée », *kûr nâfûaḥ*, une fournaise dont le soufflet active la chaleur; Septante : κάμινον φυσῶν, « un four soufflant »; Vulgate, en lisant φυλάσσων au lieu de φυσῶν, *fornacem custodiens*, « gardant la fournaise ». — Isaïe, LIV, 16, montre le forgeron soufflant sur les charbons ardents et en retirant l'arme qu'il doit travailler. Il se servait pour cela du soufflet. H. LESÊTRE.

SOUFFRANCE (hébreu : *âvèn, ḥaršob, ke'ib, mak'ôb, ma'ăṣêbâh, 'ôṣêb, 'ošeb, ḥêbêl, ḥil, ḥalḥâlâh, ṣîrîm;* Septante : ὀδύνη, πάθημα, λύπη; Vulgate : *dolor, passio*), effet produit sur l'homme par tout ce qui l'atteint dans son bien-être. La souffrance peut être morale, voir DEUIL, t. II, col. 1396; PÉNITENCE, t. V, col. 40; TRISTESSE, ou physique. Voir MAL, t. IV, col. 600; MALADIE, col. 611; SUPPLICES; TOURMENTS; TRIBULATION.

1° *Cause initiale.* — A la suite du péché d'origine, Dieu condamna la femme à des souffrances multipliées, surtout à l'occasion de l'enfantement, et il ajouta la peine et la fatigue au travail de l'homme. Gen., III, 16, 17. Il ne suit pas de là pourtant que, sans le péché originel, la souffrance eût été absolument épargnée à l'homme; car toute nature créée est nécessairement imparfaite, exposée, par conséquent, à souffrir par le fait même de son imperfection. Mais, sans le péché, l'homme eût été mieux armé pour éviter ou combattre la souffrance, et, en tous cas, la principale souffrance, la mort avec tout ce qui la précède et la cause, eût été supprimée. Voir MORT, t. IV, col. 1286.

2° *Causes secondaires.* — 1. La condition humaine. Job, XIV, 22; Ps. XC (LXXXIX), 10; Jer., XX, 18. — 2. L'enfantement. La souffrance qui accompagne l'enfantement est la conséquence du péché d'origine. Gen., III, 16; XXXV, 17. Cette souffrance paraissait si dure aux Hébreux que les auteurs sacrés la prennent très fréquemment comme le type des plus grandes douleurs humaines. I Reg., IV, 19; I Par., IV, 9; Ps. XLVIII (XLVII), 7; Eccli., XXXIV, 6; XLVIII, 21; Is., XIII, 8; XXI, 3; XXVI, 17; LXVI, 7; Jer., VI, 24; XIII, 21; XXII, 23; L, 43; Ose., XIII, 13; Mich., IV, 9; Joa., XVI, 21; I Thes., V, 3. — 3. La circoncision, Gen., XXXIV, 25, et les autres blessures. — 4. Les accidents. Luc., XIII, 2; etc. — 5. Le travail. Gen., III, 17; Ps. CXXVII (CXXVI), 2. — 6. Les privations. Phil., IV, 12, la faim, la soif, etc. — 7. Le péché, avec les conséquences diverses qu'il entraîne. Job, II, 13; V, 6; XV, 35; Prov., XXII, 8; Ps. XXXII (XXXI), 10; Sap., XI, 21; XIX, 12; Is., XIV, 3; L, 11; II Mach., VII, 32; etc. Aussi s'étonne-t-on que souvent il n'y ait pas de souffrances pour l'impie. Ps. LXXIII (LXXII), 4. Voir IMPIE, t. III, col. 846. — 8. La persécution. Exod., III, 7, 8; Ps. LV (LIV), 4; LXIX (LXVIII), 30; etc. — 9. L'épreuve. Job, II, 13; XXXIII, 19; Ps. X (XI), 14; XXXI (XXX) 11; II Thes., I, 5; etc. — 10. Le deuil. Gen., XXIV, 67; XXXVII, 35; II Reg., I, 26; XIX, 2; Zach., XII, 10; Sap., XIV, 15; etc.

3° *Souffrances du Christ.* — Elles ont été prédites par Isaïe, LIII, 2-12, et par le Sauveur lui-même. Matth., XVI, 21; XVII, 12; Marc., VIII, 31; IX, 11; Luc., IX, 22; XVII, 25; Act., III, 18. Elles ont été endurées par lui, surtout pendant sa passion. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1438, 1473-1476. Le Sauveur en a ensuite affirmé la nécessité. Luc., XXIV, 26, 46; Act., XVII, 3.

4° *Souffrances du chrétien.* — Saint Paul eut à souffrir pour le Christ. Act., IX, 16. Tous les chrétiens sont associés aux souffrances du Christ, II Cor., I, 5, 7; Phil., III, 10; I Pet., IV, 13, complètent dans leur corps ce qui manque à la passion du Christ, Col., I, 24, et en même temps souffrent les uns pour les autres. I Cor., XII, 26. Toutes ces souffrances du temps se changeront en gloire dans l'éternité. Rom., VIII, 18.

H. LESÊTRE.

SOUFRE (hébreu : *gofrîṭ;* Septante : θεῖον; Vulgate : *sulphur*), métalloïde de couleur jaune s'enflammant à une température d'environ 150°. Le soufre se trouve abondamment auprès des volcans, soit en activité, soit éteints. Les anciens désignaient sous le nom de soufre toutes les matières inflammables, parce qu'ils croyaient que le soufre entrait dans leur composition. — La destruction de Sodome et des villes coupables est attribuée à une pluie de soufre et de feu. Gen., XIX, 24; Deut., XXIX, 23; Luc., XVII, 29. Ces villes étaient situées dans une région volcanique; elles ont été victimes d'éruptions de matières incandescentes dans lesquelles le soufre et le feu exerçaient nécessairement leur action. — Ces mêmes agents sont considérés comme intervenant dans le châtiment des impies. Job, XVIII, 15; Ps. XI, 6; Ezech., XXXVIII, 22. Le souffle de Jéhovah embrasera Assur comme un torrent de soufre. Is., XXX, 33. La terre d'Édom sera changée en poussière de soufre, c'est-à-dire deviendra calcinée et stérile comme les régions qui sont le siège de phénomènes volcaniques. — Saint Jean voit des chevaux couleur de soufre dont la bouche jette le feu, la fumée et le soufre. Apoc., IX, 17, 18. Leurs cavaliers sont les exécuteurs des vengeances divines. Le séjour des châtiments de l'autre vie est représenté comme un étang de feu et de

soufre, dans lequel sont plongés Satan, les démons et les impies. Apoc., XIV, 10; XIX, 20; XX, 9; XXI, 8. Cette image est empruntée à la catastrophe de Sodome et des villes coupables. H. LESÊTRE.

SOUILLURE (hébreu : *m'ûm, mûm;* Septante : ἀκαθαρσία, ἀκρασία, σπῖλος; Vulgate : *macula, immunditia, sordes*), difformité morale provenant du vice ou du péché. Sur la souillure physique, voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857. — La souillure de l'âme vient de l'infidélité à Dieu, Deut., XXXII, 5; Eccli., XLVII, 22; de l'iniquité, Jer., II, 22; Ezech., XXIV, 13; de l'idolâtrie, Rom., I, 24; VI, 19; II Cor., XII, 21; de la fréquentation des méchants, Eccli., I, 33; de la mauvaise langue, Jacob., III, 6; de l'hypocrisie, Matth., XXIII, 25; des doctrines perverses, II Petr., II, 10, 13; Jud., 8, 12; des œuvres de la chair. Gal., V, 19; Eph., IV, 19; V, 3; Col., III, 5; Jud., 23. Les démons, instigateurs de toute souillure, sont ordinairement appelés « esprits impurs ». Matth., X, 1; XII, 43; Marc., I, 23, 27; III, 11; Luc., IV, 33; VI, 18; Act., V, 16; VIII, 7; Apoc., XVI, 13; XVIII, 2; etc. Les méchants appellent « souillure » la conduite des bons. Sap., II, 16. La souillure est une cause de ruine. Mich., II, 10. — Ce n'est pas à la souillure que Dieu appelle ses serviteurs. I Thes., IV, 7. Job, fidèle à Dieu, s'est abstenu de toute souillure. Job, XI, 15; XXXI, 7. Le chrétien doit rejeter toute souillure, Jacob., I, 21, et garder les commandements sans souillure. I Tim., VI, 14. L'Église est l'épouse sans souillure du Christ. Eph., V, 27. Les âmes sans souillure seront près du trône de Dieu. Apoc., XIV, 5. Voir MAL, t. IV, col. 598; PÉCHÉ, t. V, col. 11. H. LESÊTRE.

SOULIER. Voir CHAUSSURE, t. II, col. 631.

SOUPER (Vulgate : *cœna*). Voir REPAS, col. 1046; CÈNE, t. II, col. 408.

SOURCE. Voir FONTAINE, t. II, col. 2302.

SOURD (hébreu : *ḥērêš;* Septante : κωφός; Vulgate : *surdus*), celui qui est privé du sens de l'ouïe. — Jéhovah a fait le sourd et le muet, c'est-à-dire a permis leurs infirmités. Exod., IV, 11. La loi défend de proférer des malédictions contre le sourd, bien qu'il ne les entende pas. Lev., XIX, 14. Le persécuté est délaissé par ses amis, comme un sourd duquel on ne peut se faire entendre. Ps. XXXVIII (XXXVII), 14. Le juge inique ressemble à la vipère qui fait la sourde oreille. Ps. LVIII (LVII), 5. Voir CHARMEUR DE SERPENTS, t. II, col. 598. Les idoles sont sourdes. Ps. CXV (CXIII), 5. Il y a une surdité volontaire qui empêche d'entendre la parole du Seigneur. Is., XLII, 18, 19; XLIII, 8. — A la venue du Messie, les sourds entendront. Is., XXIX, 18; XXXV, 5. La prophétie s'est accomplie au moral et au physique. Matth., XI, 5; Luc., VII, 22. Saint Marc, VII, 32, 37; IX, 24, raconte la guérison d'un sourd et celle d'un possédé que le démon rendait sourd et muet. Voir MUET, t. IV, col. 1331. — Les nations devaient être assourdies à la nouvelle du salut d'Israël. Mich., VII, 16. Voir OREILLE, t. IV, col. 1857. H. LESÊTRE.

SOURIS (hébreu : *'akbār;* Septante : μῦς; Vulgate : *mus*), petit quadrupède, du genre rat, au pelage gris-roussâtre, plus clair en dessous, à l'allure très vive et se multipliant prodigieusement. La souris est originaire d'Europe. Elle est actuellement répandue partout et depuis longtemps. Le mot hébreu *'akbār* désigne en général tous les animaux du genre rat. Il peut donc s'appliquer aux souris, surtout dans deux passages de la Sainte Écriture. Lev., XI, 29, et Is., LXVI, 17. Voir RAT, col. 990.

H. LESÊTRE.

SPARTIATES (grec : Σπαρτιᾶται). I Mach., XII, XIV, XV. Voir LACÉDÉMONIENS, t. IV, col. 7.

SPIRITUEL (SENS). C'est le nom principal, donné par les Pères et les exégètes catholiques au sens mystique ou typique de l'Écriture Sainte. Voir t. IV, col. 1370. Il a été emprunté à saint Paul. L'Apôtre a nommé βρῶμα πνευματικόν, πόμα πνευματικόν ἐκ πνευματικῆς πέτρας, la nourriture des Hébreux au désert (manne), l'eau qui sortait du rocher, nourriture et breuvage, qui étaient des τύποι. I Cor., X, 3-6. Il déclarait donc que ces événements historiques du séjour des Hébreux au désert avaient une signification *spirituelle*, désignant des faits analogues qui se produisent dans l'Église. La Loi tout entière était même à ses yeux πνευματικός, Rom., VII, 14, c'est-à-dire par la volonté du Saint-Esprit et par l'esprit du chrétien figurative de l'économie nouvelle du christianisme. Il opposait la lettre à l'esprit, Rom., II, 29; VII, 6, et il reconnaissait que la lettre tue et l'esprit vivifie. II Cor., III, 6. Par suite, on a donné le nom de *spirituel* à un sens, que la lettre ne signifie pas immédiatement, mais qui appartient à l'esprit animant ce corps, qui est perçu sous cette lettre par les yeux de l'esprit, et qui désigne des choses spirituelles et supérieures au sens littéral. Cette dénomination, dont la dérivation biblique n'est peut-être pas très heureuse, a été et est encore d'un emploi général dans l'Église. Les théoriciens de nos jours lui préfèrent la désignation, également paulinienne, de sens *typique;* mais l'usage a fixé la signification précise du sens *spirituel*, qui est identique aux termes de sens *mystique* et de sens *typique*. Il est nécessaire toutefois de distinguer soigneusement les sens spirituels certains, voulus par le Saint-Esprit, auteur principal de l'Écriture, et exprimés médiatement sous le sens littéral, des interprétations spirituelles, proposées avec plus ou moins de fondement par les Pères et les exégètes catholiques. Chacun sait que l'exégèse allégorique a multiplié au delà de toute limite les explications spirituelles de l'Écriture. L'abus de cette interprétation a nui, dans les temps modernes, à la reconnaissance des véritables sens spirituels. Voir t. IV, col. 1369-1376. Sur les recueils d'interprétations spirituelles de l'Écriture, voir l'article *Allégories bibliques*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 835-836.
E. MANGENOT.

STACHYS (grec : Στάχυς, « épi de blé »), chrétien de Rome, salué par saint Paul, Rom., XVI, 9, qui l'appelle *dilectum meum*. Quoique le nom soit rare, on le trouve néanmoins parmi les membres de la maison impériale. *Corpus inscript. lat.*, t. VI, n. 8607. D'après Nicéphore Calliste, *H. E.*, VIII, 6, t. CXLVI, col. 28, il fut établi, par l'apôtre saint André, évêque de Byzance, dont il occupa le siège pendant seize ans et où il eut pour successeur Onésime. D'après Hippolyte, *De LXX Apostolis*, 23, t. X, col. 955, et Dorothée de Tyr, *Chron. pasc.*, t. XCII, col. 521, n. 11, il fut un des soixante-douze disciples.

STACTE. Traduction latine du grec στακτή, « goutte », ce mot désigne ordinairement une sorte de gomme de myrrhe. Mais dans la Vulgate il s'applique à divers produits. Ainsi il sert deux fois à traduire le mot hébreu *lôṭ*, le ladanum, Gen., XXXVII, 25; XLIII, 11; une fois pour rendre *qiddâh*, la casse, Ezech., XXVII, 19, enfin une fois plus exactement pour exprimer le sens du mot *nataf*, qui a proprement le sens de « goutte », Exod., XXX, 34, et désigne le styrax. Sauf dans Ezech., XXVII, 19, où ils semblent avoir lu une leçon différente, les Septante ont mis également στακτή dans les passages ci-dessus mentionnés. Ils l'ont aussi employé pour *'ăhâlôṭ*, l'aloès, Ps. XLV (Vulgate, XLIV), 9; pour *môr*, la myrrhe, Cant., I, 13 (Vulgate, 12); pour *beśâ*

mim les parfums en général. Is., XXXIX, 2. Il est mis même pour rendre *nêšéq*, qui signifie, armes, armure, III Reg., X, 25; II Par., IX, 24. Ainsi στακτή, stacte, n'est mis exactement que dans Exod., XXX, 34, où il traduit *nâtâf*, goutte de styrax. Voir STYRAX.

E. LEVESQUE.

STADE (grec : στάδιον). — 1° Mesure grecque de longueur, dans le second livre des Machabées et dans le Nouveau Testament, équivalant à 600 pieds grecs et 625 pieds romains ou 125 pas romains. Pline, *H. N.*, II, XXIII, 85. Le stade vaut donc 185 mètres. II Mach., XI, 5; XII, 9, 10, 17, 29; Luc., XXIV, 13; Joa., VI, 19; XI, 18; Apoc., XIV, 20; XXI, 16. — 2° Dans saint Paul, I Cor., IX, 24, le stade désigne l'arène pour la course à pied. On l'appelait ainsi parce que l'arène d'Olympie avait exactement la longueur d'un stade.

STHARBUZANAÏ (hébreu : *Šeṭar Bôznaï;* Septante : Σαθαρβουζαναί), officier perse, sous-gouverneur ou bien secrétaire du satrape Thatanaï qui commandait pour le roi de Perse à l'ouest du fleuve (de l'Euphrate), sous le règne de Darius, fils d'Hystaspe. I Esd., V, 3, 6; VI, 6, 13. Ces deux personnages écrivirent à Darius pour savoir de lui s'ils ne devaient pas empêcher les Juifs de rebâtir le temple de Jérusalem, mais la réponse du roi autorisa la réédification de la maison de Dieu. Voir THATANAÏ.

STATÈRE (grec : στατήρ), pièce de monnaie mentionnée une fois dans le Nouveau Testament. Matth., XVII, 26. Les familles juives payaient annuellement un impôt d'un didrachme pour l'entretien du Temple. Voir CAPITATION, t. II, col. 214-215. Le didrachme ou double drachme valait un demi-sicle ou un demi-statère. Le statère valait donc quatre drachmes ou un sicle. Si le statère de saint Matthieu correspond exactement au sicle hébreu, il devait valoir seulement 2 fr. 83 environ; si c'était le statère ordinaire des Grecs, qui pesait à peu près 15g312, il valait en moyenne 3 fr. 83. Quand les collecteurs de l'impôt le réclamèrent à saint Pierre, l'apôtre, sur l'ordre de Notre-Seigneur, prit dans le lac de Génésareth un poisson dans lequel il trouva un statère qui lui servit à payer l'impôt pour son maître et pour lui. Matth., XVII, 23-26. Il y avait à cette époque en circulation en Palestine des tétradrachmes d'Athènes et des tétradrachmes d'Antioche. Ceux d'Antioche étaient frappés à l'effigie d'Auguste (fig. 410). C'est probablement dans la gueule



410. — Tétradrachme d'Auguste frappé à Antioche. Argent. Tête d'Auguste laurée, à droite. ΚΑΙΣΑΡΟΣ ΣΕΒΑΣΤΟΥ. — ℞. ΕΤΟΥΣ 𐅸Κ / ΝΙΚΗΣ. Tyché tourelée, avec un voile tombant sur la nuque et les épaules, vêtue du chiton talaire, assise sur un rocher, tenant une palme. A ses pieds, l'Oronte nageant à droite. Dans le champ, le monogramme suivi de ΙΒ? et le monogramme ΤΑ; grènetis sur le pourtour.

d'un *chromis* que fut trouvé le statère. Voir POISSON, *Chromis Simonis*, t. V, col. 496, fig. 113.

Le mot « statère », de même que le mot « didrachme », ne se lit qu'une seule fois dans le Nouveau Testament. Dans l'Ancien, le didrachme est aussi nommé II Mach., IV, 19; X, 20, par la Vulgate, mais le texte grec porte « drachme ». Saint Jérôme a plusieurs fois rendu par « statère » dans sa version des livres hébreux le mot « sicle », *šéqél*. I Sam. (Reg.), IX, 8; II (IV) Reg., VII, 1, 16, 18; Jer., XXXIII, 9; Ezech., IV, 10. Voir SICLE.

STATIONS DES ISRAÉLITES A LEUR SORTIE D'ÉGYPTE. Chaque station des Israélites à l'époque de l'Exode est traitée à sa place alphabétique dans un article spécial. Voici la liste complète des stations, d'après les renseignements fournis par l'Exode, les Nombres et le Deutéronome (fig. 411) :

I. DE L'ÉGYPTE AU SINAÏ.

1° Rassemblement des Hébreux à Ramessès. Exod., XII, 37; Num., XXXIII, 3.
2° Socoth. Exod., XII, 37; Num., XXXIII, 5.
3° Étham. Exod., XIII, 20; Num., XXXIII, 6.
4° Phihahiroth. Exod., XIV, 2; Num., XXXIII, 7.
5° Traversée de la mer Rouge et campement à l'entrée du désert de Sur. Exod., XV, 22; Num., XXXIII, 8.
6° Mara, Exod., XV, 23; Num., XXXIII, 8, après trois jours de marche dans le désert de Sur.
7° Élim. Exod., XV, 27; Num., XXXIII, 9.
8° Campement près de la mer Rouge. Num., XXXIII, 10.
9° Désert de Sin. Exod., XVI, 1; Num., XXXIII, 11.
10° Daphca. Num., XXXIII, 12.
11° Alus. Num., XXXIII, 13.
12° Raphidim. Exod., XVII, 1; Num., XXXIII, 14.
13° Désert du Sinaï. Exod., XIX, 1, 2; Num., XXXIII, 15.

II. DU SINAÏ A CADES. — Num., X-XX.

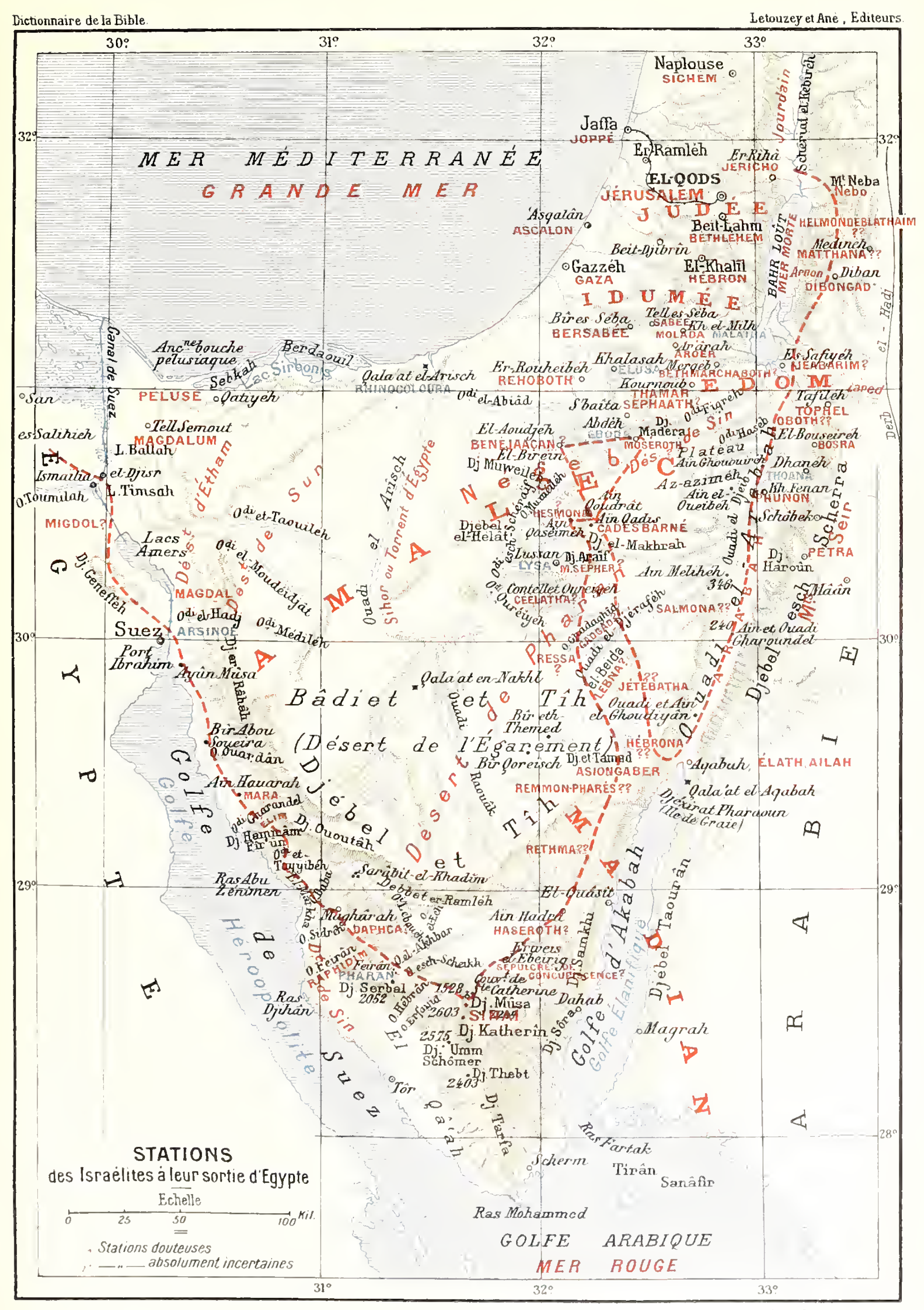
14° Pharan (Désert de), Num., X, 12; *Ṭab'êrâh* (Vulgate : *Incensio*). Num., XI, 3; Deut., IX, 22. Omise dans la liste Num., XXXIII.
15° *Qibroṭ Hattaʾâvâh* (Vulgate : *Sepulcra Concupiscentiæ*). Num., XXXIII, 16; Deut., IX, 22.
16° Haseroth. Num., XI, 34; XXXIII, 17.
17° Rethma. Num., XXXIII, 18.
18° Remmon-pharès. Num., XXXIII, 19.
19° Lebna. Num., XXXIII, 20.
20° Ressa. Num., XXXIII, 21.
21° Céélatha. Num., XXXIII, 22.
22° Mont Sépher. Num., XXXIII, 23.
23° Arada. Num., XXXIII, 24.
24° Macéloth. Num., XXXIII, 25.
25° Thahath. Num., XXXIII, 26.
26° Tharé. Num., XXXIII, 27.
27° Methca. Num., XXXIII, 28.
28° Hesmona. Num., XXXIII, 29.
29° Cadès. Num., XXXIII, 36. Envoi des espions dans la terre de Chanaan. Num., XII, 16; XIII, 26 (Vulgate, XIII, 1, 26); Deut., I, 19-20. De là, les Israélites reviennent sur leurs pas et errent pendant trente-huit ans. Num., XIV, 25-30; Deut., II, 1.
30° Mont Hor. Num., XXXIII, 37.

III. DE CADES A ASIONGABER.

31° Moséroth. Num., XXXIII, 30.
32° Benéjaacan. Num., XXXIII, 31.
33° Mont Gadgad. Num., XXXIII, 32.
34° Jétébatha. Num., XXXIII, 33.
35° Hébrona. Num., XXXIII, 34.
36° Asiongaber, sur la mer Rouge. Num., XXXIII, 35. Cf. Deut., III, 1.

IV. D'ASIONGABER AU JOURDAIN.

37° Salmona. Num., XXXIII, 41; cf. XXI. 4.
38° Phunon. Num., XXXIII, 42; cf. XXI, 6.
39° Oboth. Num., XXXIII, 43; cf. XXI, 10.
40° Jéabarim. Num., XXXIII, 44; cf. XXI, 11.
41° Torrent de Zared. Num., XXI, 12; Deut., II, 13-14.
42° L'Arnon. Num., XXI. 13. Cf. Deut., II, 24.
43° Dibongad. Num., XXXIII, 45.
44° Helmondéblathaïm. Num., XXXIII, 46.
45° Béer (le puits). Num., XXI, 16, 18.
46° Matthana. Num., XXI, 18.



Imp. Dufrénoy, Paris

47° Nahaliel. Num., xxi, 19.

48° Bamoth, Num., xxi, 19, 20.

49° Mont Abarim, devant le mont Nébo ou Phasga. Num., xxi, 20; xxxiii, 47. Cf. Deut., iii, 27.

50° Plaines de Moab. Num., xxxiii, 48.

51° Bords du Jourdain, vis-à-vis de Jéricho. Num., xxxiii, 49.

STATUE (hébreu : *neṣîb, sémél, sémêl, ṣéléni ;* Septante : εἰκών, μορφή ; Vulgate : *statua*), représentation, en plein relief, d'un être animé ou supposé tel, à l'aide d'une matière dure, pierre, bois, bronze, argile, etc. — Les statues étaient nombreuses chez les anciens peuples. Les Hébreux en virent de grandioses et magnifiques en Égypte et plus tard en Assyrie. Mais la statuaire antique était largement au service de l'idolâtrie. L'auteur de la Sagesse, xiv, 15-21, montre comment on fut amené à faire des statues des hommes regrettés ou vénérés, et ensuite à leur rendre un culte et à les adorer. On en vint même à se prendre de passion pour elles. Sap., xv, 5. Des statues de toute taille et de toute nature représentèrent les faux dieux; on les désigne sous le nom d'idoles. Voir Idole, t. iii, col. 817-822. Il fut expressément défendu aux Israélites de représenter aucun être vivant et de se prosterner devant de pareilles représentations. Exod., xx, 4, 5; Deut., iv, 15-19. Par contre, il leur fut ordonné de détruire toutes celles qu'ils trouveraient dans le pays de Chanaan. Exod., xxiii, 24; xxxiv, 13; Num., xxxiii, 52; Deut., vii, 5; xii, 3. — La décoration du Temple ne comporta aucune statue. La loi ne tolérait en ce genre que les deux chérubins de l'Arehe, dont l'attitude était celle de serviteurs de la divinité, et non de personnages divins. Voir Arche d'alliance, t. i, eol. 917, 918. Il y eut toujours grand scandale quand des rois impies osèrent introduire des statues idolâtriques jusque dans le Temple. II Par., xxxiii, 7; II Mach., vi, 2. Des statues des faux dieux furent néanmoins fabriquées à presque toutes les époques. Aaron avait commencé au désert, en faisant le veau d'or, Exod., xxxii, 4, 8; Jéroboam l'imita, III Reg., xii, 28, et les instincts idolâtriques du peuple trouvèrent toujours des fabricants disposés à les satisfaire. Isaïe, xliv, 12-17, montre ceux-ci à l'œuvre: le forgeron façonne la statue à la lime et au marteau, après l'avoir passée au feu. « Le sculpteur étend le cordeau, il trace la forme au crayon, la façonne avec le ciseau, et en fait une figure d'homme, la belle figure humaine. » Voir Maçon, t. iv, fig. 163, col. 514. Un autre fabrique l'idole avec un tronc d'arbre, dont une partie lui a servi à se réchauffer. — Dans un songe, Nabuchodonosor vit une grande statue, immense et d'une grandeur extraordinaire; son aspect était terrible: elle avait la tête d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses d'airain, les jambes de fer, les pieds en partie de fer et en partie d'argile; une petite pierre vint la frapper, tout se brisa et fut emporté par le vent. Daniel expliqua au roi que cette statue symbolisait les différents empires qui devaient se succéder : celui des Babyloniens, des Mèdes, des Grecs et des Romains; la petite pierre qui la ruinerait serait le royaume du Messie. Dan., ii, 31-45. Plus tard, Nabuchodonosor lui-même érigea, dans la plaine de Dura, une immense statue d'or, haute de soixante eoudées et large de six, et il commanda de se prosterner devant elle et de l'adorer. Voir Or, t. iv, eol. 1845.

H. Lesêtre.

STÈLE (hébreu : *maṣṣêbah, maṣṣébét, ṣiyyûn ;* Septante : στήλη, σημεῖον, λίθος ; Vulgate : *titulus*), pierre dressée, avec ou sans inscription, pour consacrer un souvenir.

1° *Chez les anciens peuples.* — Rien n'est plus naturel que de dresser des pierres pour perpétuer, d'une manière durable, le souvenir d'un événement important, une victoire, une alliance, la mort d'un personnage puissant, etc. Aussi constate-t-on cet usage chez tous les anciens peuples. Les Égyptiens gravaient sur des stèles l'image et le réeit des hauts faits de leurs rois. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. i, p. 237, 251, 253, 291, 485; t. ii, p. 102, 295; t. iii, p. 45, 109. La plus curieuse, au point de vue biblique, est la stèle de Ménephtah Ier. Voir Ménephtah, t. iv, fig. 253, vis-à-vis col. 967. Les Assyriens dressaient aussi des stèles partout où ils passaient. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. ii, p. 657, 659; t. iii, p. 17, 208, 213, 260, 374, 375, 543. Certaines stèles servaient au bornage des propriétés

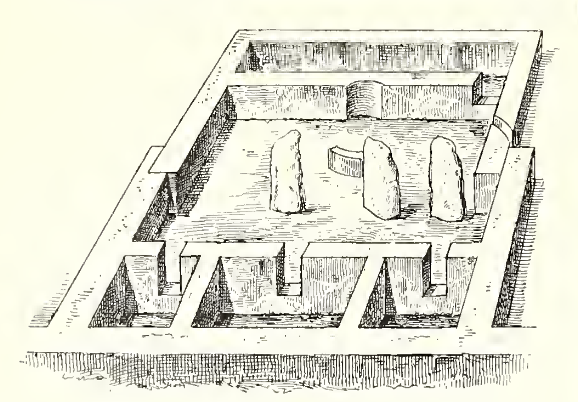


412. — Stèle-limite égyptienne (Thothmès IV). D'après Mariette, *Monuments divers,* pl. 47.

(fig. 412). En Chaldée, elles étaient consacrées à la divinité afin que celle-ci prît les champs sous sa protection, comme en témoignent les inscriptions : « Nabû, garde la borne des champs, » ou « Ne franchis pas la limite, n'enlève pas la borne, hais le mal, aime la justiee. » Cf. Seheil, *Textes élamitiques-sémitiques,* t. i, p. 91. Voir Bornes, t. i. col. 1854. D'autres stèles avaient une destination religieuse. Quand Théglathphalasar Ier déeouvrit les stèles votives de son père Chamchi-Ramman, il les oignit d'huile, épandit des libations, les remit en place et demanda qu'on en fît autant pour les siennes. Cf. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. i, p. 44. Mésa, roi de Moab, prit soin de graver sur une stèle le récit des principaux événements de son règne. Voir Mésa, t. iv, col. 1015-1016. On a retrouvé trois stèles dans les ruines du vieux sanctuaire ehananéen de *Tell es-Ṣâfy ;* il y avait à leur base des quantités d'ossements d'animaux, indiquant qu'on avait offert des sacrifices en cet endroit. Ces stèles sont en effet dressées à l'intérieur

du sanctuaire dont on a pu reconstituer le plan (413). A Gazer, huit stéles ont été retrouvées, alignées dans le haut-lieu chananéen (fig. 414). Entre ces stéles et le rocher, une multitude d'enfants en très bas âge ont été ensevelis dans des jarres. Cf. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 102-126. On connaît un bon nombre de stéles phéniciennes et puniques. Voir t. I, fig. 238-240, col. 909, 910; t. II, fig. 599, 675, col. 1903, 2295; t. III, fig. 75, col. 342; t. IV, fig. 178, 308, 309, col. 586, 1225, 1226, etc. Ce ne sont point des pierres sacrées contenant ou figurant le dieu, comme les bétyles, voir Bétyle, t. I, col. 1765, mais de simples monuments commémoratifs, comme les stèles des autres peuples. Il ne s'ensuit pas cependant que, dans le cours des âges, la stèle n'ait pas été confondue parfois avec le bétyle et ne soit pas devenue l'objet d'un culte idolâtrique. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 197-204.

2° *Chez les Hébreux.* — 1. Pendant qu'il se rendait en Mésopotamie, Jacob s'endormit un soir prés d'un



413. — Sanctuaire chananéen de Tell es-Ṣâfy. D'après Bliss-Macalister, *Excavations in Palestine,* Londres, 1902, fig. 9.

endroit appelé Luz, et Dieu lui apparut en songe pendant la nuit. A son réveil, reconnaissant que Dieu était en ce lieu, il prit la pierre sur laquelle avait reposé sa tête durant son sommeil, la dressa en *maṣṣêbah* et versa de l'huile sur elle. Il nomma ce lieu Béthel, «maison de Dieu », et fit vœu que, si son voyage était favorable, à son retour, il ferait de la *maṣṣêbah* une « maison d'Élohim ». Gen., XXVIII, 18-22; cf. XXXI, 13. En effet, quand il fut revenu de Mésopotamie, Jacob se rendit à Bethel, sur l'invitation même de Dieu et il y éleva un autel qu'il appela El-Bethel. Gen., XXXV, 1-7. A la suite d'une nouvelle apparition divine, Jacob dressa une *maṣṣêbah,* fit sur elle une onction d'huile et une libation et appela le lieu Bethel. Gen., XXXV, 9-15. Voir Béthel, t. I, col. 1673, 1674; Bétyle, col. 1766. — 2. Après la promulgation de la loi au Sinaï, Moïse éleva un autel au pied de la montagne et dressa douze *maṣṣêbôṭ,* selon le nombre des douze tribus. Exod., XXIV, 4. Ces douze stèles sont purement commémoratives. A la suite du passage du Jourdain, Josué dressa de même douze pierres prises dans le lit du fleuve, en souvenir du grand événement qui venait d'avoir lieu. Jos., IV, 20-24. Ces pierres ne sont pas appelées *maṣṣêbôṭ,* mais simplement *'ăbanîm,* « pierres ». Elles n'en sont pas moins de véritables stèles que Josué « éleva », *hêqîm.* — 3. Le pays dans lequel les Hébreux allaient s'installer était rempli de stèles de caractère idolâtrique, soit par leur présence dans les hauts-lieux, soit par le caractère divin que leur attribuaient les Chananéens. La Loi défendit donc de dresser aucune stèle sacrée pour se prosterner auprès d'elle, Lev., XXVI, 1, parce que la *maṣṣêbah* est en aversion à Jéhovah. Deut., XVI, 22. Il fut même enjoint de détruire toutes les stèles de cette nature que l'on trouverait dans le pays de Chanaan. Deut., VII, 5; XII, 3. La prescription ne fut sans doute pas exécutée en toute rigueur, ou plusieurs stèles, comme celles de Tell es-Ṣâfy et de Gézer, durent probablement à leur enfouissement partiel leur persistance jusqu'à nos jours. — 4. Il y avait des stèles funéraires, comme celle du tombeau de Rachel, Gen., XXXV, 20, et celle qu'Absalom s'érigea de son vivant pour perpétuer son souvenir. II Reg., XVIII, 18. Voir Main d'Absalom, t. IV, col. 585. C'est une stèle de cette espèce que Job désirait élever sur sa tombe, pour y graver l'expression de sa



414. — Les stèles de Gazer. D'après Vincent, *Canaan,* p. 112.

foi et de son espérance dans la résurrection. Job, XIX, 24-27. Sous Josias, le sépulcre du prophète qui avait annoncé à Jéroboam la destruction de l'autel de Bethel, était désigné par un *ṣiyyûn,* un cippe, σκόπελον, « un rocher élevé », *titulus.* IV Reg., XXIII, 17. Ézéchiel, XXXIX, 15, parle aussi d'ossements humains auprès desquels on dresse un *ṣiyyûn,* σημεῖον, *titulus.* — 5. La stèle sert à limiter les champs. Jacob dresse une pierre en *maṣṣêbah,* pour témoigner des conventions familiales et territoriales faites entre lui et Laban. Gen., XXXI, 45, 51. Il offre ensuite un sacrifice sur la montagne, mais la stèle qu'il a élevée n'est ni un autel, ni une représentation divine; c'est un simple témoin des conventions intervenues. Isaïe, XIX, 19, annonce qu'un jour il y aura une *maṣṣêbah* consacrée à Jéhovah sur la frontière d'Égypte, pour marquer que ce pays se sera converti à Jéhovah. — 6. Jérémie, XXXI, 21, dit à son peuple exilé auquel il promet le retour : « Dresse-toi des *ṣiyyunîm,* pose-toi des jalons, fais attention à la route. » Ces cippes sont destinés à indiquer le chemin. Les Septante ne comprennent pas le mot hébreu et le rendent par Σιών, la Vulgate par *specula,* « observatoire ». — 7. Le mot *maṣṣébéṭ* est employé par Isaïe, VI, 13, pour désigner la souche qui reste quand un arbre a été abattu, et la souche d'Israël; par Jérémie,

XLIII, 13, en parlant des obélisques d'Héliopolis, ce qui indique que les *maṣṣebôṭ* pouvaient atteindre de grandes dimensions; et par Ézéchiel, XXVI, 11, à propos des colonnes de Tyr. Septante : στύλοι, ὑπόστασις; Vulgate : *statuæ*. H. LESÊTRE.

STELLION. Voir LÉZARD, 5°, t. IV, col. 226.

STÉPHANAS (grec : Στεφανᾶς), chrétien de Corinthe. Il fut un des premiers convertis de saint Paul dans cette ville et l'apôtre lui conféra lui-même le baptême, ainsi qu'à « sa maison », c'est-à-dire à toute sa famille, y compris ses serviteurs. I Cor., I, 16. Il appelle, XVI, 15, « la maison de Stéphanas » ἀπαρχή, « les prémices (de son apostolat) en Achaïe ». La Vulgate ajoute à son nom celui des familles de Fortunat et d'Achaïque, mais le texte grec nomme Stéphanas seulement dans le verset 15, et beaucoup de critiques pensent que Fortunat et Achaïque ne doivent se lire qu'au ℣. 17. Saint Paul loue donc Stéphanas comme son premier converti à Corinthe et, de plus, à cause des œuvres de bienfaisance spirituelle et corporelle qu'il a faites *in ministerium sanctorum*, ℣. 15. Il était auprès de l'Apôtre, ℣. 17, et, d'après la conclusion du texte grec de l'Épître, il fut chargé par saint Paul de porter sa lettre à Corinthe, avec Fortunat et Achaïque, ce qui est cependant contesté. Voir t. II, col. 986.

STÉRILITÉ (Vulgate : *sterilitas*), impossibilité de produire des fruits, des rejetons, des enfants. Ce qui est stérile est appelé *galmûd*, *'âqâr*, *'âqârâh*, ἄγονος, στεῖρα, *sterilis*. Le verbe *šâkôl*, « priver de rejetons », s'applique à la stérilité par avortement.

1° *Les choses.* — Le sol du désert est stérile. Job, XXX, 3. Le juste, sous la pression de l'épreuve, souhaite que la nuit qui l'a vu naître soit comme un désert stérile. Job, III, 7. Si le peuple est fidèle à Jéhovah, la vigne ne sera plus stérile. Mal., III, 11. — 2° *Les animaux.* — Dieu promet que, si son peuple lui obéit, il n'y aura pas de bêtes stériles dans les troupeaux. Deut., VII, 14. Il n'y en eut point dans les troupeaux que gardait Jacob, Gen., XXXI, 38, ni dans ceux de l'Épouse. Cant., IV, 2; VI, 5. — 3° *Les hommes.* — Si le peuple est fidèle, il n'y aura point d'homme stérile, c'est-à-dire impuissant à remplir les devoirs du mariage. Deut., VII, 14. La maison de l'impie est stérile, l'homme n'y a pas d'enfants. Job, XV, 34. Jérémie, XXII, 30, parlant du roi de Juda, Jéchonias, dit qu'on l'inscrira comme un « homme stérile », qui ne réussit pas dans ses jours et dont les descendants ne régneront pas. C'est en effet ce qui arriva. D'après le *Zohar*, II, 109ᵃ, « si un homme prend femme, mais n'a point d'enfants, son existence ici-bas est considérée comme nulle et non avenue. » Cf. *Sépher ha-Zohar*, édit. Lafuma, t. III, 1908, p. 429. — 4° *Les femmes.* — La même promesse divine est répétée au sujet des femmes; si l'on obéit à Dieu, il n'y aura en Israël ni femme stérile ni femme qui avorte. Exod., XXIII, 26; Deut., VII, 14. La stérilité est considérée comme un châtiment. Ose., IX, 14. Plusieurs femmes célèbres sont stériles, c'est-à-dire n'enfantent pas dans les premières années de leur union et s'en désolent. Telles sont Sara, Gen., XI, 30; Heb., XI, 11; Rébecca, Gen., XXV, 21; Rachel, Gen., XXIX, 31; la femme de Manué, Jud., XIII, 2, 3; Anne, I Reg., I, 2; II, 5; Élisabeth, Luc., I, 7, 36. Elles regardent ensuite leur fécondité comme une faveur de Dieu, qui fait de la stérile une mère joyeuse au milieu de ses enfants. Ps. CXIII (CXII), 9. L'impie dévore la femme stérile, qui n'a pas d'enfants pour la défendre. Job, XXIV, 21. Les gens de Jéricho se plaignirent à Élisée que les eaux de la ville étaient mauvaises et causaient l'avortement. Le prophète assainit ces eaux, au nom de Jéhovah, en y versant du sel, et dans la suite il n'y eut plus ni mort, ni avortement, *mešakkaléṭ*, ἀτεκνουμένη, *sterilitas*. IV Reg., II, 19-21. Voir ÉLISÉE (FONTAINE D'), t. II, col. 1696. La stérilité accompagnée de la vertu est préférable à une postérité nombreuse avec le vice. Sap., III, 13. Notre-Seigneur proclame bienheureuses les femmes qui seront stériles au moment de la catastrophe nationale, car il leur sera plus facile de se dérober au danger. Luc., XXIII, 29. Le père de famille se demande avec anxiété si sa fille, une fois mariée, ne sera pas stérile. Eccli., XLII, 10. — Au figuré, Sion rendue stérile doit se réjouir, car désormais ses fils seront nombreux. Is., XLIX, 20, 21; LIV, 1; Gal., IV, 27. Voir FAMILLE, t. II, col. 2172.

H. LESÊTRE.

STHUR (hébreu : *Seṭûr*, « caché »; Septante : Σαθούρ), fils de Michaël, de la tribu d'Aser, un des douze espions qui furent envoyés par Moïse dans la terre de Chanaan pour l'explorer. Num., XIII, 14 (hébreu, 13).

STIER Ewald Rudolf, théologien protestant, né le 17 mars 1800 à Fraustadt in Posen, mort le 16 décembre 1862 à Eisleben. Après de nombreuses variations et occupations, il devint pasteur en 1829 à Frankleben, près de Merseburg, et ensuite (1838-1846), à Wichlinghausen in Wupperthal. Plus tard, en 1849, il fut *Superintendent* et *Oberpfarrer* à Schlenditz et en 1857 à Eisleben où il finit sa vie. Il publia à Bâle en 1833, *Lehrgebäude der hebräischer Sprache; Der Brief an die Hebräer*, in-8°, Halle, 1842; Berlin, 1849; *Der Brief Jacobi*, in-8°, Barmen, 1845; *Die Reden des Herrn Jesu*, 1844-1846, 1847; 1851-1853; *Polyglotten-Bibel für praktisches Handgebrauch* (avec R. Theile. Voir POLYGLOTTE, col. 528); *Der Brief Judä*, in-8°, Berlin, 1850; *Jesaias, nicht Pseudo-Jesaias. Auslegung seiner Weissagung Kap. 40-66. Nebst Einleitung wider die Pseudo-Kritik*, in-8°, Barmen, 1851; *Die Apokryphen. Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel*, in-8°, Brunswick, 1853; etc. — Voir G. et F. Stier, *E. R. Stier*, 2 parties, Wittenberg, 1867-1871; K. I. Nitzsch, *R. Stier als Theologe*, Barmen et Elberfeld, 1865.

STIGMATES (hébreu : *kî*, *qa'ăqa'*; grec : στίγματα; Vulgate : *stigmata*), marques imprimées sur la chair. — Il était défendu aux Hébreux de se faire ni incisions ni *qa'ăqa'*, γράμματα στικτά, *stigmata*, des figures incrustées dans la peau, comme une sorte de tatouage. Lev., XIX, 28. Cette pratique avait un caractère idolâtrique ou superstitieux. — Isaïe, III, 24, dit aux élégantes de Jérusalem qu'un jour il y aura pour elles *kî taḥat yofi*, « stigmate au lieu de beauté ». Le mot *kî*, pour *kevî*, vient de *kavah*, « brûler », et désigne des marques faites sur le corps par le feu, des brûlures. Les versions n'ont pas rendu ces trois mots. — Saint Paul demande qu'on ne lui suscite plus d'embarras, parce qu'il porte sur son corps les « stigmates de Jésus ». Gal., VI, 17. Les stigmates étaient des marques au fer rouge que l'on imprimait sur le corps des prisonniers de guerre réduits en esclavage. Cf. Hérodote, VII, 133; Pétrone, *Sat.*, CIII, 2; Senèque, *De benef.*, IV, 37; Quintilien, *Instit.*, VIII, IV, 14; Suétone, *Calig.*, XXVII, 2; Pline, *H. N.*, XXX, IV, 10; etc. L'Apôtre veut donc dire qu'il porte sur lui, comme de glorieuses marques, les cicatrices des coups qu'il a reçus pour le nom de Jésus-Christ, et les traces de toutes les souffrances qu'il a endurées dans son ministère apostolique. Ces stigmates sont les « stigmates de Jésus », cf. II Cor., IV, 10, parce qu'ils ont été reçus à cause de lui et à l'imitation des blessures que le Sauveur a reçues lui-même pour le salut des hommes. D'autres stigmates étaient tracés à la pointe sur le bras des conscrits engagés pour le service militaire, de manière à les recon-

naître ensuite. Vegèce, *De re mil.*, I, 8; II, 5. Il se pourrait encore, d'après quelques commentateurs, que l'Apôtre fît allusion à ces stigmates militaires, figurant l'engagement qui le liait au Christ. Il n'y a donc pas lieu d'inquiéter l'Apôtre au sujet de sa mission, puisqu'il porte, douloureusement écrit sur son corps, le témoignage qu'il appartient à Jésus-Christ, dont il est l'esclave, le serviteur et l'envoyé. Ses stigmates sont ses lettres de créance. Il ne faut pas songer à identifier ces stigmates avec les phénomènes mystiques qui se sont produits dans le cours des siècles sur le corps de plusieurs saints personnages. Voir Ribet, *La mystique divine,* Paris, 1879, t. II, p. 454-467; Fillion, *La Sainte Bible,* 1904, t. VIII, p. 321.

H. LESÊTRE.

STORAX, dans la Vulgate, Gen., XLIII, 25, est la traduction de l'hébreu *nekô't*, qui, Gen., XXXVII, 25, est rendu par « aromates ». C'est probablement la gomme qui découle de l'astragale, t. I, col. 1188. Dans l'Ecclésiastique, XXIV, 21, le mot *storax* de la Vulgate n'a pas de correspondant en grec. Voir STYRAX.

STRANGULATION, asphyxie qui se produit quand on serre la gorge de manière à empêcher la respiration. — Achitophel se donna la mort en s'étranglant lui-même. II Reg., XVII, 23. Après la défaite de Benadad, ses serviteurs se présentèrent devant Achab pour implorer sa clémence. Ils s'étaient mis des sacs sur les reins et des cordes sur la tête. III Reg., XX, 32. Ils voulaient sans doute signifier par là qu'eux et leur maître méritaient d'être étranglés ou pendus. — Le lion étrangle sa proie pour nourrir sa lionne et ses petits. Nah., II, 13. — La strangulation ne figurait pas parmi les supplices mentionnés par la loi mosaïque. Mais d'après *Sanhedrin,* VII, 3, elle aurait été en usage après l'exil. Pour l'infliger, on fixait le coupable dans le fumier jusqu'aux genoux, pour l'empêcher de remuer, puis on lui passait autour du cou une bande de linge que deux hommes tiraient de chaque côté jusqu'à ce qu'il expirât. Ce genre de supplice passait pour le plus doux de tous : on l'appliquait dans les cas où l'Écriture ne spécifiait pas de quelle manière devait mourir le condamné. On étranglait six sortes de coupables : 1° celui qui avait frappé son père ou sa mère; 2° celui qui avait injustement réduit en esclavage un Israélite; 3° le vieillard rebelle aux décisions du sanhédrin; 4° le faux prophète ou celui qui prophétisait au nom d'une idole; 5° l'adultère masculin; 6° celui qui avait déshonoré ou faussement accusé de déshonneur la fille d'un prêtre. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 420.

H. LESÊTRE.

STRAUSS David Friedrich, théologien rationaliste allemand, né à Ludwigsburg en Wurtemberg, le 27 janvier 1808, mort dans son pays natal, d'un cancer, le 6 février 1874. Il devint de bonne heure un adepte de la philosophie hégélienne et résolut de l'appliquer aux Évangiles et à la vie de Jésus qui, à ses yeux, n'est qu'une collection de mythes. Le surnaturel pour lui ne peut exister. Jésus était un Juif pieux qui fut touché par la prédication de Jean-Baptiste et en reçut le baptême. Après cela, il se persuada qu'il était le Messie promis et, par l'élévation de ses principes de morale et par toute sa conduite, il se rendit très populaire et réunit un certain nombre de disciples enthousiastes, mais il s'attira la haine des pharisiens qui le firent crucifier. Ses disciples lui restèrent fidèles et leur imagination remplit sa vie de miracles qui ne sont que des mythes. *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet,* 2 in-8°, Tubingue, 1836 (en réalité 1835); 2e édit., 1837; 3e édit., 1838-1839; 4e édit., 1840 Voir MYTHIQUE (SENS), t. IV, col. 1386; Il fut réfuté avec tant de force, qu'il modifia ses conclusions; mais, comme on lui fit remarquer qu'il tombait en contradiction avec lui-même, il revint tout simplement, dans sa 4e édition, à ce qu'il avait d'abord affirmé, quoiqu'il en eût reconnu lui-même l'inexactitude. En 1864, réveillé par le fracas que fit la *Vie de Jésus* de Renan, parue en 1863, il publia *Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet,* Leipzig. Sur beaucoup de points, elle est la contradiction de son précédent ouvrage. Il conserve pour la forme le nom de mythes, mais le mythe n'est plus une création inconsciente, c'est une invention plus ou moins réfléchie. Le Christ qu'on admire, c'est le Christ idéal, et le Christ idéal c'est l'Humanité. Strauss devait varier encore dans *Der alte und der neue Glaube,* Leipzig, 1872. Il est devenu athée et darwiniste. Il confesse que la critique n'avait pu réussir à détruire le miracle, mais l'évolutionisme explique sans Dieu et sans miracle l'origine et le développement de l'univers. Il avait ainsi épuisé toutes les négations et sombré dans le nihilisme. Voir Strauss, *Gesammelte Schriften herausgegeben* von Zeller, 12 in-8°, Bonn, 1876-1878; *Ausgewählte Briefe von D. Fr. Strauss, herausgegeben* von Zeller, Bonn, 1895; Zeller, *D. Fr. Strauss in seinem Leben und seinen Schriften,* in-8°, Bonn, 1874; Hettinger, *D. Fr. Strauss, Ein Lebens- und Literaturbild,* Fribourg, 1875; Hausrath, *D. Fr. Strauss und die Theologie seiner Zeit,* 2 in-8°, Heidelberg, 1876-1878; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 36-96; *Les Livres Saints* et *la critique rationaliste,* 6e édit., t. II, p. 513-549.

STROPHES dans la poésie hébraïque. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 491.

STYLE (hébreu : *'êt;* Septante : γραφεῖον), instrument pour écrire. Les meilleures autorités latines



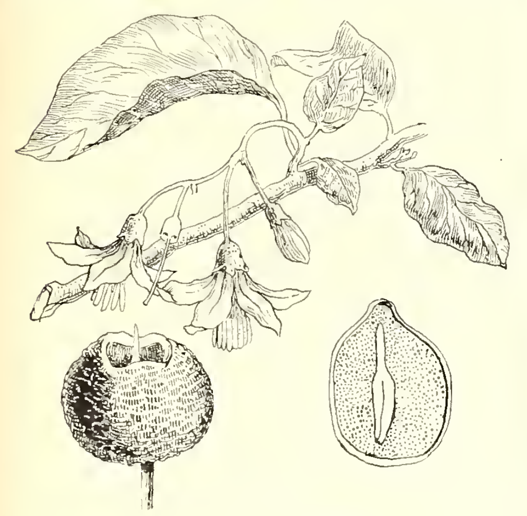
415. — Style à écrire.
D'après A. Rich, *Dictionnaire des antiquités romaines et grecques,* 1873, p. 602.

écrivent *stilus* et non *stylus*. Dans la Vulgate, *stylus* traduit 1° le mot hébreu : *'êt*, Job., XIX, 24; Jer., VIII, 8; XVII, 1, et dans le premier et le troisième passage, il est suivi du mot *barzél*, « fer »; il désigne par conséquent une sorte de ciseau en fer dont on se servait pour graver des caractères sur la pierre, Job., XIX, 24, comme on avait coutume de le faire en Égypte, comme l'avait fait Mésa pour son inscription, t. IV, fig. 268, p. 1019. — 2° *Stylus* traduit dans Isaïe, VIII, 1, *ḥérêt*, qui désigne également une espèce de ciseau avec lequel on peut graver des caractères sur un גִּלָּיוֹן, table ou tablette de bois, de pierre ou de métal, comme le fait le prophète. — 3° Saint Jérôme, IV Reg., XXI, 13, a traduit la phrase hébraïque : « Je nettoierai Jérusalem comme un plat (*haṣ-ṣallaḥat*) qu'on nettoie et qu'on retourne sur sa face » de la manière suivante : « J'effacerai Jérusalem comme on a coutume d'effacer les tablettes et en l'effaçant je tournerai et je repasserai le style sur sa face. » Le saint docteur a vu dans ce passage une comparaison tirée des tablettes couvertes d'une légère couche de cire sur lesquelles on écrivait de son temps avec un style. Cet instrument, en fer ou en os, était pointu à l'un de ses bouts et portait à l'autre extrémité une large lame plate (fig. 415). La pointe servait à tracer les caractères et la lame plate servait à les effacer, en la passant sur la cire, pour faire des corrections ou pour permettre d'y écrire de nouveau. Les Romains faisaient grand usage des tablettes couvertes de cire. Elles étaient très minces et revêtues

d'un rebord pour garantir le contenu du frottement. Il y en avait à deux et plusieurs feuillets. Nous ne voyons pas dans l'Écriture que les Hébreux aient connu cet emploi de la cire. Voir CIRE, t. II, col. 780.

STYRAX (hébreu : *nâtâf;* Septante : στακτή ; Vulgate : *stacte*), arbuste et son exsudation odorante, laquelle s'appelle aussi *storax.*

I. DESCRIPTION. — Le *Styrax officinale* (fig. 416) est un arbuste de la région Méditerranéenne, surtout orientale, d'où il s'élève des forêts de la plaine sur les premières pentes des montagnes. Son écorce jaune est entièrement recouverte de poils étoilés. Ses fleurs sont blanches, odorantes comme celles de l'oranger, mais légèrement duvetées et groupées en petites cymes pendantes à l'extrémité des rameaux. C'est le type d'une petite famille longtemps rattachée aux Ébénacées, parmi les gamopétales à étamines plus nombreuses



416. — *Styrax officinale.*

que les lobes de la corolle, mais qui en diffère surtout par ses fleurs hermaphrodites. Le fruit ovoïde, coriace, enchâssé à sa base dans le calice persistant, s'ouvre au sommet en 3 valves, et renferme une seule graine arrondie. Les feuilles ovales et entières sont alternes le long des rameaux d'où s'écoule par incision le *Storax* ou *Stacté,* baume de couleur brune à saveur piquante et odeur de vanille. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — Le *nâtâf* est un des trois ingrédients qui devaient s'ajouter à l'encens pour composer le parfum sacré destiné aux encensements. Exod., XXX, 34. Avec l'encens on mélangeait en proportions égales le galbanum, l'onyx et le *nataf,* que les Septante rendent par στακτή et la Vulgate par *stacte.* Le nom hébreu, comme le grec et le latin, a la signification de « goutte ». Dans Job, XXXVI, 27, il a gardé son sens premier et original, *nitefê mayim,* « gouttes d'eau », tandis que dans l'Exode, XXX, 34, il a pris l'acception spéciale de « gouttes du styrax ». Le même mot devait se trouver dans l'original hébreu de l'Ecclésiastique, XXIV, 21, qui s'inspire du passage de l'Exode dans cette comparaison :

> Comme le galbanum, l'onyx et le *stacte,*
> Et comme une exhalation d'encens dans une demeure,

Celsius, *Hierobotanicon,* in-8, Amsterdam, 1748, t. I, p. 529, pense avec Théophraste, IV, 29, et Pline, *H. N.,* XII, 40, que le *nâtâf* ou *stacte* n'est que la plus pure espèce de myrrhe. Mais la myrrhe supérieure et liquide a un nom en hébreu, *mor deror.* Exod., XXX, 23. Il ne s'agit pas non plus du Baume Liquidambar, fourni par le Liquidambar (*Liquidambar styraciflua*), qui croît dans les parties méridionales des États-Unis, la Louisiane, la Floride, etc. : il n'était pas connu des anciens Hébreux. Le *nâtâf* est l'exsudation résineuse du *Styrax officinale,* la seconde espèce de *stacte,* décrite par Dioscoride, I, 73, commune en Cilicie, au Liban, et dans les régions subalpines de Palestine. Il ne fallait pas que les produits entrant dans la composition de l'encens sacré fussent trop rares et trop difficiles à se procurer. *Ibn El. Beithar, Traité des simples,* t. III, n. 2096, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale,* in-8°, Paris, 1883, t. XXVI, p. 350. Les Arabes l'appellent *a'bher* ou *lobna.* L'arbre se nomme aussi *ḥauz.* Le nom de *Lobna* par lequel les Arabes désignent le *Styrax officinale,* l'aliboufier et son produit, a porté quelques auteurs à identifier cet arbre avec le *libneh* hébreu, Gen., XXX, 37, et Ose., IV, 13. Mais il nous semble préférable d'y voir le peuplier. Voir t. V, col. 176. Le *Styrax officinale* commun en Syrie, était aussi connu en Égypte. Les *Scalæ* coptes ont un mot *aminakou* traduit par *styrax,* qui rappelle un arbre de l'ancienne Égypte nommé [hiéroglyphes], *minaqu,* et son produit parfumé [hiéroglyphes], *minaqi.* V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 63. Peut-être cet aromate était-il déjà mélangé à l'encens dans les encensements de l'ancienne Égypte? H. B. Tristram, *The natural history of the Bible,* 8e édit., in-12, Londres, 1889, p. 395. — La Vulgate rend par *storax* le mot *nek'ot* de Gen., XLIII, 11, qui est l'astragale, t. I, col. 1190. Dans Eccli., XXIV, 21, elle ajoute au texte grec le mot *storax,* qui paraît être une explication marginale de *stacte,* le styrax, introduite ensuite dans la version latine.

E. LEVESQUE.

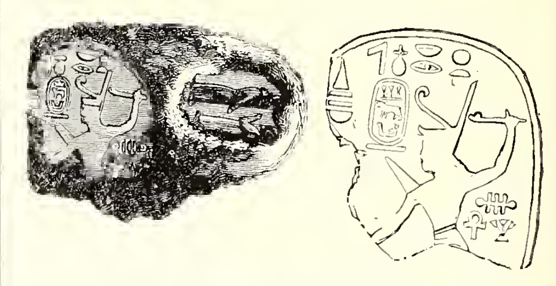
SUA (hébreu : *So';* Septante : Σηγώρ ; *Sibu,* dans les inscriptions assyriennes. *Annales de Sargon,* lig. 27, 29; *Inscription des Plaques,* lig. 26, 27, dans Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons,* 1889, t. I, p. 7, 101), roi d'Égypte. La forme massorétique *So'* est incorrecte et la forme assyrienne montre qu'il faut la vocaliser *Seve.* Le *v* est une corruption du *b,* ce qui donne pour la lecture originale *Sib'e.* W. M. Müller, art. *So,* dans Cheyne-Black, *Encyclopedia biblica,* t. IV, col. 4665. On cite onze manuscrits grecs, dont trois semblent remonter à une source égyptienne, qui portent Soba, Zoba, Somba. Olmstead, *Western Asia in the Days of Sargon of Assyria,* 1908, p. 55, note 29.

I. HISTOIRE. — Vers 725, Sua intrigua contre l'Assyrie auprès d'Osée, roi d'Israël. Ce dernier lui envoya des ambassadeurs, « pour n'être plus obligé de payer le tribut aux Assyriens, comme il faisait tous les ans. » IV Reg., XVII, 4. En conséquence, Salmanasar accourut, bloqua Samarie et la prit après un siège de trois ans, IV Reg., XVII, 4-6; XVIII, 9-10, vérifiant ainsi la prophétie d'Isaïe, VIII, 4; XVIII. Olmstead, *loc. cit.,* p. 45, note 9, montre que la *Šamara'in* de la *Chronique babylonienne,* I, 28, est bien Samarie et que sa prise eut lieu en 723. Voir la thèse contraire du P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie,* dans la *Revue biblique,* juillet 1910, p. 370. En 722, Sargon succéda à Salmanasar. Profitant du changement de règne, la Syrie tenta de secouer le joug. Hannon, dépossédé naguère de la ville de Gaza, reprit possession de son trône avec l'appui de Sua. *Annales de Sargon,* et *Fastes, loc. cit.* Mais en 720, Sargon, victorieux des Élamites, se retourne contre la Syrie, la soumet et reprend Gaza pendant qu'Hannon gagne la frontière d'Égypte, suivi de près par son vainqueur. A Raphia les troupes égyptiennes unies à celles de Gaza font face aux Assyriens. Sargon les défait en ce même endroit où les Lagides et les Séleucides devaient plus tard se disputer la possession de la Syrie méridionale et où se trouve aujourd'hui

encore la limite entre l'Égypte et la Syrie. « Sibu s'enfuit comme un berger à qui on a dérobé son troupeau. » *Annales*, lig. 27-31; *Fastes*, lig. 25-26, dans Winckler, *loc. cit.*, p. 6-7, 100-101. Sargon ne profita pas de l'avantage et s'arrêta au seuil de l'Égypte. Plus tard, il se vantera d'avoir étendu ses limites jusqu'au *nahal Muṣri* ou « Torrent d'Égypte ». *Inscription des Barils*, lig. 13, dans Place, *Ninive et l'Assyrie*, 1870, t. II, p. 292.

Désormais il n'est plus question de Sibu dans les textes de Sargon, mais seulement de *Piru de Muṣri* ou Pharaon d'Égypte. En 715, parallèlement à Itmara de Saba et à Samsi, reine d'Arabie, Piru envoie un tribut à Sargon. *Annales*, lig. 97-99, dans Winckler, *loc. cit.* p. 20-21. Pour la fixation de cette date, cf. Olmstead, *loc. cit.* p. 10, note 40. Après six années de tranquillité, la Syrie s'agita de nouveau, en 713. Pour la date de 713 donnée par l'*Inscription du Prisme*, contre celle de 711 donnée par les *Annales*, cf. Olmstead, *loc. cit.*, p. 11, note 42, et p. 78, note 64. La ville philistine d'Azot était le centre du mouvement. Poussée par Piru, elle agissait sur Juda, Moab et Édom. Sargon envoya contre elle un tartan ou général. Is., XX, 1; *Canon des Limmu*, 998, dans Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, 1898, t. II, p. 69. La répression fut prompte. Iamani, le chef d'Azot, se réfugia en Miloukka (Éthiopie), c'est-à-dire dans l'Égypte, gouvernée alors par les Éthiopiens. Olmstead, *loc. cit.*, p. 79, note 68. Il fut extradé et envoyé à Sargon. Azot pillée, ses habitants emmenés en captivité, on la repeupla avec des colons étrangers. Pour toute cette campagne : *Annales*, lig. 215-228; *Fastes*, lig. 90-109; *Fragment de la campagne contre Ashdod*, dans Winckler, *loc. cit.* p. 36-39, 114-117, 186-189. C'est en vertu de l'usage assyrien que Sargon, *Annales*, lig. 222, et *Fastes*, lig. 97, se vante d'avoir mené la campagne en personne. Jusqu'à la mort de Sargon, 705, la Syrie vécut en paix.

II. IDENTIFICATION DE SUA. — 1° Le côté certain de l'identification, c'est que Sua est un personnage de la vallée du Nil. A plusieurs reprises, mais surtout par son article *Muṣri, Meluhha, Ma'in*, I, dans *Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, t. III, 1898, p. 1-56, Winckler a tenté de prouver que Sibu n'aurait été que le tartan d'un certain Piru, roi, non d'Égypte, mais d'un grand royaume de Muṣri, royaume indépendant, situé dans un canton de l'Arabie Pétrée, quelque chose comme le Négeb ou la contrée des Nabatéens. Mais d'abord la Bible nomme Sibu « roi de Misraim », IV Reg., XVII, 4, tout comme Sésac, III Reg., XI, 40; XIV, 25, et l'on accordera bien que ce dernier était un roi égyptien. Bien mieux, Sibu, s'il était à Gaza en 720, avec une partie de ses troupes, luttant aux côtés d'Hannon, ainsi que semblent le supposer les *Annales*, *loc. cit.*, pourquoi, après la défaite, prend-il avec son allié la route du *sud-ouest*, la route du Torrent d'Égypte et d'El-Arisch, au lieu de la route du *sud-est* vers Khalassa (Élusa), qui aurait été le vrai chemin dans l'hypothèse d'un Sibu tartan d'un roi du Négeb? Si, comme le laisseraient croire les *Fastes*, *loc. cit.*, il n'avait pas encore rejoint Hannon, pourquoi les deux alliés se rencontrent-ils à Raphia, sinon parce que l'un venait du sud-ouest et que l'autre y courait, sur la grande route suivie de tous temps par les armées entre l'Égypte et la Syrie? Les événements ne s'expliquent donc que si Sibu est un Égyptien. Il faut en dire autant de Piru qui, à partir de 715, remplace Sibu dans les documents de Sargon. Piru est la transcription cunéiforme de *per-aa*, pharaon, et désigne le roi d'Égypte. A l'époque qui nous occupe, ce mot apparait tantôt seul, tantôt avec le nom du roi, aussi bien dans les textes égyptiens que dans la Bible. De part et d'autre il est couramment employé comme nom propre. Voir PHARAON, col. 191-192. Les Assyriens ne pouvaient l'ignorer. Eux-mêmes traitaient pareillement le mot *ianzu* qui en cassite signifie « roi ». C'est donc tout naturellement que Sargon désigne le roi d'Égypte par l'expression *per-âa* assyrianisée en Piru. D'autant mieux qu'au moment de la campagne d'Azot, l'action de l'Égypte en Syrie est très naturelle. Depuis 715, la 25e dynastie était montée sur le trône avec l'Éthiopien Šabaka. C'était un prince énergique, maître absolu de l'Égypte et dont le souci dut être de s'immiscer dans les affaires syriennes comme avaient fait ses devanciers, comme feront bientôt ses successeurs. L'Égypte fut toujours dans la situation d'un camp retranché ouvert aux attaques, principalement sur sa frontière nord-est. Par suite, à toutes les époques, elle s'efforça de maintenir ses lignes avancées aussi loin que possible sur le sol syrien. Le jour où ce rôle ne lui fut plus permis, l'étranger devint son maître, et ce maître à son tour, pour garder sa conquête, dut suivre la même politique. On ne voit donc pas pourquoi, à l'encontre des faits, on voudrait substituer à l'Égypte, pour l'espace compris entre 948 et 674, dans une région où les ruines

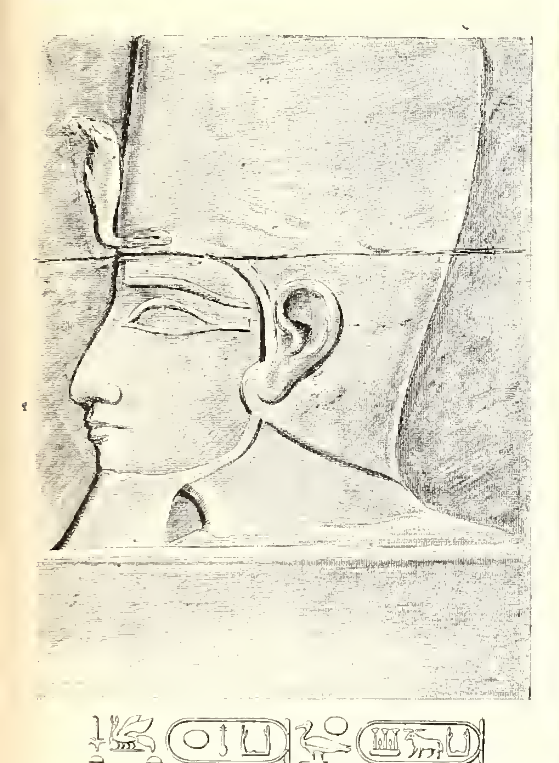


417. — Bulle d'argile de Sabacon (Sua) avec son sceau. D'après Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 156.

les plus anciennes sont romaines et chrétiennes, un empire arabe, surgi à l'improviste, portant le même nom qu'elle, la supplantant dans ses intrigues contre l'Assyrie, puis s'en allant comme il était venu, pendant que l'Égypte reprenait sa course historique. Pour toute cette question, voir Olmstead, *loc. cit.*, p. 56-71, note 34, qui démonte pièce à pièce la théorie de Winckler et écarte sans réplique les conséquences qu'on a voulu en tirer contre les récits bibliques.

2° On a rapproché Sua, Seve, Sibu de Šabaka, *Ša-ba-ka*, le Sabacon des Grecs, premier roi de la 25e dynastie (fig. 417). Oppert, *Inscriptions assyriennes des Sargonides*, 1862, p. 22; *Grande inscription du palais de Khorsabad*, 1863-1865, p. 74-75; *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie*, 1869, p. 12-14, reconnaissait dans le *ka* final de ce nom un article éthiopien, par conséquent un suffixe. Il a été suivi en cela par Brugsch, *Egypt under the Pharaohs*, 1879, t. II, p. 273, et par Petrie, *A History of Egypt*, t. III, 1905, p. 284. Ces auteurs n'ont donc pas de peine à retrouver Sua-Sibu dans Šabaka. A noter cependant que Steindorff, *Beiträge zur Assyriologie*, I, p. 342, ne veut voir dans *ka* que la terminaison du datif-accusatif. D'autre part, W. M. Müller, *loc. cit.*, col. 4664, déclare impossible le passage du *ṣ* égyptien à l's sémitique. C'est là un obstacle que, après l'avoir envisagé, ni Brugsch ni Petrie n'ont pris au sérieux et Olmstead, *loc. cit.*, p. 55, note 29, est de leur sentiment. Une difficulté plus grave est la chronologie. Sua apparait déjà vers 725. Or, selon toute probabilité, c'est Bocchoris qui règne alors en Égypte et qui y régnera jusqu'en 715. On échappe à cette difficulté en faisant de Sua-Sibu un simple tartan, avec les

Annales de Sargon, lig. 27-29, soit de Bocchoris, soit du roi de Napata. Dans le premier cas, il aurait été un chef mercenaire au service de Bocchoris; dans le second, il aurait agi en qualité de vice-roi de l'Éthiopien Piankhi ou de son successeur Kašta et maintenu leurs droits à l'orient du Delta. Cf. Petrie, *loc. cit.*, p. 283. En 715, ce même Sibu est régulièrement appelé Piru par Sargon, puisqu'il est monté sur le trône, et le tribut dont il est question pourrait bien n'être « qu'un présent envoyé par Šabakon à son frère d'Assyrie afin de lui notifier son avènement. » Maspero, dans *Sphinx*, t. XII, 1908, p. 126. C'est toujours le même Piru, c'est-à-dire Sabaka, qui soutient Iamani d'Azot et le conduit à sa perte. Les cartouches



418. — Sua. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. III, Blatt 301.

de Šabaka ont été retrouvés à Koyoundjik qui fut la résidence de Sargon bien plus que celle de Sennachérib. Layard, *Nineveh and Babylon*, 1853, p. 156. Aussi Budge, *History of Egypt*, 1902, p. 127, n'hésite pas à attribuer ces cartouches à l'époque de Sargon. Ils forment cachet sur une bulle d'argile qui devait sceller un traité. Cf. Olmstead, *loc. cit.*, p. 68-69 (fig. 418).

En résumé, tout concorde à nous montrer que, de 725 à 713, le Musri qui intrigue en Syrie contre Salmanasar et Sargon ne peut être que l'Égypte. L'agent égyptien, l'âme de l'intrigue, semble bien être Šabaka, d'abord comme simple chef d'armée, autant que nous permettent de le conjecturer la chronologie et le titre que lui donne Sargon; puis, à partir de 715, comme pharaon *(piru)* régnant sur l'Égypte entière après y avoir rétabli partout l'autorité éthiopienne partiellement mise en échec un instant par Bocchoris. Ses menées n'empêchèrent pas Salmanasar de prendre Samarie, ni Sargon de dominer en Syrie et de pousser ses limites jusqu'au Torrent d'Égypte. Il demeure le commentaire vivant de la parole d'Isaïe, XXX, 7, savoir que, pour Israël et Juda, « le secours de l'Égypte n'était que néant et vanité. » C. Lagier.

SUAA (hébreu : *Šû'â';* Septante : Σωλά), fille d'Héber, de la tribu d'Aser, dont les trois fils sont également nommés. I Par., VII, 32. La raison de la nomination exceptionnelle d'une fille dans la descendance d'Héber n'est pas donnée.

SUAIRE (grec : σουδάριον; Vulgate : *sudarium*), linge dont on se servait pour essuyer la sueur du visage.

1° *Les suaires ordinaires.* — Le mot grec n'est que la reproduction du mot latin *sudarium.* Il désigne donc un objet dont l'usage avait passé de Rome en Orient. Plusieurs écrivains latins le mentionnent. Catulle, XII, 14; XXV, 7; Martial, XI, 39, 3; Quintilien, *Instit.*, VI, III, 60; XI, III, 148; Suétone, *Ner.*, 25, 48, 51; etc. Une statue de femme, de la collection Farnèse, tient un *sudarium* de la main gauche (fig. 419). Pendant que saint Paul était à Éphèse, on se servait de suaires et de ceintures qui l'avaient touché, pour guérir des malades.



419. — Sudarium.
D'après Rich, *Dict. des antiq. gr. et rom.*, 1859, p. 612.

Act., XIX, 12. Un suaire était un linge de dimension restreinte, à peu près comme nos mouchoirs. Il suffisait pour envelopper une somme d'argent que l'on voulait conserver. Luc., XIX, 20. On donnait aussi le nom de suaire à la pièce d'étoffe dont on entourait la tête d'un défunt Joa., XI, 44.

2° *Le suaire de Jésus.* — Pour ensevelir le corps du Sauveur, Joseph d'Arimathie l'enveloppa σινδόνι, *in sindone.* Matth., XXVII, 59; Marc., XV, 46; Luc., XXIII, 53. C'était le linceul. Voir Linceul, t. IV, col. 266. Saint Jean, XIX, 40, dit que le corps fut lié « dans des linges », à la manière dont les Juifs ont coutume d'ensevelir. Parmi ces linges étaient donc compris le suaire et les bandelettes, comme pour Lazare. Joa., XI, 44. Après la résurrection, Pierre vit les linges posés, « et le suaire qui couvrait la tête de Jésus, non pas posé avec les linges, mais roulé dans un autre endroit. » Joa., XX, 7. Le mot ὀθονία, diminutif de ὀθόνη, « linge fin », ne peut guère désigner que de menus linges, comme des bandelettes. Pour Jésus, comme pour Lazare, il n'est ensuite question que de suaire enveloppant la tête, sans mention de linceul. C'est donc que saint Jean n'a pas jugé à propos de parler du linceul qui enveloppait tout le corps. Saint Luc, de son côté, distingue très bien le σίνδων, qu'il mentionne seul à propos de la sépulture du Sauveur, d'avec le σουδάριον. Toujours est-il que, par la suite, on donna le nom de Saint-Suaire au linceul dans lequel le Sauveur avait été enseveli. Hugues de Saint-Cher (1263) dit, à propos de S. Jean, XX, 7, qu'à son époque on appelait *sudarium*

« la pièce d'étoffe qui est placée sur un mort des pieds à la tête. » — Des Saints-Suaires sont conservés à Besançon, Cadouin, Cahors, Carcassonne, Compiègne et Turin. Cf. Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la passion de N.-S. J.-C.*, Paris, 1870, p. 224-243. Des fragments de suaires se conservaient au moyen âge à Clermont, Corbeil, Halberstadt, Vézelay, Reims, Troyes et Zante. On en garde encore un à Rome. Beaucoup de ces objets étaient des suaires bénits que des pèlerins avaient rapportés d'Orient après les avoir fait toucher au Saint-Sépulcre. Les autres ne seraient que des nappes sur lesquelles on peignait autrefois le corps du Christ au tombeau et que l'on étendait ensuite sur l'autel pour célébrer la messe de Pâques. De vives discussions se sont élevées naguère au sujet de l'authenticité du Saint-Suaire de Turin, le plus célèbre de tous. L'authenticité, combattue par U. Chevalier, *Le Saint-Suaire de Turin est-il l'original ou une copie?* Chambéry, 1899, a été soutenue par Mgr Emm. Colomiatti, *De l'authenticité du Saint-Suaire de Turin*, Lille, 1899, et appuyée d'arguments scientifiques, basés sur l'étude d'une photographie de la relique, par A. Loth, *Le portrait de N.-S. J.-C. d'après le Saint-Suaire de Turin*, Paris, s. d., et P. Vignon, *Le linceul du Christ*, Paris, 1902. Cf. en outre U. Chevalier, *Étude critique sur l'origine du Saint-Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, Paris, 1900; H. Thurston, *A propos du Saint-Suaire de Turin*, dans la *Revue du clergé français*, 15 nov. 1902, p. 564-578; 15 déc. 1902, p. 155-178; U. Chevalier, *Le Saint-Suaire de Turin et le N. T.*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 564-573.

H. Lesêtre.

SUAL, nom d'un Israélite et d'une région.

1. SUAL (hébreu : *Šû'âl*, « chacal »; Septante : Σουδά), le troisième des onze fils de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 36.

2. SUAL (hébreu : *Šû'âl;* Septante : Σωγάλ), région où abondaient probablement les chacals, dans les environs de Machmas. Elle n'est nommée qu'une fois dans l'Écriture. I Sam. (Reg.), XIII, 17. Une des trois bandes de Philistins qui sortirent pour piller du temps de Saül, pendant que leurs compatriotes campaient à Machmas, « prit le chemin d'Éphra vers la terre de Sual. » La seconde bande de maraudeurs se dirigea vers l'ouest du côté de Béthoron et la troisième sans doute du côté de l'est vers le désert. La terre de Sual, où l'on se dirigeait par le chemin d'Éphra, devait être au nord de Machmas et les maraudeurs qui en prirent la direction durent prendre leur route par conséquent vers le nord, où se trouvait Éphra, qui est généralement identifiée avec *Thayebêh*. Voir Éphrem 1, t. II, col. 1885. Cf. *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, t. II, p. 293.

SUAR (hébreu : *Šû'ar;* Septante : Σωγάρ), père de Nathanaël, de la tribu d'Issachar. Son fils Nathanaël était chef de la tribu à l'époque de l'exode. Num., I, 8; II, 5; VII, 18, 23; X, 15.

SUBA (hébreu : *Ṣôbâh;* Septante : [Βαι]σωβά), orthographe de Soba dans la Vulgate. II Par., VIII, 3. Suba est ajouté au nom d'Émath, et Émath Suba ou Soba désigne une ville conquise par Salomon. Voir Émath Suba, t. VI, col. 1723.

SUBAËL (hébreu : *Šûbâ'êl*), nom de deux Lévites.

1. SUBAËL (Septante : Σωβαήλ), Lévite, chantre du temps du roi David. I Par., XXIV, 20; XXVI, 24. Il est appelé, XXIII, 16, Subuël. C'était un descendant de Gersom, XXIII, 16. Il fut préposé à la garde des trésors de la maison de Dieu, XXV, 24. Voir Subuël 1.

2. SUBAËL (Septante : Σουβαήλ), Lévite, le troisième nommé des quatorze fils d'Héman, chef de la treizième classe des musiciens de la maison de Dieu, composée de douze de ses fils et de ses frères. I Par., XXV, 4, 20. Au ℣. 4, la Vulgate écrit son nom Subuël. Voir Subuël 2.

SUBMERSION, mort de ceux qui, plongés dans l'eau, n'y peuvent plus respirer et périssent par asphyxie. — Ainsi périrent les contemporains de Noé, dans les eaux du déluge, Gen., VII, 23, et les Égyptiens, qui poursuivaient les Hébreux, dans les eaux de la mer Rouge. Exod., XV, 4, 10; Sap., X, 19. Au milieu de la tempête, Jonas fut jeté à la mer, où il aurait péri submergé sans un miracle. Jon., I, 15. Les habitants de Joppé invitèrent sournoisement les Juifs et leurs familles à monter dans des barques et les coulèrent au large au nombre de plus de deux cents. II Mach., XII, 4. Le Sauveur dit qu'il serait préférable pour le scandaleux d'être jeté à la mer avec une meule au cou. Matth., XVIII, 6. Sur les causes accidentelles de submersion, voir Inondation, t. III, col. 881; Naufrage, t. IV, col. 1491. — Au figuré, Babylone sera submergée comme une pierre qu'on jette au fond de l'Euphrate. Jer., LI, 64. Les malheurs et les épreuves sont comparés à des eaux qui submergent. Job, XXVII, 20; Ps. LXIX (LXVIII), 3, 16; CXXIV (CXXIII), 4. — Quand on se plonge volontairement dans l'eau pour s'y baigner, il y a immersion et non submersion. Ce fut le cas de Naaman. IV Reg., V, 14. — D'après le code de Hammourabi, on plongeait dans le fleuve soit pour mettre à l'épreuve ceux qui étaient soupçonnés, art. 23, 132, soit pour faire périr certains coupables. Art. 108, 129, 133, 155. Les Hébreux ne connaissaient pas ce supplice, parce que les bords de leur fleuve n'étaient pas habitables comme ceux de l'Euphrate. Néanmoins, ils avaient retenu l'usage de l'eau pour l'épreuve de la femme soupçonnée d'adultère. Seulement, au lieu de la plonger dans l'eau, comme à Babylone, art. 132, ils la lui faisaient avaler. Voir Eau de jalousie, t. II, col. 1522.

H. Lesêtre.

SUBUËL 1 et 2. Voir Subaël 1 et 2.

SUÉ, nom de trois Israélites et d'un Chananéen dans la Vulgate. Le nom en est écrit différemment en hébreu.

1. SUÉ (hébreu : *Šûaḥ;* Septante : Σωϊέ, Σωέ), le sixième et dernier des fils qu'Abraham eut de Cétura. Gen., XXV, 2; I Par., I, 32.

2. SUÉ (hébreu : *Šû'a;* Septante : Σαυά), Chananéen dont Juda, fils de Jacob, épousa la fille et dont elle eut trois fils : Her, Onan et Séla. Le nom de la fille de Sué n'est pas connu. Sué était d'Odollam. Gen., XXXVIII, 2-5, 12; I Par., II, 3.

3. SUÉ (hébreu : *Ševâ';* Septante : Σαού), le quatrième et dernier des fils que Caleb, fils d'Hesron, de la tribu de Juda, eut de Maacha, une de ses femmes de second rang. Sué fut le père, c'est-à-dire le fondateur ou le restaurateur de Machbéna et de Gabaa. I Par., II, 49.

4. SUÉ (hébreu : *Šûaḥ;* Septante : Σουέ), l'aîné des onze enfants de Supha, de la tribu d'Aser. I Par., VII, 36.

SUÉDOISES (VERSIONS) ET SCANDINAVES. — I. Versions danoises. — Hans Mikkelsen publia, 1524, une première version danoise. Elle fut

suivie en 1529 d'une autre version par Kvisten Pedersen, lequel fit aussi une traduction de toute la Bible, publiée en 1550. Elle avait été préalablement examinée par quelques théologiens. Cette version est connue sous le nom de Bible de Chrétien III. Toutes ces versions sont principalement basées sur celle de Luther.

H. P. Resen fit le premier une version danoise du texte original, laquelle fut publiée en 1607. — Les deux versions de la Bible (de Pedersen et de Resen) ont eu plusieurs éditions. — La version officielle actuelle du Nouveau Testament est de 1819. Celle de l'Ancien Testament de 1871. — A. S. Poulsen et J. L. Ussing ont publié en 1895, par ordre du ministère des Cultes, une nouvelle traduction du Nouveau Testament, qui a été depuis soumise à l'examen d'une commission biblique, laquelle est encore occupée à la perfectionner. — En dehors de ces travaux, des traductions indépendantes de la Bible ont été publiées par J. K. Lindberg, 1835-1859, et par K. et K. Kalkar, 1845-1847. Cette dernière est munie de notes. — Une « nouvelle traduction par Kalkar, Martensen et autres » a été achevée en 1872. A. Sörensen a publié en 1881 : « Les livres historiques du Nouveau Testament, » et en 1892 : « Les Épitres du Nouveau Testament. »

II. Versions suédoises. — Une première version suédoise, due principalement à Olaus Petri et Laurentius Andreæ, fut publiée en 1541. Pendant les règnes de Charles IX, de Gustave II Adolphe et de Charles XI, des travaux préparatoires furent faits pour obtenir une meilleure version, mais ces travaux n'eurent que des résultats insignifiants. — Une nouvelle édition de la Bible fut cependant publiée en 1703 par ordre de Charles XII, mais les améliorations du texte de la version ne sont pas considérables. C'est cette édition qui est, encore aujourd'hui, la Bible officielle de l'Eglise suédoise. — Gustave III forma en 1773 une « Commission biblique », laquelle a, depuis cette époque, publié plusieurs traductions des Saintes Écritures qui n'ont pas été approuvées. — La dernière traduction du Nouveau Testament, publiée « à titre d'essai » en 1882 par la Commission biblique, fut en 1883 soumise à l'Assemblée de l'Église (Kyrkomöte) qui l'approuva, sauf quelques modifications, et en recommanda l'adoption; après quoi le roi la déclara, la même année, « adoptée pour l'enseignement dans les églises et les écoles. » — Mais il fut en même temps prescrit de continuer à faire usage du texte de la Bible de 1703 dans tous les actes liturgiques, jusqu'à ce que la revision de la version de l'Ancien Testament fût terminée et adoptée. — Une « édition normale » de la nouvelle version du Nouveau Testament fut en conséquence publiée en 1884, mais déjà en 1889 l'Assemblée de l'Église réclama et obtint une nouvelle revision de la version. Cette revision n'est pas encore terminée. — En 1903 la traduction de l'Ancien Testament, enfin terminée par la Commission biblique, fut recommandée par l'Assemblée de l'Église afin qu'elle fût adoptée pour l'enseignement dans les églises et les écoles, et une « édition normale » en fut publiée en 1904. L'adoption officielle de cette version a cependant été différée jusqu'à ce que la question de la version du Nouveau Testament soit définitivement réglée. — Une version suédoise de la *Versio vulgata* du Nouveau Testament a été publiée en 1895 par le Père J. P. E. Benelius.

III. Versions norvégiennes. — Une version norvégienne de l'Ancien Testament, due à la coopération de plusieurs personnes, a été publiée pendant les années 1842-1873. La version correspondante du Nouveau Testament fut publiée en 1873. — La Société biblique norvégienne commença plus tard, en 1876, la publication d'une nouvelle version norvégienne; celle de l'Ancien Testament en 1887 et celle du Nouveau Testament en 1904. — E. Blix a publié en 1890 une version en dialecte populaire norvégien (Landsmål). Voir *Nordisk Familjebok,* 1905, t. III, p. 250. Article de J. Personne.

IV. Versions islandaises. — Le Nouveau Testament a été publié en 1540 en islandais, par Odd Gottskalksson d'après la version allemande de Luther, et la Bible entière en 1584 par Gudbrand Fhorlakson. Voir *Nordisk Familjebok* (Encyclopédie générale suédoise), édition de 1905, t. III, Articles intitulés : *Bibelofver Latiningar, Bibelkommission.*

J. Personne.

SUEUR (hébreu : *zēʿâh, yézaʿ;* Septante : ἱδρώς; Vulgate : *sudor*), liquide qui passe à travers la peau et apparaît sous formé de gouttelettes, par l'effet de la chaleur, d'un effort violent, de certaines émotions très vives et de divers états maladifs. — A la suite de son péché, l'homme a été condamné à manger son pain « à la sueur de son visage », Gen., III, 19, c'est-à-dire au prix d'efforts pénibles pour cultiver la terre et récolter le grain nourricier. — Dans le Temple idéal d'Ezéchiel, XLIV, 18, les prêtres porteront des mitres et des caleçons de lin, mais rien qui puisse exciter la sueur. — Au figuré, « suer » signifie se donner beaucoup de peine pour aboutir à un résultat. L'auteur des livres des Machabées dit qu'il s'est imposé beaucoup de sueurs et de veilles pour abréger Jason de Cyrène. II Mach. II, 27. Les versions introduisent l'idée de sueur dans des passages où il n'est question que de labeur. Eccle., II, 11; Ezech., XXIV, 12. La Vulgate parle aussi de pain *in sudore,* gagné à la sueur, là où le texte grec ne mentionne que la subsistance. Eccli., XXXIV, 26.

H. Lesêtre.

SUEUR DE SANG ou hématidrose, hémorragie dans laquelle le sang s'échappe comme de la sueur à travers les pores de la peau intacte. — Cette hémorragie paraît avoir pour siége les glandes sudoripares. Le sang s'échappe en gouttelettes d'un rouge plus ou moins vif, et peut former une véritable pluie, comme si le liquide s'écoulait d'une plaie. Ce liquide est du sang normal. Le phénomène se produit de préférence aux endroits où la peau, plus mince, donne plus facilement passage à la sueur. Sa durée peut varier de quelques minutes à plusieurs heures. L'hématidrose est un accident rare, qui affecte presque exclusivement la jeunesse et l'âge moyen. Il a pour causes ordinaires les perturbations nerveuses, les douleurs aiguës et les violentes émotions, telles que la frayeur, la colère, le chagrin, etc. La réalité de l'hématidrose, mise en doute par certains savants, ne peut être contestée à la suite des faits observés par les modernes comme par les anciens. Pour l'ordinaire, la sueur de sang n'entraîne pas de graves conséquences d'anémie. Cf. Maur. Raynaud, dans le *Nouv. Dict. de méd. et de chir. pratiques,* Paris, 1873, t. XVII, p. 265-268. — Pendant son agonie à Gethsémani, le Sauveur fut violemment saisi de tristesse, d'ennui et de frayeur. Matth., XXVI, 37; Marc., XIV, 33. Dans ces conditions, l'hématidrose pouvait naturellement se produire. Saint Luc, XXII, 44, la décrit en médecin. Il y eut une sueur, ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος, « comme des caillots de sang », découlant jusqu'à terre. Le mot grec dit plus que le mot *guttæ,* « gouttes », de la Vulgate. L'hémorragie était abondante; le sang commençait à se coaguler en tombant jusqu'à terre. L'évangéliste ne dit pas quelles parties du corps affectait le phénomène; l'hématidrose dut se produire au moins sur le visage et probablement aussi aux endroits où coule ordinairement la sueur. Ici le mot ὡσεὶ n'est pas comparatif, mais indicatif, comme Joa., I, 14. Aussi les Pères entendent-ils le texte d'une vraie sueur de sang. Cf. S. Irénée, *Hær.*, III, XXII, 2, t. VII, col. 957; S. Augustin, *In Ps.*, CXL, 4, t. XXXVII, col. 1817, etc.; Lœnartz, *De sudore sanguinis,* Bonn, 1850.

H. Lesêtre.

SUFFIXES, terme grammatical par lequel on désigne les particules qui sont placées en hébreu à la fin de certains mots. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 473.

SUFFOCATION (hébreu : *maḥănaq*, de *ḥânaq*, « étrangler »), pression qui empêche de respirer et amène la mort. — Job, VII, 15, préférerait la suffocation à son malheureux état; Septante : « Retire de ma vie le souffle; » Vulgate : « Je préfère la pendaison, *suspendium*. » Achitophel s'étrangla lui-même. II Reg., XVII, 23. Voir PENDAISON, col. 34. Le mauvais serviteur étranglait son compagnon pour lui faire rendre ce qu'il devait. Matth., XVIII, 28. — Le lion étrangle ses victimes pour nourrir sa lionne et ses petits. Nah., II, 12. D'après la Vulgate, David étranglait des lions. I Reg., XVII, 35. D'après l'hébreu, il les tuait. Cf. Ezech., XXXVI, 13. Les pourceaux qui se précipitèrent dans le lac y furent étouffés par asphyxie. Marc., V, 13; Luc., VIII, 33. — Par analogie, les plantes sont étouffées quand elles manquent d'air. Matth., XIII, 7; Marc., IV, 7; Luc., VIII, 7. La parole de Dieu est de même étouffée par les richesses et les soucis de ce monde. Matth., XIII, 22; Marc., IV, 19; Luc., VIII, 14. — Il était rigoureusement défendu aux Israélites de manger du sang. Lev., III, 17. Aussi saignaient-ils avec grand soin les animaux dont ils devaient manger la chair. L'animal étranglé garde tout son sang; sa chair était donc prohibée. Cette prohibition fut maintenue par les apôtres, même pour les chrétiens qui venaient de la gentilité. Act., XV, 20, 29; XXI, 25. Elle manque dans plusieurs anciens textes, probablement parce qu'elle était équivalemment comprise dans la simple défense du sang. Cf. H. Coppieters, *Le décret des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 37-40. H. LESÊTRE.

SUHAM (hébreu : *Šûḥam*; Septante : Σαμέ), fils de Dan, chef de la famille des Suhamites. Num., XXVI, 42.

SUHAMITES (hébreu : *haš-Šûḥamî*; Septante : ὁ Σαμεί), unique famille danite, descendant de Suham, qui se composait de soixante mille quatre cents membres, lors du recensement fait par Moïse dans les plaines de Moab. Num., XXVI, 42, 43.

SUHITE (hébreu : *haš-Šûḥi*; Septante : ὁ Σαυχίτης), qualification ethnique de Baldad, un des trois amis de Job, II, 11; VIII, 1; XVII, 1; XXV, 1; XLII, 9. Le livre de Job, d'après ses indications, fait penser que Baldad habitait une région située à l'ouest de l'Euphrate, sur les frontières de l'Arabie septentrionale. Les documents cunéiformes mentionnent sur la rive droite de l'Euphrate, au sud de Carchamis, la tribu des Suchi, dont le nom est le même que celui de *Šûḥî*.

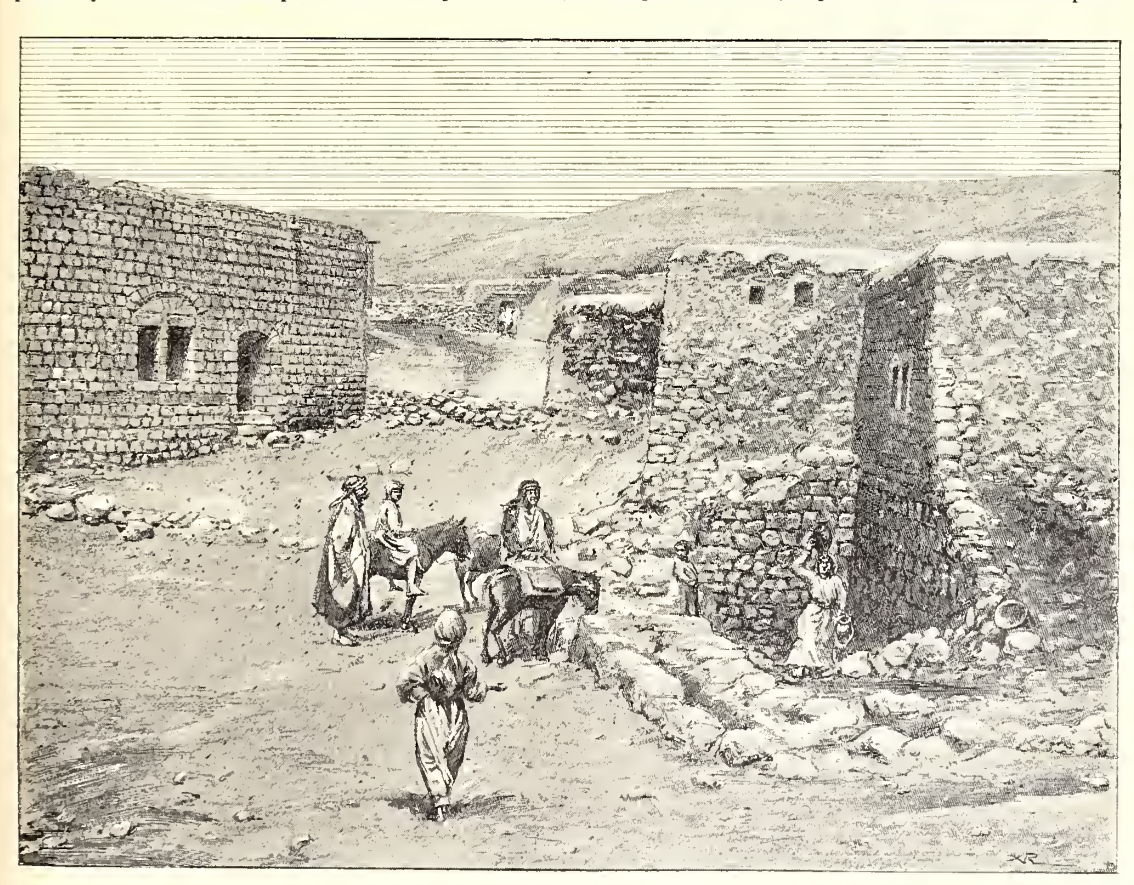
SUICIDE, acte par lequel on se donne la mort à soi-même. Quelques cas de suicide sont mentionnés dans la Sainte Écriture. Abimélech, atteint à la tête par une pierre qu'une femme avait lancée du haut d'une tour, ne voulut pas qu'on pût dire : « C'est une femme qui l'a tué! » et il se fit transpercer par son écuyer. Jud., IX, 53, 54. Saül, pressé par les Philistins, ordonna aussi à son écuyer de le transpercer. Sur le refus de celui-ci, Saül se jeta sur son épée et mourut; l'écuyer se donna aussi la mort de la même manière. I Reg., XXXI, 3-5. Le traître Achitophel, mécontent qu'Absalom ne lui confiât pas le soin de poursuivre David, se retira chez lui, donna des ordres à sa maison, puis s'étrangla. II Reg., XVII, 23. Zambri, qui fut roi d'Israël à Thersa pendant sept jours, se voyant assiégé par Amri, mit le feu à la maison du roi et s'y fit périr dans les flammes. III Reg., XVI, 18. A la suite de sa trahison, Judas, pris de désespoir, alla se pendre. Matth., XXVII, 5. « Étant tombé en avant, il se rompit par le milieu et toutes ses entrailles se répandirent. » Act., I, 18. Ces suicides ont pour cause la honte ou le désespoir. Le cas de Samson est différent. Il commence par invoquer Jéhovah, puis fait écrouler le palais dans lequel il se trouve. Il périt, mais trois mille Philistins périssent avec lui. Jud., XVI, 27-30. Il est clair que Samson a la conscience d'accomplir un acte de légitime vengeance, pour lequel Jéhovah ne peut manquer de lui venir en aide. Il n'y a pas de suicide dans le fait de courir au-devant de la mort, dans une bataille, pour accomplir une action utile, comme le fit Éléazar Abaron. I Mach., VI, 43-46. Mais voici un vrai suicide, accompli dans des conditions atroces et avec un sang-froid extraordinaire, sous l'empire de sentiments très honorables. A l'époque des Machabées, Razias, appelé le « père des Juifs », pour échapper à Nicanor qui a envoyé cinq cents soldats pour le prendre, se perce de son épée, ensuite se précipite du haut d'une tour, se relève tout ruisselant de sang, arrache ses entrailles, les jette à la foule et expire. II Mach., XIV, 37-46. Voir RAZIAS, col. 994. L'historien sacré raconte ce fait sans l'approuver, mais néanmoins avec une sympathique admiration, à cause des sentiments qui animaient Razias. Il est encore raconté que Ptolémée Macron s'empoisonna lui-même. II Mach., X, 13. — La loi mosaïque ne prévoit pas le suicide, dont la prohibition est certainement comprise dans celle qui vise l'homicide. Josèphe, *Bell. jud.*, III, VIII, 5, fait à ses compatriotes révoltés un long discours contre le suicide. H. LESÊTRE.

SULAMITE (hébreu : *haš-Šûlammit*; Septante : ἡ Σουναμῖτις), nom donné à l'épouse du Cantique des Cantiques, d'après l'interprétation la plus générale. Cant., VI, 12; VII, 1. Il paraît être la forme féminine du nom de *Šelômôh* (Salomon), de même que Salomé et Salomith. Quelques interprètes l'ont confondue, mais sans raison, avec Abisag (t. I, col. 58), en prenant Sulamite pour Sunamite, parce que Abisag était de Sunam. Voir CANTIQUE DES CANTIQUES, t. II, col. 185.

SUNAM (hébreu : *Šûnêm*; Septante : Σουνάμ, Σωνάμ, Σωμάν), ville de la tribu d'Issachar. Jos., XIX, 18 (Vulgate : *Sunem*). — 1° La forme actuelle de son nom, Soulem, remonte à une haute antiquité. Elle est située sur la pente sud-ouest du Petit Hermon ou *Djébel-ed-Dahy*, qui déjà du temps de saint Jérôme était connu sous le nom d'Hermoniim, par opposition au grand Hermon. Soulam ne renferme que quelques centaines d'habitants, mais le site en est très gracieux. Au milieu du village est une fontaine (fig. 420) qui, au moyen d'un conduit, arrose des jardins plantés d'orangers, de citronniers, de grenadiers et de figuiers. La plupart des maisons sont bâties avec de petits matériaux. On n'y trouve point d'antiquités. On y montre seulement dans une maison une chambre voûtée en plein cintre qui, sans remonter très haut, passe pour fort ancienne. On donne à cette maison le nom de *Beit Soulamiéh* et l'on y rattache le souvenir d'Élisée et de son hôtesse.

2° Sous le règne de Saül, les Philistins, avant de livrer la bataille du mont Gelboé, qui devait être fatale au roi d'Israël, campèrent à Sunam. I Sam. (Reg.), XXVIII, 4. — Abisag, que sa beauté fit choisir pour servir David devenu vieux, était originaire de Sunam, III Reg., I, 1-4, et plusieurs commentateurs croient que c'est elle qui est nommée dans le Cantique des Cantiques. Voir SULAMITE. — Élisée, dans ses courses, passa souvent par Sunam. Une femme pieuse et riche lui donnait l'hospitalité et le logeait dans une chambre haute qu'elle avait meublée pour lui d'accord avec son mari : c'est celle dont on a conservé le souvenir dans le *Beit Soulamiéh*. Le prophète pour récompenser son hospitalité obtint de Dieu pour elle un fils, quoiqu'elle fût avancée

en âge et stérile. Quand ce fils eut grandi, il était allé un jour aux champs trouver son père au milieu des moissonneurs. Il y fut frappé d'une insolation et mourut. Sa mère, pleine de foi, alla aussitôt au mont Carmel, et par ses instances où éclate un admirable amour maternel, elle obtint qu'Élisée vînt en personne à Sunam, où il lui ressuscita son fils, ce que n'avait pu faire son serviteur Giézi. IV Reg., IV, 8-37. Des commentateurs modernes se refusent à placer Sunam au Soulam actuel, parce que, disent-ils, Élisée ne devait point passer par cet endroit pour aller de Galgala au Carmel. Voir GALGALA 2, t. III, col. 87. Mais rien ne prouve qu'il allât au Carmel par le chemin le plus court, et il pouvait avoir des raisons particulières de passer par Sunam, même quand il se rendait au mont Carmel. — Quelque temps après la résurrection du fils de la Sunamite, une famine désola le pays. Elle devait alors avoir perdu son mari, car il n'en est plus question. Sur le conseil d'Élisée, elle partit avec les siens pour aller dans le fertile pays des Philistins et pour y attendre la fin de la disette qui dura sept ans. Quand elle revint à Sunam, elle dut recourir au roi d'Israël pour rentrer en possession de sa maison et de ses champs. Au moment où elle se présentait à lui, le serviteur d'Élisée, Giézi, lui racontait comment son maître avait rendu la vie au fils de la Sunamite, et le roi donna aussitôt l'ordre de lui faire restituer tout ce qui lui appartenait avec les revenus de ses champs depuis son départ. IV Reg., VIII, 1-6. Voir V. Guérin, *Galilée,* t. I, p. 112-114.



420. — Soulem. Sa fontaine. D'après une photographie de M. L. Heidet.

SUNAMITE (hébreu : *haš-Šûnnamiṭ* [*haš-Šunnaminit,* III Reg., II, 22]; Septante : Σωμανίτης), originaire ou habitant de Sunam. Abisag, III Reg., I, 3, 15; II, 17, 21, 22, et l'hôtesse d'Élisée, dont le nom est inconnu, sont appelées Sunamites. Voir ABISAG, *t. II* col. 58; SUNAM, col. 1880. La Sulamite du Cantique des Cantiques est ainsi appelée, d'après plusieurs interprètes, parce qu'elle était de Sunam (Sulam) ou qu'elle est la même qu'Abisag. Voir SULAMITE, col. 1880.

SUNEM, orthographe du nom de Sunam dans la Vulgate. Jos., XIX, 18. Voir SUNAM.

SUNI (hébreu : *Šûnî;* Septante : Σουνί), le troisième des sept fils de Gad, et petit-fils de Jacob. Il fut père de la famille appelée de son nom famille des Sunites. Num., XXVI, 15.

SUNITES (hébreu : *haš-Šûnî;* Septante : ὁ Σουνί), famille gadite descendant de Suni. Num., XXVI, 15.

SUPERBI Augustin, de Ferrare, mineur conventuel, mort à Ferrare le 9 juillet 1634. On a de lui le *Decachordon scripturale super Canticum Virginis Magnificat,* in-4°, Ferrare, 1620, et des ouvrages historiques, entre autres, *Apparato degli nomini illustri di Ferrara,* Ferrare, 1620, etc. Voir G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica,* t. XXIV, Venise, 1844, p. 64, 112.

SUPERSTITION (grec : δεισιδαιμονία ; Vulgate : *superstitio*), pratique religieuse de légitimité contestable. — Saint Paul, après avoir constaté les nombreux sanctuaires élevés par les Athéniens dans leur cité, les

compliment d'être δεισιδαιμονεστέροι, *superstitiosiores*. Act., XVII, 22. Il n'entend pas approuver toutes leurs manifestations religieuses; mais il se sert d'un terme qui marque habituellement le respect pour les dieux, bien qu'il comporte parfois un sens défavorable. — Le procurateur Festus appelle δεισιδαιμονία, *superstitio*, la religion au sujet de laquelle saint Paul a été en discussion avec les Juifs. Act., XXV, 19. Un païen ne pouvait pas se servir d'un autre mot. — S'adressant aux Colossiens, II, 23, saint Paul fait allusion à certaines coutumes humaines qui se recommandent par leur ἐθελοθρησκεῖα, *superstitio*. Le terme grec suppose une religion qu'on se fait à soi-même, par conséquent une vraie superstition. — La superstition proprement dite apparaît dans la Sainte Écriture sous différentes formes. Voir AMULETTE, t. I, col. 527; DIVINATION, t. II, col. 1443; MAGIE, t. IV, col. 562. H. LESÊTRE.

SUPH, nom d'un Lévite et d'un pays.

1. SUPH (hébreu : *Ṣûf;* Septante, *Alexandrinus :* Σούπ), Lévite de la descendance de Caath, ancêtre d'Elcana, père de Samuel. I Sam. (Reg.), I, 1; I Par., VI, 35 (hébreu, 20). Au ℣. 26 (hébreu, 11) de I Par., VI, il est appelé Sophaï. Voir SOPHAÏ, col. 1835.

2. SUPH (hébreu : *Ṣûf;* Septante : Σίφ), région d'une étendue plus ou moins considérable dans laquelle se trouvait probablement Ramathaïm-Sophim. Voir col. 944. Saül passa dans cette région, quand il recherchait les ânesses perdues de son père et arrivé là et ne les ayant pas trouvées, il se proposait de revenir sur ses pas auprès de son père, avant qu'il eût résolu d'aller consulter Samuel. I Reg. (Sam.), IX, 5. Il a été jusqu'à présent impossible de déterminer avec quelque précision ce qu'était la terre de Suph.

SUPHA (hébreu : *Ṣôfaḥ;* Septante : Σωφά), fils aîné d'Hélam, I Par., VII, 35 (ou Hotham, ℣. 32), de la tribu d'Aser. Il eut pour fils Sué, Harnapher, Sual, Beri, Jamra, Bosor, Hod, Summa, Salus, Jéthram et Bara (℣. 37).

SUPHAM (hébreu : *Šefûfâm;* Septante : Σωφάν), fils de Benjamin et chef de la famille des Suphamites. Num., XXVI, 39. Son véritable nom est incertain. Il est appelé Mophim, Gen., XLVI, 21; il semble n'être que le petit-fils de Benjamin et donné comme fils de Balé, I Par., VIII, 5, sous le nom de SEPHUPHAN, col. 1623. Le texte semble avoir souffert. Voir aussi SÉPHAM, col. 1613; MOPHIM, t. IV, col. 1258. Il fut le père de la famille des Suphamites.

SUPHAMITES (hébreu : *haš-Šufâmî;* Septante : οἱ Σωφανί), famille descendant de Supham. Num., XXVI, 39.

SUPPLICE (Septante : βάσανος, βασανισμός, ἐτασμός, κόλασις, τιμωρία, τύμπανον; Vulgate : *supplicium, tormentum, tortura*), châtiment corporel infligé pour une faute grave et entraînant souvent la mort. Le bourreau qui inflige le supplice s'appelle βασανιστής, *tortor*. Matth., XVIII, 34. Voir BOURREAU, t. I, col. 1895.

I. SUPPLICES ISRAÉLITES. — 1° *Flagellation*. La flagellation israélite ne devait jamais être un supplice mortel; elle l'était souvent chez les Romains. Voir FLAGELLATION, t. II, col. 2281. — 2° *Lapidation*. C'était chez les Israélites le supplice le plus ordinairement infligé pour déterminer la mort d'un coupable. Voir LAPIDATION, t. IV, col. 89. — 3° *Combustion*. On faisait périr par le feu la prostituée, du moins avant la loi mosaïque. Gen., XXXVIII, 24. La Loi condamnait au supplice du feu la fille de prêtre qui se prostituait, Lev., XXI, 9, et les coupables de l'inceste commis par un homme avec la mère et la fille. Lev., XX, 14. On consumait par le feu ceux qui avaient été lapidés. Jos., VII, 25. Voir FEU, t. II, col. 2225. Les Juifs infligeaient ce supplice de deux manières différentes : on enflammait des fagots autour du condamné, c'était la « combustion du corps »; ou bien on lui versait du plomb fondu dans la bouche, c'était la « combustion de l'âme ». Ce second mode était le plus souvent employé. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 423. — 4° *Mort par le glaive* ou une arme perforante. Exod., XIX, 13; XXXII, 27; Num., XXV, 7, 8; I Reg., XV, 33; XXII, 18; II Reg., I, 15; IV, 12; III Reg., II, 25; XIX, 1; Jer., XXVI, 23; etc. Quelquefois on procédait par le glaive à la décapitation. II Reg., XX, 22; Matth., XIV, 8, 10; Act., XII, 2. La mort par le glaive était réservée à l'homicide et aux habitants d'une ville tombée dans l'idolâtrie. — 5° *Pendaison*. Infligée quelquefois comme supplice indépendant, elle n'était d'ordinaire que la suite d'un autre supplice ayant causé la mort. Voir PENDAISON, col. 34. — 6° *Strangulation*. La Sainte Écriture ne dit rien de ce supplice. Mais les docteurs juifs en parlent comme du genre de mort le moins pénible. On faisait entrer le coupable dans la boue jusqu'aux genoux, et deux hommes tiraient de chaque côté les extrémités d'un linge passé autour de son cou, jusqu'à ce qu'il expirât. La strangulation faisait périr celui qui avait frappé son père ou sa mère, celui qui avait mis un Israélite en esclavage, le vieillard rebelle aux décisions du sanhédrin, le faux prophète, l'adultère, celui qui avait commis le mal avec la fille d'un prêtre ou avait accusé faussement celle-ci de l'avoir fait. Cf. *Sanhedrin*, VII, 3; Iken, *Ant. hebr.*, p. 420. — Sur les cas qui entraînaient la peine de mort, voir PÉNALITÉS, col. 131.

II. SUPPLICES NON ISRAÉLITES. — 1° *Crucifixion*. C'était le supplice infligé par les Romains aux esclaves et à ceux qui n'avaient pas le droit de cité. Voir CROIX, t. II, col. 1127. — 2° *Submersion*. Exod., I, 22; Matth., XVIII, 6; Marc., IX, 42. Voir MEULE, t. IV, col. 1054. Saint Jérôme, *In Matth.*, III, 18, t. XXVI, col. 129, dit que ce supplice était en usage chez les anciens Juifs de la province. Il n'en est pas fait mention ailleurs que dans les deux passages des évangélistes. Le καταποντισμός, précipitation dans la mer ou les fleuves, était en usage chez les Phéniciens, les Syriens, les Grecs et les Romains. Chez ces derniers, la submersion était le châtiment du parricide. Cf. Cicéron, *Pro Rosc.*, 25; *Ad Herenn.*, I, 13; Juvénal, VIII, 204. Plus tard, on l'étendit à tous les crimes graves. Cf. Suétone, *Octav.*, 67; Quinte-Curce, X, 4; Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXII, 2; *Ant. jud.*, XIV, XV, 10. — 3° *Précipitation* du haut d'un rocher. II Par., XXV, 12; Ps. CXLI (CXL), 6; II Mach., VI, 10; Luc., IV, 29. Cf. Suétone, *Calig.*, 27. — 4° *Dichotomie*, supplice qui consistait à couper quelqu'un en morceaux. I Reg., XV, 33. Il était en grand usage chez les Égyptiens, cf. Hérodote, II, 139; XIII, 3, chez les Perses, cf. Hérodote, VII, 39; Diodore de Sicile, XVII, 83, et surtout chez les Babyloniens. Dan., II, 5; III, 96. Le prophète Isaïe aurait subi ce supplice sous le roi Manassé. Heb., XI, 37. Voir ISAÏE, t. III, col. 940. Ptolémée VIII Lathurus, pendant son expédition en Judée, faisait égorger et déchiqueter en morceaux des femmes et des enfants, dont ensuite on cuisait les membres dans des marmites, afin de faire croire que les soldats égyptiens étaient cannibales et d'effrayer par là les populations. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XII, 6. — 5° *Mutilation*, supplice consistant à couper un ou plusieurs membres, à crever les yeux, à déchirer de coups, Matth., XXIV, 51; Luc., XII, 46, sans que toujours la mort suivît. Voir MUTILATION, t. IV, col. 1360. — 6° *Bastonnade*. Dans le monde grec, on l'administrait au moyen d'un instrument appelé τύμπανον, « tambour ».

II Mach., VI, 19, 28. Ce tambour était vraisemblablement une sorte de roue qui servait à distendre le corps du condamné que l'on voulait bastonner. Voir BASTONNADE, t. I, col. 1501. L'auteur du *De Machab.*, VIII, faussement attribué à Josèphe, énumère les instruments de supplices employés par Antiochus Épiphane : les roues, les instruments pour comprimer les articulations, les instruments de torsion, les roues d'une autre espèce, les entraves, les chaudières, les poêles, les instruments pour les doigts, les mains de fer, les coins, les soufflets à feu. Il est probable que les roues représentent ici ce que le texte sacré appelle des tambours, Heb., XI, 35 : ἐτυμπανίσθησαν, *distenti sunt*, « ils ont été distendus ». Cf. Prov., XX, 26. — 7° *Fournaise*. Le supplice de la fournaise ardente, dans lequel on précipitait le condamné, était commun chez les Babyloniens. Jer., XXIX, 22; Dan., III, 15-23, 46-48. Antiochus Épiphane fit brûler dans une poêle une de ses jeunes victimes. II Mach., VII, 5-6. On peut voir II Mach., VII, 3-41, la variété des supplices employés par le persécuteur. Le traitement infligé par David aux Ammonites ne comportait ni une mise au four, ni le supplice des scies et des instruments de fer, comme traduisent les versions, II Reg., XII, 31, mais une simple réduction en esclavage. Voir FOUR, t. III, col. 2338; MOULE A BRIQUES, t. IV, col. 1328. Le roi Hérode fit périr par le feu les principaux de ceux qui avaient abattu l'aigle d'or fixé au-dessus de la porte du Temple. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XXXIII, 4. — 8° *Bêtes*. Les Perses livraient les condamnés aux bêtes. Dan., VI, 10, 23, 24. Saint Paul dit qu'à Éphèse il a eu à combattre les bêtes. I Cor., XV, 32. On croit généralement que l'Apôtre parle ici au figuré, parce que les citoyens romains n'étaient pas livrés aux bêtes, et qu'il n'est pas fait mention de ce combat dans les Actes, ni dans II Cor., XI, 23-28, où saint Paul énumère toutes ses tribulations. Il emploie d'ailleurs la même figure. II Tim., IV, 17. Hérode avait institué à Jérusalem même des jeux où des hommes combattaient contre les bêtes féroces. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, VIII, 1. Cf. *Ad bestias*, dans le *Dict. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 449. — 9° *Tour de cendres*. Il y avait à Bérée une tour de 50 coudées remplie de cendres, couronnée d'une machine tournante au moyen de laquelle on précipitait le condamné qui périssait ainsi étouffé dans la cendre sans pouvoir s'échapper. Ménélas subit ce supplice. II Mach., XIII, 5-8. Valère Maxime, IX, 2, 6, décrit un édifice à hautes murailles rempli de cendres et recouvert d'un plancher; on y accueillait aimablement ceux qu'on voulait faire périr, et, pendant qu'ils dormaient après avoir bu et mangé, le plancher s'entr'ouvrait et ils étaient engloutis. Les Perses connaissaient aussi le supplice de la cendre. Ctésias, *Persic.*, 51. — 10° *Écrasement*. Ce supplice était ordinairement infligé aux petits enfants après la prise des villes. IV Reg., VIII, 12; Is., XIII, 16, 18; Ose., X, 14; XIV, 1; Nah., III, 10; Ps. CXXXVII (CXXXVI), 9. — 11° *Éventrement*. Dans les mêmes circonstances, on ouvrait le ventre des femmes enceintes. IV Reg., VIII, 12; XV, 16; Ose., XIV, 1; Am., I, 13. Ces deux derniers supplices sont moins des châtiments, que de barbares représailles exercées contre des vaincus.

H. LESÊTRE.

SUR, nom de deux personnages, et aussi, de plus, dans la Vulgate, d'un désert et d'une porte du Temple de Jérusalem dont le nom en hébreu est différent, ainsi que d'une ville dans le texte grec de Judith.

1. **SUR** (hébreu : *Ṣûr;* Septante : Σούρ), chef madianite. Il est nommé le troisième des cinq princes madianites qui tâchèrent d'arrêter la marche des Israélites, lorsque ces derniers allaient prendre possession de la Terre Promise, et qui appelèrent Balaam à leur aide pour les maudire. Il périt avec le faux prophète et les autres chefs madianites dans la bataille que leur livrèrent les Israélites, après que, sur le conseil perfide de Balaam, les filles des Madianites eurent fait pécher les enfants d'Israël. Num., XXXI, 8. Parmi les filles madianites qui pervertirent les Israélites, le texte sacré nomme expressément Cozbi qui séduisit Zambri, le chef de la tribu de Siméon : c'était la fille de Sur, et elle fut tuée par Phinées, en même temps que Zambri. Num., XXV, 15. Le livre de Josué, XIII, 21, nous apprend que Sur, comme les quatre autres chefs de Madian, était soumis à la suprématie de Séhon, roi des Amorrhéens.

2. **SUR** (hébreu : *Ṣûr;* Septante : Σούρ), le second des fils de Jéhiel ou Abi-Gabaon (voir ABIGABAON, t. I, col. 47) et de Maacha, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 29-30; IX, 35-36.

3. **SUR** (hébreu : *Šûr;* Septante : Σούρ), désert à l'est de l'Égypte. Les Israélites y entrèrent au sortir du passage de la mer Rouge et y marchèrent trois jours sans trouver de l'eau jusqu'à Mara. Exod., XV, 22. Les Nombres, XXXIII, 8, appellent Étham le désert de Sur. Voir ÉTHAM 2, t. II, col. 2003. Le mot *Šûr* signifie en araméen « muraille » et beaucoup de commentateurs croient que ce nom vient de ce que le *Djébel er-Rahah*, longue chaîne de montagnes qui en forme la frontière orientale, a l'aspect d'une muraille. F. W. Holland, *The Recovery of Jerusalem*, p. 527; E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, p. 38. D'après d'autres, le nom de *Šûr* tire son origine des murs ou de la ligne de forteresses que les Égyptiens avaient établies à l'est de leur pays pour arrêter les invasions des Sémites. Cf. H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, 1877, p. 119, 195.

Le trait le plus caractéristique du désert de Sur, c'est qu'il est « sans eau ». Exod., XV, 22. « La plaine nue et stérile, où l'on aperçoit seulement quelques herbes et quelques arbrisseaux misérables, des cailloux noircis et du sable, un soleil brûlant, une monotonie affreuse, l'absence totale d'eau, excepté l'eau saumâtre qu'on rencontre dans une demi-douzaine de creux sur une superficie de mille milles carrés, tout cela ne produit que trop vivement sur le voyageur l'impression d'un désert sans eau. » H. Sp. Palmer, *Sinai*, p. 189-190. Sa largeur est de quinze à vingt kilomètres.

Plusieurs savants ont admis l'existence d'une ville de Sur, en s'appuyant sur des textes bibliques qui manquent de précision et que d'autres commentateurs expliquent, non sans vraisemblance, du désert de Sur. Lorsque Agar, maltraitée par Sara, s'enfuit vers l'Égypte, « elle s'arrêta près d'une source d'eau dans le désert, qui est sur le chemin de Sur. » Gen., XVI, 7. Voir BÉER-LAHAÏ-ROÏ, t. I, col. 1549. — Abraham habita entre Cadès et Sur. Gen., XX, 1. — Les fils d'Ismaël « habitèrent depuis Hévila jusqu'à Sur, qui est en face de l'Égypte ». Gen., XXV, 18. — « Saül battit Amalec depuis Hévila jusqu'à Sur qui est en face de l'Égypte. » I Sam. (Reg.), XV, 7. — « David et ses hommes montaient et faisaient des incursions (de Siceleg) chez les Gessuriens, les Gerziens et les Amalécites, et ces peuples habitaient dès les temps anciens la contrée du côté de Sur et jusqu'au pays d'Égypte. » I Sam. (Reg.), XXVII, 8. Dans tous ces passages, Sur s'entend sans difficulté du désert de Sur, qui s'appelle aujourd'hui en arabe *el-Djifar*. Il résulte clairement des indications que nous fournissent les textes bibliques qui viennent d'être rapportés, que la principale route des caravanes qui se rendaient d'Hébron et de Bersabée ou du sud de la Palestine en Égypte, passait par le désert de Sur.

4. **SUR** (hébreu : *Sûr;* Septante : τῶν ὁδῶν), porte du temple de Jérusalem. IV Reg., XXIII, 6, appelée

Yesôd (Vulgate : *Fundamentum*). II Par., XXIII, 5. On a proposé de l'entendre de la porte des chevaux (voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1365, n. 12), qui est mentionnée quelques versets plus loin dans II Par., XXIII, 15, en lisant *Susîm*, « chevaux », au lieu de *Sûr* ou de *Yesôd*.

5. **SUR** (Septante : Σούρ), ville dont le nom se lit seulement dans les Septante, Judith, II, 28. Elle est énumérée parmi les villes maritimes de la Palestine qui furent saisies d'effroi à l'approche de l'armée d'Holoferne. On a proposé de l'identifier avec Dor, voir DOR, t. II, col. 1487; avec Sora nommée par Étienne de Byzance parmi les villes de Phénicie; avec Sarepta, parce qu'elle est nommée entre Tyr et Okina qu'on suppose être Accho, mais ce ne sont que des hypothèses plus ou moins vraisemblables.

SURENHUSIUS (SURENHUYS) Willem, hébraïsant hollandais, qui florissait à la fin du XVIIe siècle et au commencement du XVIIIe. Il professa le grec et l'hébreu à Amsterdam. On lui doit une œuvre estimée, *Mischna sive totius Hebræorum Juris, Rituum, Antiquitatum et Legum Oralium Systema, cum clarissimorum Rabbinorum Maimonidis et Bartenoræ Commentariis integris*, 6 parties en 3 volumes in-f°, Amsterdam, 1698-1703. Cet ouvrage est divisé en six parties suivant le nombre des *sedarim* ou sections de la Mischna. Des 61 traités que renferme la Mischna, 21 avaient déjà été traduits. Surenhusius traduisit les 40 autres et publia du tout une traduction latine qui accompagne le texte hébreu avec des notes. Le P. Souciet fit la critique de cette publication. Voir Michaud, *Biographie universelle*, t. XL, p. 451. — On a du même savant ספר המשוה *sive* Βίβλος Καταλλαγῆς *in quo secundum Veterum Theologorum Hebræorum formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca ex Vetere in Testamento Novo allegata*, in-4°, Amsterdam, 1713, ouvrage estimé.

SURIEL (hébreu : *Ṣûrî'êl*, « Ell est mon rocher »; Septante : Σουριήλ), fils d'Abihaiel, chef de la famille lévitique de Mérari au temps de l'Exode, Num., III, 35, laquelle se partageait en deux branches, les Moholites et les Musites, ꝟ. 33. Voir t. IV, col. 1188, 1360.

SURISSADAÏ (hébreu : *Ṣûrîšaddaï*, « Šaddaï (le Tout-Puissant) est mon rocher »; Septante : Σουρισαδαί), père de Salamiel, de la tribu de Siméon. Num., I, 6. Son fils Salamiel était le chef de sa tribu à l'époque de l'exode. Num., I, 6; II, 12; VII, 36, 40; X, 19.

SURPRISE, attaque inattendue. — La surprise est souvent employée à la guerre. Ainsi Gédéon surprend les Madianites au milieu de la nuit et les met en déroute. Jud., VII, 19-22. Saül fond sur le camp des Ammonites aux dernières heures de la nuit. I Reg., XI, 11. Jonathas, par son initiative hardie, jette la panique dans le camp des Philistins. I Reg., XIV, 13-15. David surprend de nuit le camp de Saül. I Reg., XXVI, 7-12. Il tombe sur les Amalécites au milieu de leurs réjouissances. I Reg., XXX, 16, 17. Achab sort de Samarie et surprend au milieu de leurs festins Bénadad et les Syriens. III Reg., XX, 16-20. Plus tard, les Syriens qui assiègent Samarie sont pris de panique en s'imaginant que des alliés viennent au secours du roi d'Israël. III Reg., VII, 6, 7. Les Bédouins du désert surprennent ceux qu'ils veulent dépouiller. Job, I, 15, 17; II Par., XXI, 16, 17. Judas Machabée tombe à l'improviste sur les villes et les villages et choisit la nuit pour ses expéditions, afin de mieux surprendre les ennemis. II Mach., VIII, 6, 7. Il prend Bosor par surprise et, à la suite d'une marche de nuit, fond sur l'armée de Timothée, qui assiège Dathéman, et la met en déroute. I Mach., V, 28-34. Jonathas, avec ses hommes, surprend un cortége de noce et massacre tous ceux qui le composent, pour venger son frère Jean. I Mach., IX, 37-42; etc. — Le voleur, comme l'ennemi, procède par surprise. Le Sauveur veut que ses disciples se tiennent toujours prêts, car il viendra à eux comme un voleur. Matth., XXIV, 42-44; Luc., XII, 39, 40; I Thes., V, 2, 4. « Si tu ne veilles pas, je viendrai à toi comme un voleur. » Apoc., III, 3; XVI, 15.

H. LESÊTRE.

SUSA (hébreu : *Šavšâ'*; Septante Σουσά), scribe ou secrétaire du roi David. I Par., XVIII, 16. Certains commentateurs croient qu'il est le même que Saraïas, II Sam. (Reg.), VIII, 17; que Siva, II Sam. (Reg.), XX, 25, et que Sisa, III Reg., IV, 3. Voir col. 1797.

SUSAGAZI (hébreu : *Ša'ašgaz*; Septante : Γαί), eunuque du roi Assuérus, chargé de la garde de ses femmes. Esth., II, 14. Cf. ÉGÉE, t. II, col. 1599.

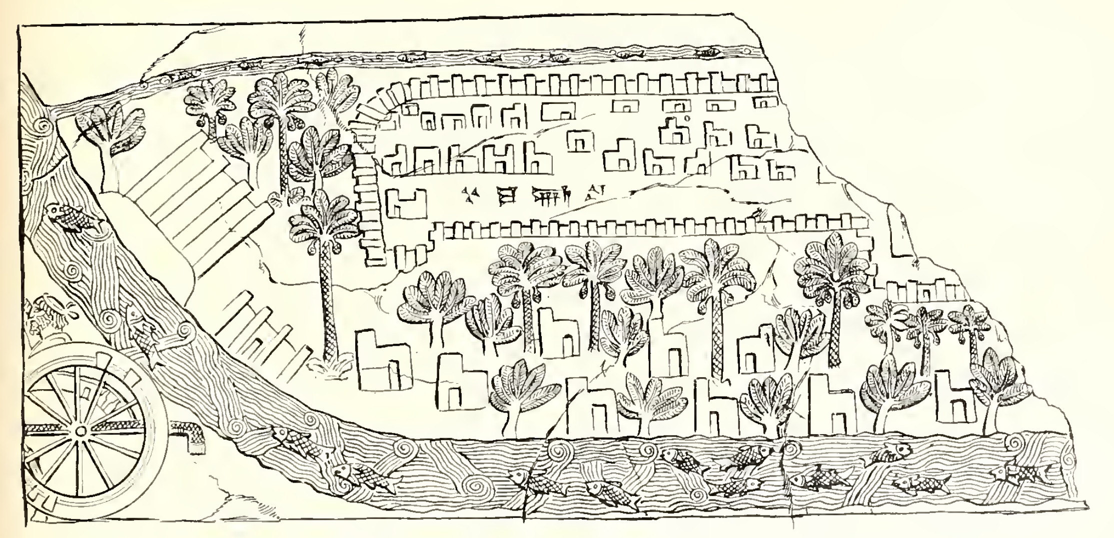
SUSANÉCHÉENS (hébreu : *Šûšankâyê'*; Septante : Σουσαναχαῖοι), habitants de la ville de Suse et de la Susiane qui avaient été transportés en Samarie avec d'autres peuplades par Asénaphar (Asaraddon ou Assurbanipal), roi d'Assyrie. Ils tentèrent avec d'autres déportés d'empêcher les Juifs de reconstruire le temple de Jérusalem et ils sont nommés dans la lettre que Réum-Béeltéem et Samsaï écrivirent à cette occasion au roi Artaxercès, I Esd., IV, 9. Voir SUSE.

1. **SUSANNE** (grec : Σουσαννά), femme de Joakim, qui vivait à Babylone au moment de la captivité des Juifs dans cette ville. Son nom vient de l'hébreu *Šušân*, « lis ». Diodore de Sicile, II, 6, dit que Ninus avait une fille appelée Susanne.

I. TEXTE. — Son histoire ne se lit point dans la Bible hébraïque; elle se trouve dans les Septante et dans la version de Théodotion, dans la Vulgate latine, etc. Voir DANIEL, t. II, col. 1266. Elle a été écrite en hébreu ou en araméen, mais le texte original est perdu. Saint Jérôme l'a traduite d'après Théodotion, dont le texte diffère notablement de celui des Septante. La traduction des Septante a même été longtemps perdue et on ne la connaît encore aujourd'hui que par un seul manuscrit, le *Chisianus*, cursif du IXe siècle, coté 87. — Dans les éditions grecques, l'histoire de Susanne est placée en tête du livre de Daniel; dans notre Vulgate, elle y forme le chapitre XIII. Dans la version latine primitive et dans la version arabe, elle est aussi au commencement du livre. — Il existe plusieurs versions syriaques de l'histoire de Susanne. La version syro-hexaplaire est une traduction du texte des Septante. On trouve une recension différente, désignée par le sigle *W1*, dans la Polyglotte de Walton, dans le *Codex Ambrosianus* de Ceriani et dans les *Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace* de Paul de Lagarde. Dans cette dernière collection, Lagarde reproduit du verset 42 et suivants, deux autres recensions différentes, L1, et L2, qui se distinguent entre elles de la précédente par plusieurs particularités. Une autre version, appelée harkléenne, a été aussi publiée par Walton, d'où sa désignation par le sigle *W2*. Voir les versions syriaques publiées par Walton, ainsi que la version arabe, dans sa Polyglotte, t. IV, *Daniel*, p. 2-13.

II. CANONICITÉ. — Elle est admise par l'Église catholique. Voir CANON, t. II, col. 156. On trouve l'histoire de Susanne dans la Bible grecque, et dans la Bible syriaque, comme dans la Vulgate. Saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, XXVI, 3, t. VII, col. 1054, la cite comme Écriture canonique. De même Tertullien, *De corona*, IV, t. II, col. 81. Voir aussi Origène, *Epist. ad Africanum*, 9, t. XI, col. 65; cf. les citations de Susanne faites par cet auteur, dans Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 1886, t. II, p. 717.

IV. Histoire. — Susanne, fille du Juif Helcias, avait épousé Joakim, un des Juifs qui avaient été déportés à Babylone au commencement de la captivité. Il était riche et possédait un parc (παράδεισος), dont il laissait l'accès libre à ses coreligionnaires. Deux vieillards juifs qui rendaient la justice à leurs concitoyens, furent séduits, à l'insu l'un de l'autre, par la beauté de Susanne, égale à sa piété. S'étant avoué leur coupable passion, pendant qu'ils cherchaient à la satisfaire, ils surprirent leur victime, au moment où elle était seule pour prendre un bain et la menacèrent de l'accuser de l'avoir trouvée avec un jeune homme, si elle leur résistait. Elle leur résista pour ne pas offenser Dieu, et les deux vieillards la calomnièrent devant le peuple assemblé, qui, croyant à leur témoignage, se préparait à la lapider, lorsque survint le jeune Daniel. Il proposa d'interroger les vieillards, séparément. Sous quel arbre as-tu surpris Susanne? demanda-t-il au premier. Ὑπὸ σχῖνον, « sous un lentisque », répondit-il. Voir Lentisque, t. iv, col. 167. — Ayant fait ensuite la même demande au second, celui-ci répondit : Ὑπὸ πρῖνον, « sous une yeuse ». Leur mensonge devint ainsi manifeste, par leurs réponses contradictoires, aux yeux de tout le peuple, qui lapida sur-le-champ les deux criminels. Ainsi fut vengée l'innocence de Susanne. — Jules l'Africain tirait du nom des deux arbres et du jeu de mots que fit Daniel à leur sujet un argument contre l'authenticité d'un original hébreu. Origène répondit à ses objections, *Epist. ad Africanum*, t. xi, col. 61. Voir Lentisque, t. iv, col. 167-168. — Cf. les deux textes grecs comparés des Septante et de Théodotion dans H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, t. iii, 1884, p. 576-585.



421. — Ville de Suse. Bas-relief d'Assurbanipal. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, t. ii, pl. 49.

2. **SUSANNE** (grec : Σουσαννά), une des femmes qui suivaient Notre-Seigneur pour le servir dans son ministère. Luc., viii, 3. On ne connaît d'elle que son nom.

SUSE (hébreu : *Šûšan ;* Septante : Σοῦσα, Σουσάν), ville de l'Élam, qui devint, sous la domination perse, une des trois capitales des rois Achéménides; ils y faisaient leur résidence en hiver. Esther, i, 1. Athénée, xii, 513, dit qu'elle tirait son nom des lis (hébreu : *šûšan*) qui croissaient en abondance dans son voisinage; mais cette étymologie ne paraît pas fondée.

La ville de Suse est d'une très haute antiquité. On croit qu'elle est mentionnée dans des documents babyloniens de l'époque de la seconde dynastie de la ville d'Ur (2400 ans environ avant J.-C.). En 2285 avant notre ère, Koudour Nankoundi, roi d'Élam, emporta la statue de la déesse Nana d'Érech à Suse, comme le raconte Assurbanipal, roi de Ninive, dans une de ses inscriptions. Cylindre A, col. vii, lig. 9, dans G. Smith, *History of Assurbanipal,* 1871, p. 234. Assurbanipal s'empara à son tour de Suse vers 647 avant J.-C., il y brisa la puissance élamite qui y dominait alors et rasa la ville jusqu'à ses fondements. Ses bas-reliefs nous ont conservé une représentation de Suse (fig. 421). On ne sait à quelle époque fut restaurée la ville détruite. Xénophon, *Cyr.,* VIII, vi, 22, et Strabon, XV, iii, 2, nous apprennent que Cyrus en fit sa capitale. Cf. Hérodote, iii, 30, 65, 70. C'est ce qui nous explique comment Daniel, viii, 2, eut une de ses visions, *ḥâzôn,* à Suse, *in Susis castro,* hébreu : *Šûšan hab birâh,* où il avait été transporté sans doute en esprit, d'une manière extatique, d'après l'explication d'un grand nombre d'interprètes, sur le bord du fleuve Ulaï. Voir Ulaï. Daniel détermine la partie de la ville de Suse où il eut sa vision prophétique, c'est *Šûšan hab-birâh*, c'est-à-dire l'Acropole de Suse, la demeure des rois, que le livre d'Esther désigne de la même manière, i, 2, 5; ii, 3, 5, 8; iii, 15; viii, 14; ix, 6, 11, 12, ainsi que le livre de Néhémie. II Esd., i, 1. La Vulgate a traduit dans ce dernier passage, *in Susis castro*, comme dans Daniel. Cf. I Esd., vi, 2. Dans Esther, elle ne marque pas nettement la distinction de la ville et de l'Acropole : le texte original qui parle de l'Acropole dans les passages cités ci-dessus, parle de la ville simplement dite, en tant que distincte de l'Acropole, Esth., ix, 13, 14, 15, 18, et raconte que le massacre fait par les Juifs de leurs ennemis la veille dans l'Acropole, fut continué le lendemain dans la ville même, en dehors de la *birâh*. Le traducteur ne s'est pas rendu exactement compte, ne connaissant pas les lieux, de la distinction qu'il y avait entre la *birâh*, l'Acropole, et la ville habitée par le peuple, quoique le texte hébreu marque cette distinction avec soin. De là la confusion qui existe dans la version grecque et latine et la plupart des traductions. Les fouilles de Suse montrent l'exactitude du langage du texte hébreu d'Esther, ix, 6, 11, 12-15, qu'il faut traduire ainsi : « Dans l'Acropole de Suse, les Juifs tuèrent et firent périr cinq cents hommes

et ils égorgèrent... les dix fils d'Aman... Le jour même, le nombre de ceux qui avaient été tués dans l'Acropole de Suse fut rapporté au roi. Et le roi dit à la reine Esther : Les Juifs ont tué et fait périr cinq cents hommes et les dix fils d'Aman dans l'Acropole de Suse; qu'auront-ils fait dans le reste des provinces du roi? Que demandes-tu (encore) et cela te sera accordé? que veux-tu encore et ce sera fait? — Et Esther lui dit : Si le roi le trouve bon, qu'il soit permis aux Juifs qui sont à Suse (dans la ville proprement dite, en dehors de l'Acropole) de faire demain (dans la ville) comme aujourd'hui (dans l'Acropole) et que les dix fils (déjà morts) d'Aman soient pendus à la potence. — Et le roi dit de faire ainsi. Et l'édit fut publié (dans la ville de) Suse. On pendit les dix fils d'Aman. Et les Juifs qui se trouvaient dans (la ville de) Suse se rassemblèrent le quatorzième jour du mois d'Adar et ils tuèrent dans (la ville de) Suse trois cents hommes, mais ils ne mirent pas la main au pillage. »

Suse comprenait donc l'Acropole, où était la résidence royale, et la ville proprement dite qui était habitée par le peuple. De la ville, il ne reste que des ondulations de terrain à peine sensibles. Les édifices qui couvraient l'Acropole sont ensevelis sous trois monticules de terre qui viennent d'être explorés en partie par M. Dieulafoy et par M. de Morgan. La superficie de l'Acropole était considérable : elle mesurait 123 hectares, à partir des parements extérieurs des murailles. Les ouvrages défensifs couvraient un dixième de son étendue. Elle était complètement séparée de la ville et n'avait de communication avec elle qu'au moyen d'un pont, situé au sud, à l'entrée du donjon qui défendait, à l'angle sud-est, l'habitation royale. Voir le plan de l'Acropole de Suse, t. II, fig. 607, col. 1974. A l'angle occidental, du côté sud, était la citadelle. Le côté oriental était occcupé par les palais où le roi de Perse et sa cour résidaient pendant l'hiver. Ces palais se composaient de deux groupes principaux d'appartements, enfermés chacun dans une enceinte spéciale, mais tous compris dans la large ceinture de murailles qui enveloppait l'Acropole entière. C'était d'abord le palais du roi et ensuite les appartements des femmes. Au nord-ouest s'élevait l'*apadâna* ou salle du trône, immense salle hypostyle entourée de jardins, appelée *biṭan* dans Esther, I, 5; VII, 7, 8. Tels étaient les lieux où se passèrent du temps du roi Assuérus ou Xerxès Ier (485-466 avant J.-C.) les événements racontés dans le livre d'Esther. Voir ASSUÉRUS 1, t. I, col. 1141. Les palais dont les explorateurs français ont exhumé les restes et reconstitué le plan ne sont pas les mêmes complètement que ceux qui avaient été habités par Assuérus et Esther. Ils avaient été construits par Darius et furent brûlés, vers 440 avant J.-C., sous le règne d'Artaxerxès Ier, tandis que ceux dont on a retrouvé les ruines avaient été rebâtis par Artaxerxès II Mnémon (405-359); mais il est à croire qu'il avait rétabli les édifices tels à peu presqu'ils étaient du temps de ses prédécesseurs. — Néhémie, II Esd., I, 1, fut à Suse échanson du roi Artaxerxès Ier, ou selon quelques-uns, d'Artaxerxès II. Voir NÉHÉMIE, t. IV, col. 1565.

Lorsque Alexandre le Grand, vainqueur du dernier roi des Perses, entra dans Suse, il y trouva d'immenses richesses dans le trésor royal. Arrien, *Exp. Alex.*, III, 15. Après sa mort, sous la domination des Séleucides, Suse fut remplacée par Babylone et par Séleucie. Elle déchut peu à peu et quand le royaume des Sassanides eut été conquis par les Arabes, elle fut abandonnée. Voir W. K. Loftus, *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana in 1849-1852*, in-8°, Londres, 1857; Jane Dieulafoy, *A Suse. Journal des fouilles, 1884-1886*, in-4°, Paris, 1888; M. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée, et la Susiane*, 1887; Id., *L'Acropole de Suse d'après les fouilles exécutées en 1884, 1885, 1886*, in-4°, Paris, 1893; A. Billerbeck, *Susa*, in-8°, Leipzig, 1893; J. de Morgan, *Mission scientifique en Perse*, 4 in-4°, Paris, 1894-1896; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. V, 1890, p. 756-769.

SUSI (hébreu : *Sûsî;* Septante : Σουσί), de la tribu de Manassé, père de Gaddi. Celui-ci fut un des douze explorateurs envoyés par Moïse en Palestine. Num., XIII, 12. Voir GADDI, t. III, col. 32.

SUTHALA (hébreu : *Šûṭélah;* Septante : Σουθαλά, Σωθαλάθ, *Alexandrinus* : Θουσαλά), fils d'Éphraïm et petit-fils de Joseph, Num., XXVI, 35, ancêtre de Josué, fils de Nun. I Par., VII, 20-27. Il eut pour fils Héran, d'après Num., XXVI, 36, et Bared, d'après I Par., VII, 20. La généalogie de ses descendants est très obscure et difficile à expliquer dans I Par., VII, 20-21. Le texte paraît tronqué, ℣. 21. La Vulgate traduit ce verset comme si Suthala, fils de Zabad, avait eu pour fils Ézer et Élad. Ces deux derniers furent tués par les habitants de Geth (les Hévéens, d'après Deut., II, 23). Éphraïm, leur père, les pleura, ℣. 22. Si la traduction de la Vulgate était exacte, Éphraïm aurait vécu encore à la huitième génération de ses descendants et serait alors devenu père de Beria, ℣. 23. Mais la paternité de ce second Suthala ne repose que sur une traduction inexacte. Le texte hébreu contient un membre de phrase tronqué : « Ézer et Élad... » La version latine le complète en disant, *hujus* (Suthala) *filius Ezer et Elad.* Elle aurait dû dire *filii*, au pluriel, puisqu'ils sont deux, mais elle a employé le singulier qui se lit pour tous les noms précédents des ℣. 20 et 21. Quoi qu'il en soit de ce point, il est certain que le texte actuel hébreu ne dit point qu'Ézer et Élad étaient fils de Suthala, et le ℣. 22 dit au contraire que leur père était Éphraïm. Il y a donc quelque altération dans le ℣. 21. Ézer et Élad devaient être frères de Suthala et fils d'Éphraïm. Voir ÉLAD et ÉZER, t. II, col. 1629, 2163. Les Nombres, XXVI, 35, mentionnent expressément trois fils d'Éphraïm, mais le second et le troisième sont appelés Bécher et Théhén, et non Élad et Ézer. Parmi les commentateurs, les uns admettent deux Suthala, croyant que celui du ℣. 21 de I Par., VII, est différent de celui du ℣. 20; les autres n'en comptent qu'un seul, parce qu'ils pensent que l'expression du ℣. 21, « Suthala, son fils », c'est-à-dire fils de Zabad, est une altération du texte. D'autres interprètes supposent que l'Éphraïm du ℣. 22 est, non pas le fils de Joseph, mais un de ses descendants éloigné. Aucune de ces hypothèses n'est complètement satisfaisante ni assez bien établie; on n'a pu réussir jusqu'à présent à rétablir le texte dans sa pureté primitive, à cause des lacunes qui s'y trouvent.

SUTHALAÏTES (hébreu : *haš-Šuṭalḥî;* Septante : ὁ Σουθαλάν), famille descendant de Suthala, le fils aîné d'Éphraïm. Num., XXVI, 35.

SYCOMORE (hébreu : *šiqmîm, šiqmoṭ;* Septante : συκάμινος, et Nouveau Testament : συκομορέα; Vulgate : *Sycomorus*), arbre d'Orient.

I. DESCRIPTION. — Cet arbre de la Haute-Égypte, cultivé dans les régions les plus septentrionales, appartient au vaste genre des Figuiers. Il en a le fruit, ou mieux le réceptacle fructifère en forme de toupie, brièvement stipité, légèrement velu, naissant sur de petits rameaux tortueux et sans feuilles, insérés eux-mêmes sur le tronc ou sur les vieilles branches. Les feuilles sont persistantes, petiolées, à limbe ovale-cordiforme, obtus et entier, glabres, sauf le long des nervures qui sont saillantes et un peu hérissées. Le *Ficus Sycomorus* (fig. 422) est un bel arbre d'avenue par sa cime formée de branches horizontales supportant un épais feuillage. F. HY.

II. Exégèse. — Le sens du mot hébreu *šiqmim* est parfaitement déterminé : il désigne le sycomore, non pas l'espèce d'érable (*Acer pseudo-platanus*) qu'on appelle vulgairement de ce nom, mais le *Ficus Sycomorus*. Le nom ne se présente qu'au pluriel dans l'Ancien Testament: mais dans la Mischna on le rencontre plusieurs fois au singulier, *šiqmâh;* en araméen il se di *šiqmâ'* et en syriaque *šeqmo'*. Aquila et Symmaque traduisent par συκόμορος. Il est curieux de constater que les Septante ne se servent jamais du mot propre συκόμορος, mais traduisent partout par le mot συκάμινος, lequel est proprement le nom du Mûrier noir.



422. — Le sycomore, en Palestine. D'après une photographie.

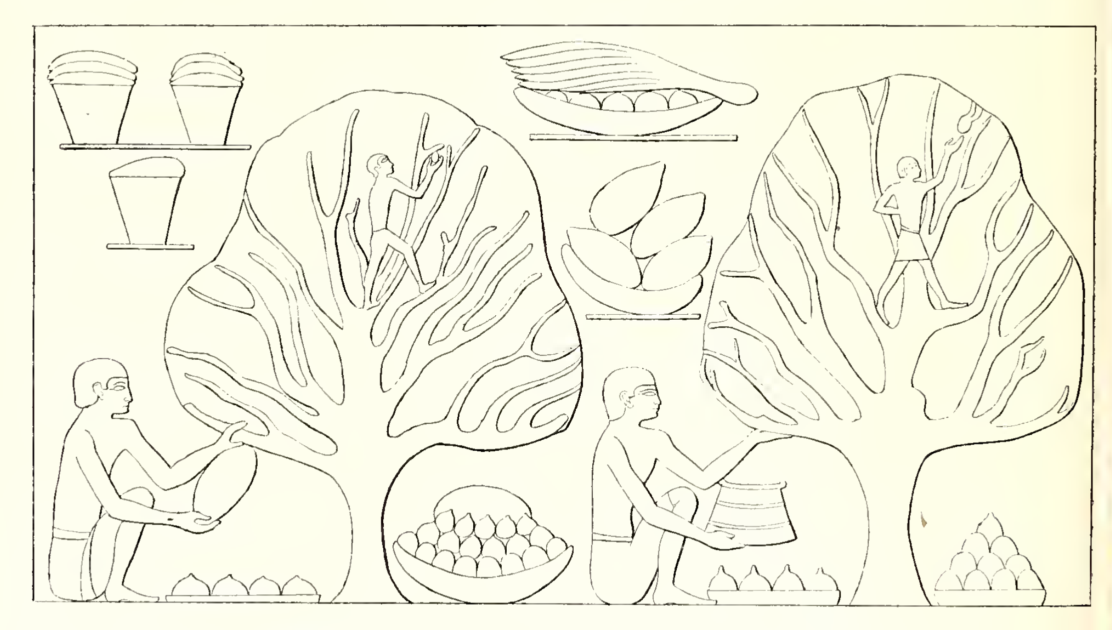


423. — Branche fruitière du sycomore.

Cependant sous cette dénomination, les traducteurs grecs entendaient bien le Sycomore proprement dit. Plusieurs auteurs anciens faisaient de même : Strabon, xvii, 3; Théophraste, *Hist. plant.*, iv, 11; Diodore de Sicile, i, 34. Ce dernier distingue deux espèces de συκάμινος : celle qui produit des mûres, et celle dont le fruit ressemble à la figue; c'est-à-dire le mûrier et le sycomore. En effet le sycomore ressemble au figuier par le fruit, et il se rapproche du mûrier par la feuille : c'est ce qu'exprime la composition de son nom formé de συκῆ, « figue », et de μόρος, « mûrier ».

Cet arbre que les textes bibliques nous montrent dans les plaines, sur le bord des chemins, étalant ses larges branches au feuillage épais en masses globuleuses incapable de supporter le grand froid, donnant en abondance un fruit médiocre et un bois de qualité inférieure, cet arbre est bien le sycomore. Il était en effet abondamment répandu dans les plaines de la Palestine. David établit Balanan de Géder comme intendant chargé des oliviers et des sycomores de la Séphélah. I Par., xxvii, 28. Au temps de Salomon, pour évaluer la quantité des cèdres importés, on dit qu'ils « sont aussi nombreux que les sycomores qui croissent dans la Séphélah. » III Reg., x, 27; II Par., i, 15. Le bois de sycomore, léger, facile à travailler, servait dans les constructions : il passait pour un bois commun en regard du cèdre plus beau et incorruptible. « Les sycomores sont coupés, disait Samarie dans son orgueil, Is., ix, 9, nous les remplacerons par des cèdres. » Théodoret, dans son commentaire sur Isaïe, ix, 9 (*P. L.*, t. lxxxi, col. 299), constatait que de son temps le sycomore très abondant en Palestine servait à la charpente des maisons. Sur le bord des routes, le sycomore étale à peu de distance du sol ses longues branches touffues : il pouvait fournir à Zachée, Luc., xix, 4, une place commode pour contempler facilement Jésus à son passage. Assis sur les rameaux les plus bas, il pouvait aisément entendre l'invitation que lui fit le Sauveur de descendre dans sa maison. La figue du sycomore est douce, mais assez fade, aussi est-elle peu estimée. Cependant les pauvres s'en nourrissaient volontiers; et la récolte est abondante et peut se faire 4 ou 5 fois par an. Il devait en être dans la Palestine comme pour les fellahs d'Égypte ou de Nubie. « Le peuple pour la plus grande partie mange de ces fruits et croit se bien régaler quand il a un morceau de pain, des figues de sycomore et une cruche d'eau du Nil. » Norden. *Voyage d'Égypte et de Nubie*, in-8°

Paris, 1795, t. I, p. 86. Pour que le fruit mûrisse ou soit de meilleure qualité, il faut le piquer ou y faire une incision, par laquelle s'écoule un suc laiteux. Cinq ou six jours après, la figue est bonne à manger. C'est l'industrie qu'aurait exercée Amos selon plusieurs exégètes : « Je ne suis ni prophète, ni fils de prophète, je suis berger et je cultive les sycomores. » Amos, VII, 14. *Bôlês šiqmim* est traduit par les Septante et par certains commentateurs dans le sens de *piquer les figues*. Mais בלס, *bâlas*, rappelle étroitement le mot arabe *balesu*, éthiopien, *balas*, qui désigne la figue de sycomore. *Bâlas* serait un verbe dénominatif, comme le grec συκάζειν (d'Aristophane, *De avibus*), cueillir des figues. Rosenmüller, *Prophetæ minores*, t. II, p. 211 ; J. Touzard, *Le livre d'Amos*, Paris, 1909, in-12, p. 78. Cependant la charge de les cueillir devait impliquer les soins à donner aux fruits pour en assurer la maturation, et G. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1887, in-8°, p. 15, fig. 11, plan d'une maison thébaine avec jardin. Voir t. III, col. 1129, fig. 204. « Tu as planté autour de ta demeure des sycomores en allées, » dit le vieux scribe Khonsouhotpou à son fils Ani, en le félicitant des améliorations faites à son domaine. *Papyrus moral de Boulaq*. Dans le tombeau du graveur Apouï qui vivait du temps de Ramsès II, au cinquième registre on voit deux larges sycomores à l'ombre desquels on a installé deux *chadoufs* pour l'arrosage du jardin. V. Scheil, *Le tombeau d'Apouï*, dans *Mémoires de la Mission du Caire*, in-8°, t. V, 1894, p. 607. L'ombrage épais des sycomores les faisait estimer dans un pays brûlé par les ardeurs du soleil. « Son ombre est fraîche et éventée de brise, » est-il dit dans le chant du Sycomore. G. Maspero, *Études égyptiennes*, t. I, fasc. 3, p. 226. Respirer le frais à l'ombre de ses sycomores



424. — Cueillette des figues de sycomore. D'après Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 53.

par conséquent le piquage des figues. Cette condition est notée par Théophraste, *H. N.*, IV, 2. « Les fruits ne peuvent arriver à maturité que quand on y pratique une incision ; mais cette incision une fois faite ils mûrissent en quatre jours. Quand ils ont été enlevés, d'autres repoussent à la même place, et cela peut se répéter jusqu'à trois fois et davantage même, dit-on, chaque année. Cet arbre distille un suc laiteux. » Pline, *H. N.*, XIII, 14, fait les mêmes observations.

Si le sycomore était très commun dans la Palestine il était plus répandu encore dans la vallée du Nil, tellement qu'au temps de l'Ancien Empire, l'Égypte est appelée « la terre des sycomores ». Le nom de cet arbre revient fréquemment dans les textes : [hieroglyphs], *neh*, en copte ⲛⲟⲩϩⲓ, *nouhi*, nom dérivé de l'ombre fournie par son épais feuillage (*neh*, « protéger »). Il était si commun qu'il devint presque synonyme d'arbre en général : ainsi pour désigner des espèces exotiques encore peu connues, on se contentait d'ajouter au mot *neh* une épithète spéciale, par exemple « sycomore à encens » pour le *Boswellia* ou arbre à encens ; sycomore à résine pour le térébinthe. On ne rencontre guère de représentations de jardins dans les tombeaux sans y voir figurer des sycomores, parfois très sommairement dessinés ou sous leur forme schématique. passait pour une suprême jouissance. Aussi dans les inscriptions funéraires trouve-t-on souvent pour le mort des souhaits comme celui-ci : « Que je me promène au bord de mes étangs, que je me rafraîchisse sous mes sycomores. » K. Piehl, *Petites notes de critique et de philologie*, dans *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie égyptienne*, t. I, Paris, 1870, p. 197. On trouve dans les tombeaux quantité de fragments de cet arbre, branches ou feuilles placées près des momies, des corbeilles entièrement remplies de ses figues.

Dès la IV[e] ou V[e] dynastie, sur une pierre tombale de Gizéh, était représentée la cueillette des fruits du sycomore. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 53. Des Égyptiens, montés sur les branches de l'arbre, en cueillent les figues et les jettent dans des corbeilles sur le sol (fig. 424). Dans un tombeau de la VI[e] dynastie de Sauiet-el-Meitin (fig. 425), on voit des manœuvres en train d'abattre des sycomores et d'autres débitent le bois qui servira sans doute à fabriquer un sarcophage. Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 111. C'est en effet de préférence avec ce bois qu'on fabriquait les cercueils pour les momies. Ce bois se prêtait au travail du ciseau : aussi trouve-t-on dans les musées bon nombre de statues, de meubles, d'objets divers en bois de sycomore.

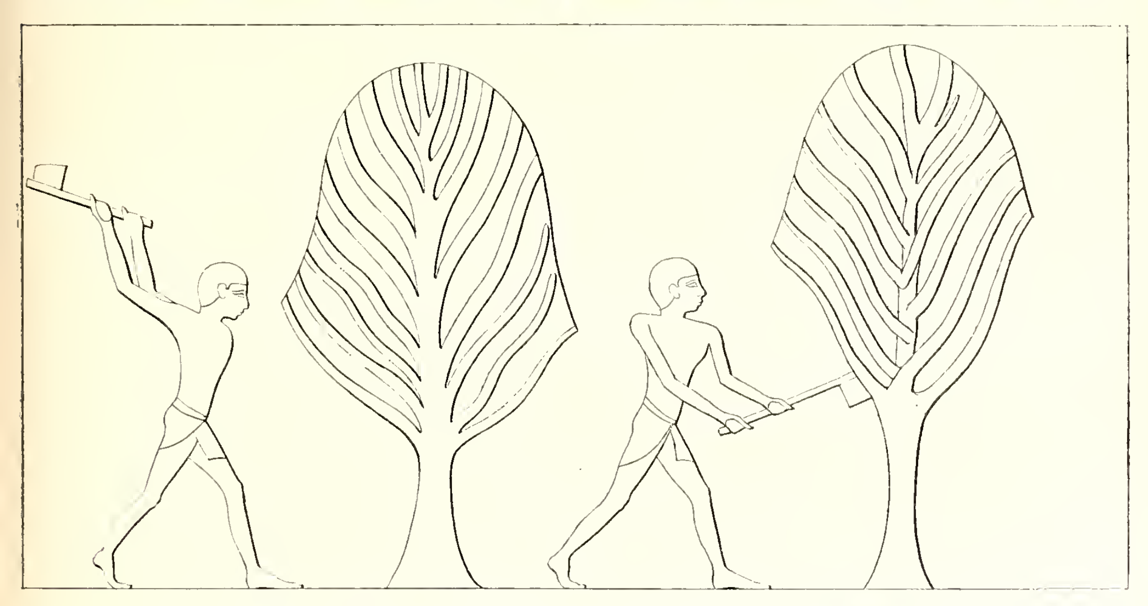
On voit par tout ce que nous venons de rapporter quelle était en Égypte la place du sycomore. Combien

la perte de ces arbres, frappés par la gelée, dut être sensible, pendant les plaies d'Égypte, aux habitants de la vallée du Nil.

> Il (Dieu) détruisit leurs vignes par la grêle
> Et leurs sycomores par la gelée.
> Ps. LXXVIII, 47 (Vulg. 77).

Im. Löw, *Aramäische Pflanzennamen,* in-8°, Leipzig, 1881, p. 386; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten,* in-8°, Leipzig, 1886, p. 288-291; V. Loret, *La flore pharaonique,* in-8°, Paris, 1892, p. 46; O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 310-321; H. B. Tristram, *The natural History of the Bible,* in-8°, Londres, 1889, p. 397-400; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité,* in-8°, Paris, 1897, p. 81, 112; Ch. E. Moldenke, *Ueber die in altägyptischen Texten erwähnten Bäume,* in-8°, Leipzig, 1887, p. 82-86.

E. LEVESQUE.



425. — Abatage de sycomores. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Abth. II, pl. 111.

SYÈNE (hébreu : *Sevenêh;* Septante : Συήνη), ville d'Égypte, située à l'extrémité méridionale du pays. Ézéchiel la mentionne deux fois, XXIX, 10; XXX, 6. Dans ces deux passages, Syène marque la frontière méridionale de l'Égypte : « Je ferai de la terre d'Égypte un désert et une solitude depuis Migdol jusqu'à Syène et aux frontières de l'Éthiopie » (texte hébreu XXIX, 10). Les Égyptiens « de Migdol à Syène tomberont par l'épée » (texte hébreu). Migdol a été pris par la Vulgate comme un nom commun et le membre de phrase a été mal rendu : « Depuis la tour de Syène [jusqu'aux frontières de l'Ethiopie] » Migdol désigne en réalité une place, ainsi nommée à cause de la tour ou forteresse qui la défendait et qui était située à la frontière septentrionale de l'Égypte, du côté de l'est, par laquelle les envahisseurs pouvaient pénétrer dans le pays. Voir MAGDAL 2, t. IV, col. 538.

Syène était située sur la rive orientale du Nil, au-dessus de la première cataracte, la frontière méridionale de l'Égypte, comme l'indique l'expression d'Ézéchiel. Elle survit encore dans l'Assouan actuel. Là, au nord, les collines entre lesquelles coule le Nil se rétrécissent des deux côtés et la ville est bâtie contre des rochers de calcaire qui s'élèvent au-dessus du granit. Au sud d'Assouan les roches de granit forment une carrière que le Nil franchit en se précipitant. C'est là que se trouve la première cataracte. La végétation est peu abondante sur les deux rives : on n'y voit que quelques palmiers et quelques petits jardins. Au contraire, vis-à-vis d'Assouan, la petite île d'Éléphantine, au milieu du fleuve, présente une végétation luxuriante. Syène formait une frontière très forte pour l'Égypte. Le Nil était en cet endroit difficilement navigable. Aucun sentier sur la rive occidentale; sur la rive orientale seulement un long et étroit défilé parallèle au fleuve. Voir la carte d'Égypte, t. II, fig. 530, col. 1606.

SYMBOLE, dans les Proverbes, XXIII, 21, *dantes symbola,* fait allusion à un usage qui existait chez les anciens et qui consistait à apporter chacun, dans les repas qui se faisaient en commun, une portion de vin ou de viande. Les Septante, ℣. 20, μηδὲ ἐκτείνου συμβολαῖς, s'expriment d'une façon analogue. Ce mot vient de συμβάλλειν et a le sens de *collatio,* « contribution de ce que plusieurs mettent ensemble », et le proverbe signifie dans ces versions, que ceux qui passent le temps à boire et à manger dans des réunions où l'on met les mets en commun se ruineront. Le texte hébreu recommande simplement la tempérance :

> Ne sois pas parmi les buveurs de vin (les ivrognes),
> Parmi ceux qui font des excès de viandes.
> Car le buveur et le gourmand s'appauvrissent. 20-21.

SYMMAQUE, traducteur de l'Ancien Testament en grec. Il était Samaritain et florissait, selon l'opinion commune, du temps de l'empereur Sévère (193-211). Mgr Mercati, *L'età di Simmaco interprete e S. Epiphanio,* Modène, 1892, le fait vivre sous l'empereur Marc-Aurèle (161-180). Mécontent de ses compatriotes, il se fit juif et composa en grec une version nouvelle de la Bible. Eusèbe, saint Jérôme et la tradition araméenne font de lui un ébionite. Eusèbe, *H. E.,* VI, 17, t. XX, col. 560; *Dem. Ev.,* VIII, 1, t. XXII, col. 582; S. Jérôme, *Comm. in Hab.,* III, t. XXV, col. 1326; *De vir. ill.,* LIV, t. XXIII, col. 655; Assemani, *Biblioth. oriental.,* t. III, 1, p. 17. La traduction de Symmaque se distingue par l'élégance et par la clarté. Il n'en reste que fort peu de fragments. — Voir Hody, *De Bibliorum textibus originalibus,* p. 584-589; *Symmachus der Uebersetzer der Bibel,* dans la *Jüdische Zeitschrift,* Breslau, 1862, t. I, p. 39-64.

F. VIGOUROUX.

SYMPHONIE (chaldéen : *sumpônyâ;* Septante : συμφωνία; Vulgate : *symphonia*), instrument de musique. Daniel, III, 5, 15. Au v. 10, nous lisons *sifônyâ*, pour *simfônyâ* vraisemblablement. Les Sémites rendaient l'υ grec par *û* plus souvent que par *î*. Le même nom est transcrit encore *sĕfûnyâ* dans la Peschitto. L'étymologie du nom grec indique qu'il s'agit de l'accord ou de la réunion de plusieurs sons, et l'on peut sans difficulté assimiler l'instrument babylonien à celui que les Syriens modernes appellent encore *sambônià* et *sambônyâ*. Voir MUSIQUE DES HÉBREUX, t. IV, col. 1353. C'est la musette ou cornemuse des Arabes, *suqqara* et *ar'ûl* (*arghoul*). Les Italiens la dénomment de même *zampogna*. C'était au moyen âge la *cyfoine, cifoine*, passée sous ce nom d'Orient en Occident, à la suite des croisades. Nous l'appelons aujourd'hui musette, cornemuse, chevrette, biniou. D'après les auteurs juifs eux-mêmes, la *sumpônyâ* babylonienne n'est autre que la *tibia utricularis* des Romains. Voir Ugolini, *Thesaurus*, t. XXXII, p. 39-42; et, suivant le Talmud, c'est expressément une « outre à flûtes », חֵמַת חֲלִילִים. *Kelim*, 20, 2. — La *tibia utricularis* était, comme les modernes cornemuses et musettes, une outre de peau, ἀσκός, d'où ἀσκαύλης, « joueur de cornemuse »; formant un réservoir d'air, propre à alimenter deux ou plusieurs tuyaux de clarinette, hautbois ou flûte proprement dite. Le musicien ayant rempli suffisamment son outre d'air, est dispensé de l'effort d'un souffle continu, particulièrement pénible dans le jeu prolongé de la flûte double (voir FLÛTE, t. II, col. 2294), et l'on s'expliquera aisément que ces sortes de musettes aient supplanté la flûte à plusieurs tuyaux. Dans ces instruments un des tuyaux, celui de la main droite, fait le chant mélodique; un autre, ou deux autres, guidés par la main gauche, bourdons ou cornets, produisent une teneur d'accompagnement rudimentaire. — La coïncidence des noms et la similitude des types d'instruments ne permettent pas de nous arrêter aux explications des interprètes qui présentent la symphonie comme un instrument à cordes ou à percussion. Un autre instrument à tuyaux multiples, la syringe, ou flûte de Pan, répond au nom de *mašrôqîtâ* plus vraisemblablement qu'à celui de *sumpônyâ*. Voir SYRINGE. Enfin, dans saint Luc, XV, 25, συμφωνία n'est plus un instrument de musique, mais désigne la réunion des instrumentistes et des chanteurs, dont le « concert » récréait le festin. Ainsi l'ont entendu, parmi les anciens, les auteurs de la version syriaque : « la voix du chant (ou de la musique) de beaucoup », et de la version arabe : « les voix concertantes et le bruit ». J. PARISOT.

SYNAGOGUE (grec : συναγωγή; Vulgate : *synagoga*), lieu de réunion religieuse pour les Juifs.

I. L'ÉDIFICE MATÉRIEL. — 1° *Ses noms.* — La synagogue est appelée dans la Mischna *bêṯ hak-knêsêṯ*, « maison d'assemblée ». *Beracholh*, VII, 3; *Terumoth*, XI, 10; *Pesachim*, IV, 4; etc. Son nom araméen est *bêt knîšṯa'* ou simplement *knîšṯa'*. Le nom grec συναγωγή, fréquent dans le Nouveau Testament, se trouve aussi dans Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VI, 3; *Bell. jud.*, II, XIV, 4, 5; VII, III, 3; dans Philon, *Quod omn. prob. liber*, 12, édit. Mangey, t. II, p. 458, et fréquemment dans les écrits postérieurs et dans les inscriptions. Sur le nom de προσευχή, désignant parfois la synagogue, Josèphe, *Vit.*, 54, voir ORATOIRE, t. IV, col. 1850. On trouve encore les noms de προσευκτήριον, συναγώγιον, diminutifs des précédents, Philon, *Vit. Mos.*, III, 27; *Leg. ad Caj.*, 40, t. II, p. 168, 591, et de σαββατεῖον, « maison du sabbat ». Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, VI, 2.

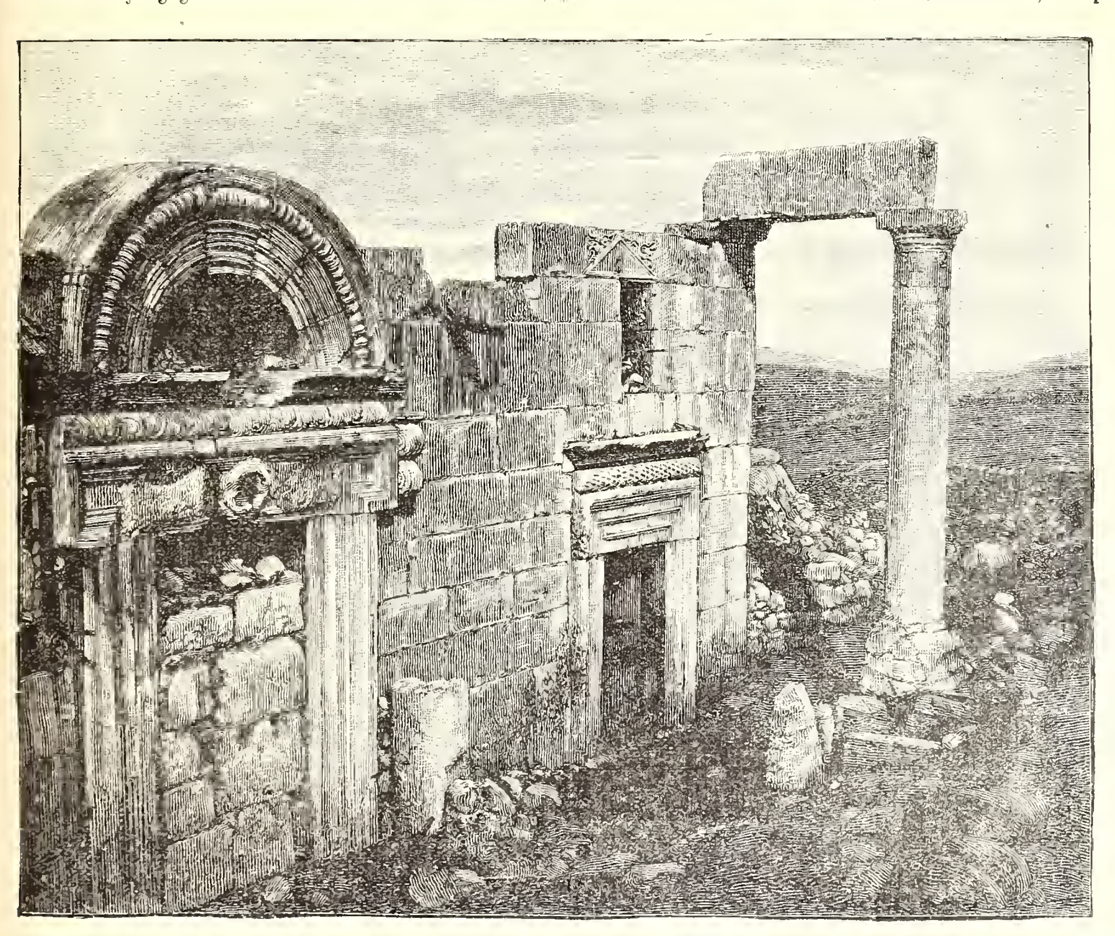
2° *Sa destination.* — La synagogue n'était pas, comme le Temple, la « maison de la prière ». Matth., XXI, 13; Marc., XI, 17; Luc., XIX, 46. Sans doute, la prière n'en était pas bannie; mais la synagogue était avant tout consacrée à l'enseignement de la Loi. Le législateur, écrit Josèphe, *Cont. Apion.*, II, 17, voulant que la Loi fût notre règle de vie, « n'a pas cru suffisant pour nous de l'entendre une fois, deux fois et plus souvent; mais il a ordonné à tous de se réunir chaque sabbat, à l'exclusion de toute autre occupation, pour en entendre la lecture et nous en pénétrer l'esprit profondément. » Nicolas de Damas dit aussi : « Nous consacrons le septième jour à l'étude de nos coutumes et de nos lois, voulant que, par notre application à les méditer, ainsi que toutes les autres, nous arrivions à les suivre pour éviter le péché. » Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVI, II, 4. Philon, *Vit. Mos.*, III, 27, *Leg. ad Caj.*, 23, t. II, p. 168, 568, appelait les synagogues des διδασκαλεῖα, des écoles où l'on enseignait la philosophie des ancêtres et la manière de pratiquer la vertu. C'est sous cet aspect que les synagogues apparaissent dans le Nouveau Testament; on y enseigne et on s'y instruit. Matth., IV, 23; Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 15, 31; VI, 6; XIII, 10; Joa., VI, 59; XVIII, 20.

3° *Son origine.* — Les Juifs voisins de l'époque évangélique, dans le désir de se rattacher à Moïse lui-même, faisaient remonter jusqu'au grand législateur l'origine des synagogues. C'est ce que professent Josèphe, dans le passage cité plus haut, et Philon, *Vit. Mos.*, III, 27; *De septenar.*, 6, t. II, p. 168, 282. Mais on ne trouve aucune mention de synagogues avant l'exil. Tout au plus cette institution remonte-t-elle à cette époque ou à celle d'Esdras. Saint Jacques, à l'assemblée de Jérusalem, témoigna que, depuis les anciennes générations, on lisait Moïse dans les synagogues le jour du sabbat. Act., XV, 21. Cette attestation suppose une institution déjà ancienne de quelques siècles, mais elle n'oblige pas à remonter au delà de l'exil. Toujours est-il qu'à l'époque de la prédication évangélique, les Apôtres trouvèrent partout des synagogues établies. Act., XIII, 14, 27, 42, 44; XV, 21; XVI, 13; XVII, 2; XVIII, 4.

4° *Son établissement.* — Il fallait une synagogue dans toute localité ayant une communauté ou assemblée de dix Israélites libres et majeurs. Quand les Juifs étaient les maîtres dans une localité, le devoir de constituer une ou plusieurs synagogues incombait aux autorités locales. Dans le cas contraire, les Juifs formaient eux-mêmes une communauté religieuse et organisaient leur synagogue. Cf. *Nedarim*, V, 5; *Megilla*, III, 1. Il est à supposer qu'alors la synagogue avait une existence indépendante de l'administration civile, tandis que dans les localités où dominaient les Juifs, les anciens de la cité devaient être en même temps les anciens de la synagogue, au moins quand celle-ci était unique. Mais, dans les grandes villes, il pouvait exister plusieurs synagogues, quand on disposait des éléments nécessaires pour constituer plusieurs assemblées avec leurs dignitaires. La fondation de synagogues distinctes s'imposait quand des Juifs d'origine étrangère se trouvaient en nombre dans une même ville. C'est ainsi qu'à Jérusalem, les Affranchis, les Cyrénéens, les Alexandrins, les Ciliciens, et les Asiates formaient des communautés distinctes ayant chacune leur synagogue. Act., VI, 9. Des synagogues sont signalées non seulement en Palestine, à Nazareth, Matth., XIII, 54, à Capharnaüm, Matth., XII, 9, mais aussi à l'étranger, à Damas, Act., IX, 2, à Salamine, Act., XIII, 5, à Antioche, Act., XIII, 14, à Icone, Act., XIV, 1, à Éphèse, Act., XVIII, 19; XIX, 8, à Thessalonique, Act., XVII, 1, à Béroé, Act., XVII, 10, à Corinthe, Act., XVIII, 4, à Alexandrie, à chaque entrée de la ville, Philon, *Leg. ad Caj.*, 20, t. II, p. 565, à Rome, où il y en avait plusieurs, Philon, *ibid.*, 23, t. II, p. 568, et dans beaucoup d'autres villes où leur existence est indiquée par des inscriptions ou par des ruines. Le nombre de 480 syna-

gogues mentionnées à Jérusalem par le Talmud, *Jer. Megilla,* III, 1, f° 73 *d*, doit être tenu pour légendaire. Le Pèlerin de Bordeaux n'en suppose que sept sur le mont Sion. Cf. Tobler, *Palæst. descript.,* 1869, p. 5.

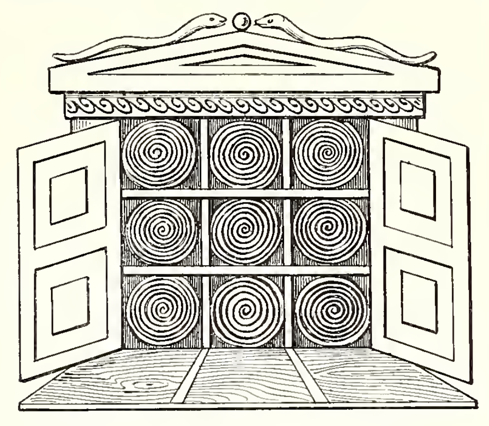
5° *Sa construction.* — On trouve encore en Terre Sainte des ruines de synagogues pouvant remonter au premier ou au second siècle de notre ère (fig. 426). Leurs dimensions et leur plan sont naturellement assez différents. La grande synagogue d'Alexandrie affectait la forme basilicale. Les ruines montrent que presque toutes les synagogues étaient orientées du sud au nord, l'entrée étant du côté du sud. Leur forme habituelle était rectangulaire et souvent deux rangées de colonnes divisaient l'édifice en trois nefs. La synagogue de Tell Hum, l'ancienne Capharnaüm, avait cinq nefs. La façade était percée de trois portes, une grande au milieu et deux plus petites latéralement. Quelquefois un portique ornait cette façade. Le style a son cachet particulier, bien qu'influencé par l'art gréco-romain; il comportait une riche ornementation. Quelquefois des particuliers faisaient acte de munificence en construisant une synagogue à leurs frais. Tel ce centurion qui bâtit la synagogue de Capharnaüm. Luc., VII, 5. A Rome, une inscription appelle Vétuna Paula « mère des synagogues du Champ de Mars et de Volumnus », c'est-à-dire constructrice ou au moins bienfaitrice. Cf. *Corp. Ins. lat.*, t. VI, n. 29756. A Phocée, Tation, fille de Straton, avait construit à ses frais l'édifice et le péribole du parvis, en reconnaissance de quoi la synagogue lui avait décerné une couronne d'or et un droit de préséance. Cf. *Bull. de corresp. hellen.,* t. X, 1886, p. 327-335. Dans les villes qui possédaient plusieurs synagogues, chacune d'elles se distinguait par un nom emprunté à ceux qui la fréquentaient, comme à Jérusalem. A Rome, il y avait les synagogues des Augustésiens et des Agrippésiens, esclaves ou affranchis d'Auguste et d'Agrippa, des Campésiens ou voisins du Champ de Mars, des Sibourésiens ou habitants du quartier de la Subura, des Hébreux ou Juifs parlant encore l'hébreu. Une synagogue s'appelait « synagogue de l'olivier », sans doute à cause d'un emblème. De même, à Sepphoris, il y avait une « synagogue de la vigne ». *Jer. Nasir,* VII, 1, f° 56 *a*. A Porto, une synagogue des Carcarésiens tirait sans doute son nom des *calcarienses,* ou fabricants de chaux. Cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* t. III, p. 44-46.



426. — Restes antiques de la synagogue de Kefr Bir'im.

6° *Son ameublement.* — Le meuble principal d'une synagogue était la *têbâh* ou coffre qui renfermait les rouleaux de la Loi et les autres livres sacrés (fig. 427). *Megilla,* III, 1; *Nedarim,* V, 5; *Taanith,* II, 1, 2; Josèphe, *Ant. jud.,* XVI, VI, 2. Ces rouleaux étaient enveloppés dans des toiles de lin, *mitpahôt*, et placés dans un étui, *tiq*. *Kilayim,* IX, 3; *Schabbath,* IX, 6; XVI, 1; *Megilla,* III, 1; *Kelim,* XXVIII, 4; *Negaim,* XI, 11. Un voile cachait aux regards le contenu de la *têbâh*. Au milieu de la synagogue, du moins à l'époque du Talmud, se dressait une estrade sur laquelle on plaçait le pupitre ou ἀναλογεῖον pour recevoir les rouleaux et le siège destiné à l'orateur. *Jer. Megilla,* III, 1, f° 73 *a*. La synagogue possédait aussi des lampes, dont l'une

était suspendue au plafond et brûlait nuit et jour, *Terumoth,* XI, 10; *Pesachim,* IV, 4, des *šôfârôṭ* ou trompettes pour le jour de la nouvelle année, et des *ḥăṣôṣrôṭ* ou instruments analogues pour le jour de l'Expiation. *Rosch haschana,* III, IV; *Taanith,* II, III. Les assistants prenaient place sur des siéges déterminés. Les principaux personnages occupaient ceux qui se trouvaient entre la *ṭêbâh* et l'estrade, tournant le dos à la première et faisant face au peuple. C'étaient là les places d'honneur, πρωτοκαθεδρία, *primæ cathedræ,* que les scribes et les pharisiens aimaient à s'attribuer dans les synagogues. Matth., XXIII, 6; Marc., XII, 39; Luc., XI, 43; XX, 46. Saint Jacques, II, 3, protestait contre ces distinctions. Les autres assistants étaient assis entre la porte d'entrée et l'estrade, les hommes et les femmes séparés les uns des autres. Le placement variait d'ailleurs suivant la disposition des locaux. Dans les grandes synagogues d'Alexandrie, les hommes étaient même séparés par professions. *Jer. Sukka,* V, 1, f° 55 *a b.*



427. — Coffre renfermant les rouleaux sacrés.

Une place à part était parfois ménagée pour un lépreux. *Negaim,* XIII, 12.

7° *Sa dignité.* — La synagogue ne servait qu'après avoir été consacrée par des prières, que le bâtiment fût neuf ou seulement approprié à cet usage. Sa dignité était cependant considérée comme inférieure à celle de l'école. Aussi pouvait-on convertir une synagogue en école, mais non une école en synagogue. Toutefois, dans les localités trop pauvres, on pouvait utiliser la synagogue pour faire l'école en semaine. Il n'était permis de démolir une synagogue que pour des raisons très graves, et l'emplacement, du moins en Palestine, demeurait saint. Cet emplacement et les matériaux provenant de l'édifice ne pouvaient être donnés ou vendus qu'avec des clauses restrictives. *Megilla,* III, 3. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 101, 105.

II. Fonctionnement de la synagogue. — 1° *Le personnel.* — 1. Chaque synagogue avait un chef, le *rôš hak-kenêsêṭ,* « chef de l'assemblée », *Sota,* VII, 7, 8, appelé en grec ἀρχισυνάγωγος, *archisynagogus.* Marc., V, 35; Luc., XIII, 14; Act., XVIII, 8. Ce dignitaire se retrouve avec le même nom dans toute la Palestine et, en général, dans tout l'empire romain. Les inscriptions montrent qu'un même personnage pouvait être à la fois chef de la synagogue et ἄρχων, ou chef de la communauté juive; mais souvent l'un était distinct de l'autre. Le chef de la synagogue, ordinairement choisi parmi les anciens de la communauté, avait la haute surveillance de tout ce qui se rapportait au service religieux. Comme il n'existait aucun fonctionnaire spécial pour faire les prières, les lectures ou les prédications, c'est lui qui désignait dans l'assistance ceux qui devaient remplir ces offices. Il veillait au maintien de l'ordre dans l'assemblée, Luc., XIII, 14, et à l'entretien de l'édifice. Certaines synagogues semblent avoir eu plusieurs chefs. Act., XIII, 15. — 2. Le collecteur des aumônes, *gabbâ'ê ṣedâqâh,* n'avait point de fonction spécialement religieuse à exercer. Mais comme la population se rassemblait à la synagogue, il était naturel qu'on y fît la collecte. *Demai,* III, 1; *Kidduschin,* IV, 5. Il fallait être à deux pour recueillir les aumônes et à trois pour les distribuer. On les acceptait soit en argent, soit en nature. *Pea,* VIII, 7; *Pesachim,* X, 1. — 3. La synagogue avait un serviteur, *ḥazzân hak-kenêsêṭ,* ὑπηρέτης, *minister,* Luc., IV, 20, qui était chargé de prendre soin des livres sacrés, de les présenter au lecteur, *Sota,* VII, 7, 8; *Yoma,* VII, 1, d'infliger les châtiments aux coupables, *Makkoth,* III, 12, et d'apprendre à lire aux enfants. *Schabbath,* I, 3. — 4. Le *šeliaḥ ṣibbûr* ou « héraut de l'assemblée » récitait certaines prières au nom de la communauté. *Beracholh,* V, 5; *Rosch haschchana,* IV, 9. On a rapproché de ce fonctionnaire l'« ange de l'église », Apoc., I, 20; II, 1; etc., qui serait plutôt figuré par le chef de la synagogue. — 5. Les « dix oisifs », *'ăšârâh batlânîn,* étaient des hommes qui, dans les grandes villes, recevaient un salaire pour assister à toutes les réunions de la synagogue, afin qu'on y fût toujours en nombre suffisant. *Megilla,* I, 3; *Jer. Megilla,* I, 6, 70 *b; Bab. Megilla,* 5 *a; Sanhedrin,* 17 *b*; etc.

2° *Ordre des réunions.* — Les réunions de la synagogue se composaient régulièrement des exercices suivants : 1. La récitation du *Schema* et du *Schmoné-Esré.* Voir Prière, col. 671. Le chef annonçait la prière par la formule *bârkû 'êṭ* (*Yehôvâh*), « bénissez (Jéhovah) », dont le nom était prononcé autrement (Élohim). *Beracholh,* VII, 3. Voir Jéhovah, t. III, col. 1223. Pendant la récitation de ces formules, on se tenait debout et le visage tourné du côté de Jérusalem. Matth., VI, 5; Marc., XI, 25; Luc., XVIII, 11; *Beracholh,* V, 1; *Taanith,* II, 2; Ezech., VIII, 16; III Reg., VIII, 48; Dan., VI, 11; *Beracholh,* IV, 5, 6. La prière était récitée par celui des assistants qu'avait désigné le chef de la synagogue, et l'assemblée répondait *'âmên. Beracholh,* V, 4; VIII, 8; *Taanith,* II, 5; I Cor., XIV, 16. — 2. La lecture du texte sacré. Voir Lecteur, t. IV, col. 146. Le *ḥazzân* remettait le rouleau sacré à celui qu'avait désigné le chef de la synagogue. On lisait debout, Luc., IV, 16; *Yoma,* VII, 1; *Sota,* VII, 7, sauf pour la lecture d'Esther, à la fête des Phurim, où il était permis de s'asseoir. *Megilla,* IV, 1. On lisait d'abord un morceau de la Loi. Sept lecteurs au moins devaient se succéder, le premier commençant par une formule de bénédiction et le dernier terminant par une formule semblable. Chacun devait lire trois versets ou plus. *Megilla,* IV, 2, 4. Chez les Juifs de la dispersion, le même lecteur lisait le morceau tout entier. *Jer. Megilla,* IV, 3, f° 75 *a.* On lisait ensuite un passage des prophètes, Luc., IV, 17; Act., XIII, 15; *Megilla,* IV, 1-5, sans qu'il fût nécessaire de suivre ce qui avait été lu précédemment, le lecteur pouvant faire son choix. *Megilla,* IV, 4. Dans les pays où l'hébreu n'était plus compris du peuple, un traducteur, *meturgemân,* mettait le texte en langue vulgaire à la suite de chaque verset pour la Loi, et tous les trois versets pour les prophètes. *Megilla,* IV, 4, 6, 10. — 3. La prédication. Le chef de la synagogue appelait à cette fonction celui qu'il savait capable de la remplir. Celui-ci s'asseyait, Luc., IV, 20, et développait, en vue de l'utilité pratique, le passage qui venait d'être lu. C'est ainsi que le Sauveur put prendre la parole dans les synagogues. Matth., IV, 23; Marc., I, 21; VI, 2; Luc., IV, 15; VI, 6; XIII, 10; Joa., VI, 59; XVIII, 20. — 4. La bénédiction. Elle était donnée par un prêtre faisant partie de la réunion, ou à son défaut par le *šeliaḥ ṣibbûr,* et tous répondaient *'âmên. Beracholh,*

v, 4; *Megilla*, IV, 3, 5-7; *Sota*, VII, 6. — Sur les réunions de la synagogue, on peut voir les descriptions de Philon, *De septenar.*, 6; *Hypoth.*, I, t. II, p. 282, 630.

3° *Époque des réunions.* — Une première réunion avait lieu le matin du sabbat dans l'ordre précédemment décrit. Une seconde réunion se tenait l'après-midi du même jour, mais on n'y lisait que la Loi et trois lecteurs seulement se succédaient. *Megilla*, III, 6; IV, 1. On se réunissait encore en semaine, le lundi et le jeudi, et à la néoménie; ce dernier jour, on se contentait de quatre lecteurs. *Megilla*, IV, 2. Tous les jours de fête avaient aussi leurs réunions, avec des lectures assignées d'avance. *Megilla*, III, 5, 6. On pouvait même venir à la synagogue tous les jours pour prier en commun. Il ne paraît pas que l'assistance aux séances ait été obligatoire, surtout les jours de la semaine; sinon, il n'eût pas été nécessaire de recourir à l'institution des « dix oisifs ». — On se rendait aussi à la synagogue pour circoncire les enfants. Voir CIRCONCISION, t. II, col. 776.

4° *Juridiction de la synagogue.* — On voit qu'après le retour de la captivité, on retranchait de l'assemblée ceux qui n'obéissaient pas aux ordres émanés de l'autorité. I Esd., X, 8. A l'époque évangélique, ce pouvoir d'exclusion était exercé dans chaque synagogue, non par le chef seul, mais par le conseil des anciens, et spécialement par ceux qui prenaient de plus en plus d'influence sur la direction morale du peuple, les scribes. *Moed katan*, III, 1, 2. On prononçait contre certains membres de la communauté, soit le *niddûy*, ou exclusion temporaire, soit le *ḥêrem*, anathème ou retranchement définitif de la communauté. Voir ANATHÈME, t. I, col. 548. Les évangélistes font plusieurs fois allusion à ces sortes de sentences. La synagogue pouvait ἀφορίζειν, *separare*, mettre de côté. Luc., VI, 22. On était alors ἀποσυνάγωγος, *extra synagogam*, hors de la synagogue. Joa., IX, 22; XII, 42; XVI, 2. La Mischna ne fait ordinairement allusion qu'à l'exclusion temporaire. *Taanith*, III, 8; *Eduyoth*, V, 6; *Middoth*, II, 2. Quand l'Évangile fut prêché, les Juifs, dans leurs synagogues, prononcèrent l'anathème contre les chrétiens en général, mais sans pouvoir donner aucune suite à leur sentence. Cf. S. Justin, *Dial. cum Tryph.*, 16, t. VI, col. 512.

5° *Les synagogues et la prédication évangélique.* — On voit que les synagogues exerçaient sur la vie religieuse d'Israel une influence beaucoup plus pratique et efficace que le Temple. Le Temple était le centre unique du ritualisme mosaïque. Mais l'enseignement, c'est-à-dire la formation de la conscience religieuse, se donnait dans les synagogues. Cet enseignement atteignait tous les Juifs, jusque dans les moindres centres, en Palestine et à l'étranger; il créait et entretenait entre tous les Israélites du monde une communauté de foi, d'espérances et de vie qui constitua le vrai lien de la nationalité juive et survécut à la destruction du Temple. Comme la parole était accordée, dans les synagogues, à quiconque pouvait la prendre honorablement, les Apôtres et les autres prédicateurs évangéliques d'origine juive trouvèrent dans chacune d'entre elles une chaire et un auditoire tout préparés. Il y eut là un moyen disposé par la Providence pour frayer la voie à l'évangélisation. Sans doute, les synagogues devinrent souvent des foyers d'opposition très vive contre le christianisme. Saint Jean donne à plusieurs d'entre elles le nom de « synagogue de Satan ». Apoc., II, 9; III, 9. Mais il y avait toujours un certain nombre de leurs membres qui se convertissaient à la foi nouvelle et qui, par leurs relations, contribuaient à la répandre parmi les gentils. C'est aussi aux synagogues que l'Église emprunta la forme de ses communautés. Les « presbytres » ou prêtres correspondaient aux « anciens » de la synagogue. Excommuniés par les chefs de la synagogue, les nouveaux croyants « fondaient un groupe nouveau, schismatique par rapport à l'ancien, avec ses réunions à part, son esprit, sa doctrine, ses directeurs spéciaux. Ainsi se fonda la chrétienté locale, la corporation des fidèles de Jésus-Christ, l'église. » Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1903, p. 6. Les emprunts faits à la liturgie de la synagogue furent encore plus marquants. L'Église adopta les lectures, les chants, les homélies et les prières de la synagogue, n'y ajoutant que les textes du Nouveau Testament et spécialement de l'Évangile. Les synagogues avaient dû réserver au Temple l'offrande du sacrifice. L'Église, qui ne pouvait se passer de cet élément essentiel, se contenta de le faire succéder, dans ses réunions, au service emprunté à la synagogue. Cf. Duchesne, *ibid.*, p. 46-49. — Voir Maimonide, *Hilchoth Tephilla*, 1re part., p. 257-341, Saint-Pétersbourg, 1850-1852; Vitringa, *De synagoga vetere*, Franecker, 1696; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 64-71; S. J. Cohen, *Hist.-kritische Darstellung des jüdisch. Gottesdientes*, Leipzig, 1819; Fretté, *Les synagogues*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 137-147; Schürer, *Gesch. des judisch. Volkes*, Leipzig, 1898, t. II, p. 427-459.

H. LESÊTRE.

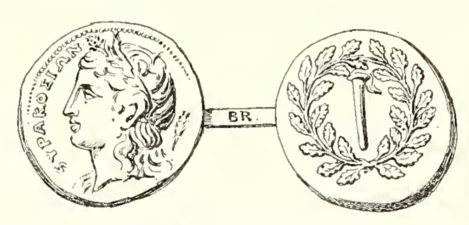
SYNTIQUE (grec : Συντύχη), femme de l'Église de Philippes. Phil., IV, 2-3. Elle avait aidé saint Paul avec Évodie (voir ÉVODIE, t. II, col. 2131) dans son œuvre d'évangélisation à Philippes, mais un désaccord était survenu entre elles. L'Apôtre leur recommande la concorde et prie un chrétien de Philippes (qu'il appelle Synzigue, *germane compar*, voir SYNZIGUE) de travailler à leur réconciliation. On ignore en quoi consistaient leurs divisions.

SYNZIGUE, SYZIGUE (grec : Σύνζυγος, Σύζυγος), nom propre d'homme, Phil., IV, 3, d'après certains commentateurs. Pour la plupart, c'est un nom commun, qui signifie littéralement « compagnon de joug » et, dans un sens général « compagnon, camarade ». D'après quelques-uns, il signifie « époux », et désigne le mari d'Évodie ou de Syntique. D'autres, qui prennent le mot grec dans le sens de collaborateur, l'entendent du chef actuel de l'Église de Philippes. Il y en a qui ont imaginé que Syzigue était un nom de femme et celui de la femme de saint Paul. Clément d'Alexandrie, dans Eusèbe, *H. E.*, III, 30, t. XX, col. 277. Mais la tradition chrétienne, s'appuyant sur les paroles mêmes de saint Paul, admet généralement qu'il ne fut jamais marié. I Cor., VII, 7-8. De plus, l'épithète γνήσιε qui accompagne le nom de Syzigue est masculin.

SYRACUSE (grec : Συρακοῦσαι), ville de Sicile, Act., XXVIII, 12 (fig. 428). — 1° *Description.* — Syracuse était bâtie vers le milieu de la côte orientale de la Sicile, au sud de Catane et au nord du cap Pachinum. A l'époque de sa plus grande prospérité, elle atteignait, comme on le voit par les ruines de ses murs d'enceinte, non seulement 180 stades de circonférence, c'est-à-dire environ 25 kilomètres, comme le dit Strabon, VI, II, 4, mais jusqu'à 33 kilomètres, de sorte que son étendue égalait presque celle du Paris actuel. Fondée d'abord dans l'îlot d'Ortygie, à l'est, elle ne tarda pas à déborder sur la grande île sicilienne, dont cet îlot, appelé aussi *Nêsos*, ou *Nasos* en dorien, l' « île » par antonomase, n'était séparé que par un canal étroit. Cf. Tite-Live, XXV, XXIV, 30. Peu à peu, quatre quartiers considérables se formèrent à l'ouest et au nord-ouest d'Ortygie : l' « Achradine », au centre, sur le bord de la mer, avec l'agora, le temple de Zeus et d'autres édifices aussi riches que nombreux ; « Tyché » au nord, quartier ainsi nommé en l'honneur de la déesse de la Fortune ; « Néapolis » au sud, avec un théâtre gigantesque et le temple de Cérès; « Epipolæ » au nord-est de Néapolis, à l'est de Tyché. Dans la ban-

lieue méridionale coulait, parmi des terrains très marécageux, l'Anapos, qui recevait les eaux de la célèbre fontaine de Cyane ou d'Aréthuse. Strabon, VI, II, 4; Pausanias, V, VII, 2-4. Au nord d'Ortygie était le « petit port », nommé Lakkios, assez profond pour recevoir les navires de guerre. Entre la pointe sud-est d'Ortygie et le cap Plammyrion, se trouvait le « grand port », appelé encore aujourd'hui *Porto Maggiore*. Il avait une superficie de 232 hectares et pouvait contenir toutes les flottes de l'ancien monde; en temps de guerre, on en fermait l'accès avec d'énormes chaînes de fer. Strabon, *loc. cit.* Ortygie fut mise en communication avec les quartiers de l'ouest par une digue de pierre, puis par un pont. On a évalué la population de l'ancienne Syracuse à 500000 habitants; quelques auteurs ne reculent même pas devant le chiffre d'un million.

2° *Histoire de Syracuse.* — Cette grande cité avait eu des commencements très modestes. Elle ne fut d'abord qu'une petite colonie phénicienne; en 734 avant J.-C., d'autres colons, venus de Corinthe, expulsèrent les premiers fondateurs. Strabon, VI, I, 12, et II, 4. En



428. — Monnaie de Syracuse.
ΣΥΡΑΚΟΣΙΩΝ. Tête de Proserpine à gauche, couronnée d'épis. — ℟. Torche dans une couronne de lauriers.

grandissant, elle changea son premier nom d'Ortygie en celui de Syracuse, qui provenait de la vallée marécageuse, nommée Syrako, dont il a été question plus haut. Elle fut pendant assez longtemps le théâtre de luttes intestines, qui renaissaient constamment entre une démocratie turbulente et le parti aristocratique. Les aristocrates possédèrent d'abord le pouvoir; mais, renversés par la faction ennemie, ils appelèrent à leur secours Gélon, « tyran », c'est-à-dire prince de Géla, qui, après les avoir rétablis, travailla pour son propre compte et s'empara de l'autorité (485 avant J.-C.). Son administration fut avantageuse pour la cité, qu'il sut rendre très florissante, à tel point, que la plupart des villes siciliennes durent bientôt subir son influence. En 480, Gélon remporta une brillante victoire navale sur les Carthaginois, qui avaient déjà des visées sur la Sicile. A Gélon succédèrent ses frères Hiéron I[er] (476-467) et Thrasybule; mais celui-ci fut renversé l'année même où il entra au pouvoir, et la constitution redevint démocratique. En 415, plusieurs villes de Sicile qui dépendaient de Syracuse voulurent secouer son joug, et elles implorèrent le concours des Athéniens. Athènes envoya une flotte considérable, qui, après s'être emparée d'Épipolæ (414), fut ensuite totalement battue (413) : 7000 Athéniens furent faits prisonniers, et périrent presque tous misérablement dans les « latomies » (carrières) où on les avait jetés. A la suite d'autres querelles intestines, les Syracusains confièrent le pouvoir au chef de l'armée, Denys I[er]; celui-ci se proclama « tyran » (405), et combattit avantageusement contre les Carthaginois, qui voulaient s'emparer de la partie occidentale de la Sicile (397). C'est à lui qu'est due la construction du mur d'enceinte. En 277, menacés de nouveau par Carthage, les Syracusains firent venir Pyrrhus, qui guerroyait alors en Italie; il repartit en 276. L'année suivante, ils élurent comme général, et plus tard comme roi (369), Hiéron II, qui, durant les deux premières guerres puniques, se fit l'allié fidèle des Romains. Son fils et successeur Hiéronymos (216) prit au contraire le parti des Carthaginois (214) : décision funeste, qui amena la perte de Syracuse. En effet, attaquée, cernée et affamée par le général romain Marcellus, elle fut prise en 212, malgré la défense vigoureuse et habile que dirigeait l'illustre Archimède. Dès lors elle appartint à la province romaine de Sicile et déclina rapidement. Sous la domination romaine, elle fut la résidence du préteur, et, à ce titre, le siège de l'administration de la province entière. Elle était aussi le centre d'un *conventus* judiciaire. Elle conserva pendant assez longtemps de l'importance sous le rapport de la navigation. Les vaisseaux qui allaient d'Égypte à Rome, chargés de blé, y faisaient escale et renouvelaient leur provision d'eau à la fontaine d'Aréthuse. Cicéron, *In Verr.*, IV, 52-53, mentionne Syracuse comme une ville belle encore de son temps. Cf. *Tusc.*, V, 10; *De Republ.*, I, 21. Auguste y envoya une colonie militaire. Strabon, VI, II, 4; Pline, *H. N.*, III, 14; Ptolémée, III, IV, 9. Caligula releva en partie ses murs et ses monuments. Suétone, *Caius*, XXI. Depuis cette époque, Syracuse partagea d'une manière générale les destinées de la Sicile.

3° *Syracuse dans la Bible.* — Il n'est question de Syracuse qu'au livre des Actes, XXVIII, 12, à l'occasion du premier voyage de saint Paul à Rome. Le navire qui transportait l'apôtre de l'île de Malte à Pouzzoles, y toucha et y demeura trois jours à l'ancre, attendant sans doute un vent favorable pour se diriger vers Rhégium. Une église qui est dédiée à saint Paul conserve le souvenir de son passage. — Voir Bonanni, *Le antiche Siracuse*, 2 in-f°, Palerme, 1717; J. G. Seume, *Spaziergang nach Syrakus*, in-8°, Brunswick, 1802; 2[e] éd. en 1805; Göller, *De situ et origine Syracusarum*, in-8°, Leipzig, 1818; Privitella, *Storia di Siracusa antica e moderna*, 2 in-8°, Naples, 1870; la *Römische Quartalschrift für christliches Altertum*, Rome, 1896, p. 1-59 V. Strazzulla, *Museum epigraphicum, seu inscriptionum christianarum quæ in Syracusanis catacumbis repertæ sunt corpusculum*, in-4°, Palerme, 1897

L. Fillion.

SYRIAQUE (LANGUE). Les Septante et la Vulgate identifient avec raison les langues araméenne et syriaque : ils traduisent « Parle en araméen », IV Reg., XVIII, 26; Is., XXXVI, 11, par : « Parle en syriaque ». Il en est de même dans I Esdras, IV, 7, et Daniel, II, 4. La « langue de Syrie » mentionnée II Mach., XV, 37, dans laquelle Adar est le douzième mois (voir le grec), est encore la langue araméenne, car les Syriens comptaient déjà l'année à partir d'octobre, et Adar était pour eux le sixième mois. L'araméen semble en effet avoir supplanté tous les autres idiomes en Syrie et en Mésopotamie, longtemps avant la captivité. Après la captivité, il envahit même la Palestine. Le Christ et les Apôtres en ont parlé un dialecte, le latin n'a eu aucune influence sur lui, le grec l'a influencé, mais l'arabe seul l'a supplanté. Excepté dans quelques cantons de la Perse et de l'est de la Turquie et dans quelques villages du Liban ou du Malabar (néo-syriaque) et de la Palestine (samaritain), l'araméen n'est plus qu'une langue morte. Au sens large, le mot syriaque peut donc être pris comme synonyme d'araméen, au sens strict, il désigne les dialectes araméens, parlés par les chrétiens orientaux. Nous allons donc dire quelques mots seulement de l'araméen judaïque et de l'araméen païen pour nous arrêter à l'araméen chrétien ou syriaque.

1. Araméen judaïque. — Il nous est connu d'abord par des fragments de Daniel et d'Esdras (chaldéen biblique) et par quelques inscriptions et papyrus; il évolue ensuite dans les Targums et dans le Samaritain.

La Palestine était enserrée au milieu de peuplades qui parlaient araméen, car l'inscription syrienne de Bar-Hadad (VIII[e] siècle avant notre ère) est écrite en cette langue, que parlait aussi la majorité de la popu-

lation de l'Assyrie, H. Pognon, *Inscriptions sémitiques,* Paris, 1908, p. 156-178, il n'est donc pas étonnant qu'elle ait été adoptée peu à peu par les Juifs à la place de l'hébreu. Le livre d'Esdras, IV, 8-VI, 18, et VII, 12-26, cite, sans doute sous leur forme originale, des documents chaldéens du Ve au VIe siècle avant notre ère. Daniel aussi, après avoir rapporté un document araméen, continue à écrire en cette langue, II, 4-VII ; VIII-XII. A la même époque appartiennent les papyrus araméens d'Éléphantine : papiers de famille, lettres des Juifs au gouverneur de Judée, histoire et sagesse d'Ahikar. Cf. A. H. Sayce et A. E. Cowley, *Aramaic papyri discovered at Assuan,* Londres, 1906 ; W. Staerk. *Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan,* in-8°, Bonn, 1907 ; E. Sachau, *Drei Papyrusurkunden aus Elephantine,* in-4°, Berlin, 1908 (extrait des *Abhandl. der kön. Ak. der Wiss.,* 1907) ; F. Nau, *Histoire et sagesse d'Ahikar l'Assyrien,* in-8°, Paris, 1909, p. 288-291. Quelques mots araméens se lisent aussi dans les plus anciens livres de la Bible, par exemple, Gen., XXXI, 47, où *îgar sahdoutâ* est donné comme l'équivalent (araméen) de l'hébreu *Gal'ed.* De plus, Jer., X, 11, est un verset araméen ; et c'est encore par un jeu de mots basé sur l'araméen, que M. Nestle explique XX, 3, du même prophète. *Zeitschrift der deutschen morg. Ges.,* t. LXI (1907), p. 196-197. Le nom donné par Isaïe à son fils, VIII, 3, serait aussi un nom double hébreu et araméen. En dehors des papyrus, inscriptions et tablettes à annotations araméenne, les *Targums* et *Talmuds* du commencement de notre ère sont les premiers documents étendus qui nous restent en araméen à partir du Ve siècle. Voir ces mots. On trouve ensuite des midraschim, quelques traductions ou paraphrases d'ouvrages deutérocanoniques (Ecclésiastique, Tobie, Machabées), des livres liturgiques et les fantaisies de la cabbale pour aboutir au Zohar, vers le XIIIe siècle. Les Talmuds sont moins importants que les Targums pour l'étude de l'évolution des dialectes araméens, car ils ont été écrits par des savants qui possédaient très bien la langue hébraïque, et qui ont d'ailleurs fondu ensemble des matériaux de toute provenance. C'est surtout cette langue du Talmud qui est désignée sous le nom de néo-hébreu. De même le Samaritain, que l'on fait figurer parmi les dialectes araméens, est plutôt l'hébreu moins pur des tribus du nord de la Palestine, altéré encore par l'influence de plus en plus croissante des langues araméennes et par le mélange de mots non sémitiques apportés par les colons étrangers. Voir ce mot.

II. ARAMÉEN PAÏEN. — C'est le Nabatéen ou Nabuthéen. voir ce mot, t. IV, 1444, et le mandéen. Ce dernier est un araméen très corrompu qui se rapproche plus du syriaque que du chaldéen biblique. Ses caractères essentiels sont l'emploi constant des trois lettres quiescentes comme voyelles, même comme voyelles brèves, la confusion et l'élision fréquente des gutturales, les agglutinations des mots, une tendance à n'écrire que ce qui est prononcé. Parmi les dialectes sémitiques écrits, le mandéen ou mandaïte est le plus dégradé.

III. ARAMÉEN CHRÉTIEN OU SYRIAQUE. — Nous nous bornerons à quelques indications relatives au dialecte édessénien, dont relèvent à peu près tous les ouvrages syriaques, jacobites et nestoriens conservés.

L'araméen était écrit d'abord en caractères phéniciens, comme l'inscription de Bar-Hadad, ou bien en caractères qui se rapprochaient plutôt du nabatéen, comme les papyrus d'Éléphantine. Voir ALPHABET, t. I, col. 407 à 410. L'écriture dérive toujours d'un même type, mais diffère donc suivant l'époque et le pays. A Édesse même, dès le premier siècle de notre ère, « l'alphabet ressemble énormément à l'alphabet estranghélo de l'époque chrétienne, » H. Pognon, *Inscriptions sémitiques,* Paris, 1907, p. 19 ; quelques lettres sont déjà liées, *Ibid.,* pl. XIV. Quelques améliorations conduisirent à l'écriture cursive appelée « écriture de l'Évangile » ou estranghélo. De celle-ci dérivèrent, dès le VIe siècle, un cursif jacobite ou occidental et beaucoup plus tard, à partir du XIVe siècle, un cursif nestorien ou oriental, qui remplacèrent peu à peu presque complètement l'estranghélo. Le syro-palestinien ressemble beaucoup à l'édessénien et a toute chance d'en provenir, avec quelques modifications, ou locales ou dues à l'influence du grec. La plupart des lettres ont quatre formes suivant qu'elles sont isolées, finales, initiales ou placées entre deux lettres. Nous reproduisons les quatre formes du caractère jacobite (appelé aussi le trait simple ou simplement le trait, sertâ) et la forme isolée de l'estranghélo, du nestorien et du syro-palestinien :

Les *voyelles* ne s'écrivaient pas. On y suppléa plus tard par un usage plus large des trois consonnes ܐ, ܝ, ܘ, par des points placés au-dessus ou au-dessous du mot, selon qu'il devait avoir la prononciation forte ou faible, et enfin par des signes (voyelles jacobites et voyelles nestoriennes), que l'on plaçait au-dessus ou au-dessous des consonnes.

Les pronoms, isolés ou affixes, la formation des noms et la conjugaison des verbes offrent de grandes analogies avec ce qu'on a vu pour l'hébreu ; l'état emphatique des noms, qui est propre au syriaque, a déjà été signalé, voir HÉBREU (LANGUE), le pluriel se forme parfois avec les finales ܝܢ — pour le masculin et ܢ — pour le féminin. Le plus souvent le pluriel s'écrit comme le singulier, dans ce cas on surmonte le mot de deux points appelés *ribouï.* La prononciation diffère ܡܰܠܟܳܐ, *le roi ;* ܡܰܠܟ̈ܶܐ, *les rois.* Pour les autres particularités, voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 465.

BIBLIOGRAPHIE. — Rubens Duval, *Traité de grammaire syriaque,* Paris, 1881 ; Th. Noeldeke, *Kurzgefasste syrische Grammatik,* 2e éd., in-8°, Leipzig, 1898, avec une table des divers alphabets, par J. Euting ; E. Nestle, *Brevis linguæ syriacæ grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario,* in-12, Carlsruhe, 1881, et *Syrische Grammatik mit Litteratur, Chrestomathie und Glossar,* in-12, 2e édit., Berlin, 1888 ; C. Brockelmann, *Syrische Grammatik mit Paradigmen, Literatur, Chrestomathie und Glossar,* in-8°, Berlin, 1905 ; A. Merx, *Grammatica syriaca quam post opus Hoffmanni refecit,* in-8°, Halle, 1867 ; H. Gismondi, *Linguæ syriacæ gramm. et chrest. cum glossario,* 2e édit., Beyrouth, 1900. — Dictionnaires : Payne Smith, *Thesaurus syriacus,* in-f°, Oxford, 1868-1901 ; C. Brockelmann, *Lexicon syriacum,* in-8°, Berlin, 1895 ; P.-J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum,* in-8°, Beyrouth, 1895 ; R. Duval, *Lexicon syriacum auctore Hassano Bar Bahlule,* in-4°, Paris, 1901.

F. NAU.

SYRIAQUE (MASSORE). L'écriture syriaque ne comportait à l'origine que les consonnes sans voyelles ni points diacritiques, il devint donc indispensable, comme chez les Hébreux, d'inventer ces voyelles et ces points pour fixer la prononciation et la lecture des textes sacrés. Ce travail est désigné chez les Jacobites par ܡܫܠܡܢܘܬܐ ܩܪܩܦܝܬܐ, « la tradition Karkaphienne », que l'on a traduit longtemps à tort par « la version Karkaphienne ».

I. LES AUTEURS DE LA MASSORE SYRIENNE. — 1° *Leur époque.* — C'est à l'école d'Édesse, au commencement du Ve siècle, pour apprendre à leurs disciples à prononcer exactement les mots, que « les maîtres de lec-

Hébreu	Cursif Jacobite				Transcriptions	Estranghelo	Cursif Nestorien	Syro-Palestinien
	Lettres isolées	*Finales* „	*du commencemt*	*du milieu*				
א	ܐ	ܐ			ʾ *ou rien*	ܐ	ܐ ܐ	ܐ
ב	ܒ	ܒ	ܒ	ܒ	b, bh	ܒ	ܒ	ܒ
ג	ܓ	ܓ	ܓ	ܓ	g, gh	ܓ	ܓ	ܓ ܓ
ד	ܕ	ܕ			d, dh	ܕ	ܕ	ܕ
ה	ܗ	ܗ			h	ܗ	ܗ ܗ	ܗ
ו	ܘ	ܘ			w *(ou)*	ܘ	ܘ	ܘ
ז	ܙ	ܙ			z	ܙ	ܙ	ܙ
ח	ܚ	ܚ	ܚ	ܚ	ḥ	ܚ	ܚ ܚ	ܚ
ט	ܛ	ܛ	ܛ	ܛ	ṭ	ܛ	ܛ	ܛ ܛ
י	ܝ	ܝ	ܝ	ܝ	y	ܝ	ܝ ܝ	ܝ
כ	ܟ	ܟ	ܟ	ܟ	k, kh	ܟ ܟ	ܟ ܟ	ܟ ܟ
ל	ܠ	ܠ	ܠ	ܠ	l	ܠ	ܠ	ܠ ܠ
מ	ܡ	ܡ	ܡ	ܡ	m	ܡ ܡ	ܡ	ܡ
נ	ܢ	ܢ	ܢ	ܢ	n	ܢ ܢ ܢ	ܢ ܢ	ܢ ܢ
ס	ܣ	ܣ	ܣ	ܣ	s	ܣ	ܣ	ܣ
ע	ܥ	ܥ	ܥ	ܥ	ʿ	ܥ	ܥ	ܥ
פ	ܦ	ܦ	ܦ	ܦ	p, ph	ܦ	ܦ	ܦ ܦ
ץ צ	ܨ	ܨ			ṣ	ܨ	ܨ	ܨ
ק	ܩ	ܩ	ܩ	ܩ	q	ܩ	ܩ	ܩ
ר	ܪ	ܪ			r	ܪ	ܪ	ܪ
ש	ܫ	ܫ	ܫ	ܫ	š, ch	ܫ	ܫ	ܫ
ת	ܬ	ܬ			t, th	ܬ	ܬ ܬ	ܬ

ture » marquèrent soit sur la ligne, soit au-dessus ou au-dessous des mots, des points ou groupes de points que l'on appelle « des accents » et que l'on divise en accents logiques et en accents rhétoriques. Ce travail semble avoir été terminé au VIIIe siècle.

2° *Leurs écoles.* — De l'école d'Édesse la massore fut transportée à Nisibe à la fin du Ve siècle lorsque les nestoriens chassés d'Édesse fondèrent une école dans cette ville. Au VIe siècle, Joseph d'Ahwaz, professeur à l'école de Nisibe, changea la lecture édessénienne, conservée jusque-là, en la lecture orientale que les nestoriens suivirent désormais. Cette modification porta non sur les voyelles, mais sur les points qui marquaient les différents membres de la phrase. Le système nestorien des points, des voyelles et de l'accentuation, fut répandu au VIIe siècle chez les monophysites par Sabrowai, le fondateur d'une école à Beit-Schehak près de Nisibe, et par ses fils Ramjésus et Gabriel, moines du couvent de Mar Mattai. Jacques d'Édesse († 708) écrivit des traités sur la grammaire et l'orthographe, imagina des voyelles qui ne furent d'ailleurs pas adoptées, et, dans sa revision de la Bible, divisa les livres bibliques en chapitres et mit en tête de chaque chapitre un sommaire du contenu; une partie des gloses marginales avait pour but d'indiquer la prononciation exacte des mots. Tous les travaux précédents furent synthétisés par les moines du couvent de Karkaphta (le crâne), situé près de la ville de Sergiopolis ou Reschaina. Aussi les massorètes jacobites sont désignés sous le nom de Karkaphiens et leur œuvre porte le nom de « Tradition karkaphienne » dans les manuscrits de la massore et dans les ouvrages de Bar-Hébræus.

II. LES MANUSCRITS. — Les principaux manuscrits massorétiques sont : le manuscrit *152* du Vatican, rédigé au couvent de Mar Aaron de Chigar l'an 980, analysé par Wiseman, *Horæ Syriacæ*, Rome, 1828, p. 151 à 193, le ms. *101* Barberini, daté d'après Wiseman de l'an 1093 de notre ère, *ibid.*, 193 à 202; les manuscrits de Londres *add. 12178* du IXe ou du Xe siècle et *add. 7183*, probablement du XIIe siècle; le ms. syriaque *64* de Paris, du XIe siècle; le ms. *117* du musée Borgia conservé maintenant au Vatican, copié sans doute sur un ms. de Mossoul daté de l'an 1015; ces manuscrits d'ailleurs ne sont pas identiques; ils développent plus ou moins et ne commentent pas toujours les mêmes passages. Ils se complètent donc mutuellement. La massore nestorienne est conservée dans un seul manuscrit de Londres, *add. 12138*, écrit en 899, au couvent de Mar Gabriel ou des Confesseurs, près de Harran.

La massore syrienne est tout à fait analogue à la massore hébraïque, elle s'est préoccupée de fixer l'orthographe et la prononciation et par suite le sens de tous les passages et de tous les mots qui pouvaient être ambigus dans la Bible syriaque. Elle est à peu près contemporaine de la massore hébraïque qui ne paraît cependant pas avoir influé sur elle, car les Syriens semblent s'être préoccupés surtout du grec et peu de l'hébreu. Il paraît cependant peu vraisemblable que deux procédés littéraires analogues aient pu coexister dans les mêmes régions sans influer l'un sur l'autre. Le syriaque a l'avantage d'avoir conservé des textes antérieurs à la massore, qui permettent de la compléter ou même de la rectifier, comme Bar-Hébræus l'a fait souvent.

BIBLIOGRAPHIE. — R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 55-61; Nic. Wiseman, *Horæ Syriacæ*, Rome, 1828; P. Martin, *La Massore chez les Syriens*, dans le *Journal asiatique*, VIe série, t. XIV (1869), p. 245-378. Lasser Weingarten, *Die syrische Massora nach Bar Hebræus, Der Pentateuch*, Halle, 1887. M. Gustave Dietrich a publié la Massore pour Isaïe, *Die Massorah der östlichen und westlichen Syrer*, Londres, 1899, et pour le Cantiqne des Cantiques dans *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft*, 1902, p. 193. Voir encore un spécimen de massore nestorienne et jacobite dans *Studia biblica*, Oxford, 1891, p. 93-100.

SYRIAQUES (VERSIONS). Nous traiterons des diverses versions de l'Ancien et du Nouveau Testament : La Peschitto, l'hexaplaire, la revision de Jacques d'Édesse, le Diatessaron, l'Évangéliaire de Cureton et du Sinaï, la Philoxénienne, l'Héracléenne et la version syro-palestinienne.

I. VERSIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT. — *I. LA PESCHITTO.* — Son importance tient aux anciens manuscrits qui nous la conservent, pour ainsi dire sans aucune variante importante, et à son antiquité. — 1° *Manuscrits principaux.* — Le ms. de Londres, *add. 14425*, contenant le Pentateuque, est daté de l'an 464 de notre ère. Il est à remarquer que les anciens mss. grecs ne sont pas datés et présentent d'ailleurs entre eux de notables divergences. On rapporte au VIe siècle les manuscrits de Londres *add. 14427* (Pentateuque); *17102* (Josué); *14438* (Juges); *14431* (Samuel); *17104* (Paralipomènes); *14443* (Job, Proverbes, Ecclésiaste, Sagesse, douze petits prophètes); *17108* (Proverbes); *14432* (Isaïe); *17105* (Jérémie, les deux lettres de Baruch); *17107* (Ezéchiel); *14445* (Daniel). Quatre autres manuscrits sont du VIIe au VIIIe siècle. Voir le mémoire de Cériani : *Le edizioni e i manoscritti delle vers. siriache del Vecchio Testamento*, dans les Mémoires de l'Institut lombard des sciences et lettres, t. XI (t. II, de la IIIe série).

2° *Livres contenus dans la Peschitto.* — Au Ve siècle, elle comprenait tous les livres proto et deutérocanoniques, car on les trouve dans le canon nestorien aussi bien que dans le canon jacobite; leur traduction est donc antérieure à la séparation des deux Églises; il semble même que tous les deutéro-canoniques étaient traduits dès le commencement du IVe siècle, car Aphraate, vers 340, cite la Sagesse, l'Ecclésiastique, le second livre des Machabées; il est possible cependant qu'il n'ait pas connu les épisodes de Susanne et du dragon. Cf. *Patrologia Syriaca*, t. I, p. XLII. Tous les deutérocanoniques sont traduits du grec, hors l'Ecclésiastique qui a été traduit sur l'hébreu.

3° *Éditions.* — On trouve le texte de la Peschitto dans la Polyglotte de Lejay, Paris, 1629-1645, dans la polyglotte de Walton, Londres, 1654-1657; et dans les éditions de Samuel Lee, Londres, 1823, publiée par la société biblique; d'Ourmiah, publiée en 1852 par des missionnaires protestants américains; de Mossoul, publiée, en 1888, par des dominicains. Les éditions de Lee et d'Ourmiah ne renferment pas les livres deutérocanoniques; Paul de Lagarde a édité ces livres (Ecclésiastique, Sagesse, Tobie, Lettres de Baruch et de Jérémie, Judith, prière d'Ananias, Bel, le dragon, Susanne, I Esdras, trois livres des Machabées), d'après la Polyglotte de Walton et six mss. de Londres, *Libri Veteris Test. apocryphi syriace*, Leipzig, 1861. Enfin Cériani a reproduit un manuscrit jacobite du VIe siècle qui contient tout l'Ancien Testament y compris les deutérocanoniques : *Translatio Syra-Pescitto Veteris Test. e codice Ambrosiano sæculi fere VI, photolithographice edita*, 2 in-f°, Milan, 1876-1883. Parmi les éditions partielles, nous allons faire connaître seulement trois éditions critiques récentes qui nous renseignent sur la valeur comparée des éditions et le remarquable état de conservation de la Peschitto dans les manuscrits. Dans *Ein apparatus criticus zur Pesitto zum propheten Iesaia* (*Beihefte zur Zeitschrift für Alttest., Wiss.*), Giessen, 1905, M. G. Dietrich constate que la Polyglotte de Lejay reproduit le manuscrit syriaque n° 6 de Paris et ne s'en écarte qu'en sept endroits; Walton se borne à reproduire la Polyglotte

de Lejay, il s'en écarte en 28 endroits, mais il y a là 22 fautes d'impression, cinq modifications purement orthographiques, il ne reste donc qu'une amélioration; Lee utilise deux manuscrits d'Oxford et deux de Cambridge et s'écarte en 55 endroits des précédents, mais il y a là-dedans huit fautes d'impression, il lui reste donc 47 améliorations; les éditions d'Ourmiah et de Mossoul utilisent des manuscrits nestoriens et diffèrent toutes deux de Lee en 94 endroits (dont sept fautes), Ourmiah seul s'écarte de Lee en 25 endroits (dont quatre fautes) et Mossoul seul en 31 endroits (dont six fautes). Pour le court chapitre XX, M. Dietrich compare entre eux 5 éditions, 25 manuscrits du VIe au XIXe siècle et deux commentateurs, et relève seulement treize variantes, encore faut-il noter que deux sont des modifications d'orthographe, trois sont des interversions de deux mots successifs, une est une omission d'un membre de phrase pour homoiotéleutie, six autres sont des fautes propres chacune à un manuscrit : omission d'un ou de plusieurs mots, addition d'une particule, modification d'une lettre finale, singulier pour pluriel. Il reste en somme une seule variante intéressante fournie aussi par un seul manuscrit, mais qui est ancien. Pour les Paralipomènes, M. W. E. Barnes a constaté que Walton et Lee ont reproduit la Polyglotte de Paris; ce dernier a introduit six améliorations et autant de fautes d'impression; enfin Ourmiah s'est borné à reproduire Lee en caractères nestoriens. Cf. *An apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta version,* Cambridge, 1897. Le même auteur a donné une édition critique du Psautier basée sur onze éditions et vingt-huit manuscrits qui sont presque tous des manuscrits à usage liturgique ne renfermant que les Psaumes et les cantiques liturgiques; ces mss. s'échelonnent d'ailleurs du VIe au XVIe siècle et sont de provenance jacobite, nestorienne et melkite. Même dans des conditions si désavantageuses à la conservation du texte, M. Barnes n'a relevé que 29 variantes pour les neuf premiers psaumes; encore se trouve-t-il sur ce nombre six modifications purement orthographiques et cinq fautes évidentes de copiste, ce qui réduit le nombre des variantes à moins de vingt pour les neuf premiers Psaumes. Cf. *The Peshitta Psalter, according to the West Syrian text,* edited with an apparatus criticus, by W. E. Barnes, Cambridge, 1904. Ces trois éditions critiques — les seules jusqu'ici consacrées à l'Ancien Testament — mettent bien en évidence le remarquable état de conservation de la version syriaque: les variantes sont peu nombreuses et la plupart sont des particularités orthographiques et des fautes de scribe. On peut donc utiliser l'une quelconque des éditions qui diffèrent si peu, mais de préférence, si elle est accessible, la reproduction du *Codex Ambrosianus B. 21,* du VIe siècle, mentionné plus haut. Les livres sont disposés dans l'ordre suivant : Pentateuque, Job, Josué, Juges, Samuel, Psaumes, Rois, Proverbes, Sagesse, Ecclésiaste, Cantique, Isaïe, Jérémie, Lamentations, Lettre de Jérémie, deux lettres de Baruch, Ézéchiel, les douze petits prophètes, Daniel avec Bel et le dragon, Ruth, Susanne, Esther, Judith, Ecclésiastique, Paralipomènes, Apocalypse de Baruch, I Esdras (IV des Latins), Esdras et Néhémie, cinq livres des Machabées, dont le dernier est le livre VI du *De Bello judaïco* de Flavius Josèphe. M. Barnes a montré que ce manuscrit est d'accord avec les plus anciens : ceux-ci concordent avec l'hébreu plus souvent que les manuscrits modernes, car ces derniers ont subi quelques retouches d'après le grec. Cf. *An Apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta Version with a discussion of the value of the codex Ambrosianus,* Cambridge, 1897.

4° *Origine de la Peschitto.* — D'après une légende syrienne, consignée par Jésudad dans le livre composé par lui sur les passages difficiles et sur les mots obscurs que l'on rencontre dans la Sainte Écriture, « le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, Samuel, David, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et Job ont été traduits au temps de Salomon à la demande de Hiram, roi de Tyr. Le reste de l'Ancien Testament a été traduit, avec le Nouveau, à l'époque d'Abgar, roi d'Édesse, par les soins d'Addaï et des autres Apôtres. » D'autres ont imaginé que l'auteur de la Peschitto est le prêtre Asa (ou 'Asiâ) qui avait été envoyé pour cet objet à Samarie par le roi d'Assyrie. Cf. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* p. 99; G. Dietrich, *Išô'dâdh's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes an seinen Commentaren..*, Giessen, 1902. Plus digne d'attention est l'opinion de Jacques d'Édesse, d'après qui la Peschitto de l'Ancien Testament a été traduite sur l'hébreu au temps d'Abgar, P. Martin, *loc. cit.*, p. 101, car cette version, écrite dans le dialecte de la Mésopotamie, doit avoir été faite dans ce pays, tandis que les chrétiens de la Syrie proprement dite faisaient usage des Septante. L'attribution de cette traduction au temps d'Abgar est basée sur la légende d'Addaï, nous retiendrons du moins qu'elle a été faite sur l'hébreu, à l'usage des chrétiens, probablement vers le commencement du second siècle. Méliton, évêque de Sardes vers 170, et plus tard Origène dans les Hexaples, la citent sous le nom de ὁ Σύρος. Quelques-unes de ces particularités du « syriaque » ne se trouvent plus dans nos manuscrits, ce qui est une nouvelle preuve que la traduction primitive a subi une ou plusieurs revisions. Un autre argument en faveur de l'ancienneté de la Peschitto de l'Ancien Testament se tire des citations bibliques de la Peschitto du Nouveau Testament, car un nombre important de ces citations concorde avec le texte de la Peschitto de l'Ancien Testament et s'écarte à la fois de l'hébreu et du grec. Cf. F. Berg, *The influence of the Septuagint upon the Peschitta Psalter,* New-York, 1895, p. 137-150. « En raison du grand nombre de ces cas, il est difficile d'expliquer cette concordance par une révision harmonistique postérieure; il est plus admissible que la Peschitto de l'Ancien Testament a précédé la Peschitto du Nouveau Testament. R. Duval, *La littérature syriaque,* 3e édit., Paris, 1907, p. 28. Or, Eusèbe, analysant un ouvrage d'Hégésippe, nous apprend que cet auteur du milieu du second siècle se dénote comme un Juif converti à cause des emprunts qu'il fait « à l'évangile selon les Hébreux et au syriaque. » T. XX, col. 384. Même si ce syriaque est celui du Nouveau Testament, il s'ensuit, d'après la remarque précédente, que la Peschitto de l'Ancien Testament est antérieure. Cette version est donc portée par les manuscrits, au Ve siècle, par les témoignages, à la fin du premier siècle et, par les légendes, au temps de Salomon.

5° *Auteurs et nature de la traduction.* — On s'accorde à reconnaître que plusieurs traducteurs ont traduit, à différentes époques, les livres protocanoniques sur l'hébreu et les livres deutérocanoniques sur le grec, hors l'Ecclésiastique qui a aussi été traduit sur l'hébreu. Il est probable que les premiers traducteurs n'étaient ni des juifs ni des chrétiens grecs mais des judéo-chrétiens; car cette version n'a jamais été adoptée par les juifs qui repoussaient même en général les Septante, parce qu'ils regardaient toute traduction de l'hébreu comme une profanation; les chrétiens grecs par contre utilisaient les Septante, c'est donc vers la Mésopotamie que l'on dut éprouver le besoin d'une traduction araméenne; or d'après les traditions syriennes, c'est parmi les communautés juives que le christianisme commença à se répandre en Mésopotamie.

Addaï, l'apôtre de l'Osroène, descend à Édesse chez le Juif Tobie et convertit les Juifs comme les païens,

c'est évidemment dans ce milieu que nous devons chercher les premiers traducteurs. De plus on a relevé, surtout pour Job, des ressemblances entre la Peschitto et les Targums, ce qui se comprend très bien si le traducteur est un Juif converti, car il est naturel qu'il ait eu recours aux targums pour interpréter les passages difficiles. Lorsque les Targums que nous possédons sont plus récents que la Peschitto, ils peuvent s'être inspirés tous deux de targums araméens plus anciens, cependant la dépendance inverse n'est pas impossible, c'est ainsi que l'on s'accorde maintenant à reconnaître que le Targum des Proverbes dépend de la Peschitto.

L'influence des Septante se fait aussi sentir déjà dans le Pentateuque et Josué, mais surtout dans les Psaumes et les prophètes. Il est peu probable que les premiers traducteurs aient fait une sorte de traduction critique en utilisant les targums et les Septante en même temps que l'hébreu, il est plus probable que la traduction primitive a été revisée une ou plusieurs fois. C'est vers l'an 200 que Palout a été créé évêque d'Édesse par Sérapion, évêque d'Antioche, et a ainsi inféodé Édesse à la métropole des chrétiens hellénisants de Syrie, il est donc naturel que l'on ait cherché alors à mettre l'ancienne version syriaque en harmonie avec les Septante seuls utilisés à Antioche. Cette revision doit être postérieure à Origène qui cite des leçons du syriaque absentes de notre texte actuel, mais elle était achevée au commencement du IVe siècle, car Aphraate, vers 340, et saint Éphrem, mort en 373, utilisent une version très proche de celle qui nous a été transmise. Cf. R. Duval, *La littérature syriaque,* p. 32-33. Par contre M. Driver et M. Stockmayer ont relevé un certain nombre de passages de la recension grecque de Lucien (Paul de Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior græce,* Gœttingue, 1883), qui concordent avec la Peschitto contre l'hébreu et les Septante, et se demandent donc avec raison si l'hébreu dont, au témoignage de Suidas, Lucien se serait servi pour constituer sa recension, ne serait pas la Peschitto. Cf. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel,* Oxford, 1890; Th. Stockmayer, *Zeitschrift für alttest. Wiss.,* t. XII, 1892, p. 218.

L'Ecclésiastique mérite une mention spéciale : En de nombreux endroits, il est conforme à l'hébreu retrouvé et tous deux s'écartent du grec. Cf. *La Sainte Bible Polyglotte,* t. V, p. 889-970, *Eccli.,* III, 7, 29, etc. Aussi on admet que le syriaque de l'Ecclésiastique, à la différence des autres livres deutérocanoniques, a été traduit directement sur l'hébreu. Il semble cependant que le syriaque a influé sur les manuscrits hébreux conservés. Cf. *ibid., Eccli.,* III, 27, 34, etc. En quelques rares endroits aussi, le syriaque se rapproche plutôt du grec, par exemple, XLIII, 1-10, ce qu'on peut expliquer par la volonté du traducteur qui aurait, en cet endroit, préféré le grec à l'hébreu, ou par une revision postérieure.

La version syriaque de Tobie est formée de deux morceaux de provenance différente : I-VII, 11, provient de l'Hexaplaire, la suite VII, 12-XIV, 15, provient d'une autre source, qui est peut-être « le chaldéen » utilisé par saint Jérôme pour faire sa traduction latine, car le syriaque, comme le latin, porte Achior au lieu d'Ahikar, XI, 18.

6° *Origine du mot Peschitto.* — Ce mot employé pour désigner la principale des versions syriaques ne se trouve pas dans les manuscrits antérieurs au IXe ou au Xe siècle. Il semble que la première mention explicite en soit faite par Moyse bar-Képha († 913) qui écrit : « Il faut savoir qu'il y a en syriaque deux traductions de l'Ancien Testament, l'une, cette Peschitto que nous lisons a été traduite de l'hébreu en syriaque, mais l'autre, celle des Septante, a été traduite du grec en syriaque. » Cf. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* Paris, 1883, p. 101. Saint Éphrem écrit « notre version ». *Opera syriaca,* t. I, p. 380. Thomas d'Héraclée et le pseudo-Zacharie le rhéteur au VIe siècle, et Jacques d'Édesse au VIIe, écrivent simplement « l'ancienne version syriaque » ou « l'exemplaire syrien » ou, plus brièvement « le syriaque ». Dans les manuscrits massorétiques du IXe au Xe siècle, le mot Peschitto désigne le Nouveau Testament syriaque, par opposition à la revision de Thomas d'Héraclée qui est appelée « le grec ». D'après le sens littéral du mot ܦܫܝܛܬܐ, c'est la (version) simple, c'est-à-dire celle qui est entre les mains du peuple, tandis que « le grec » ou Hexaplaire était plutôt une curiosité à l'usage des savants. Ce mot correspondrait donc assez bien à notre mot Vulgate, On a voulu aussi lui donner une origine plus savante : Ce serait la traduction de τὰ ἁπλᾶ qui désigne les manuscrits renfermant le seul texte des Septante, par opposition à τὰ ἑξαπλᾶ qui renfermaient à côté de la transcription de l'hébreu, les diverses versions grecques. Il est clair que l'analogie est assez faible ; et que Peschitto semble plutôt correspondre au mot Vulgate.

II. VERSION PHILOXÉNIENNE. — Les controverses christologiques, commencées au Ve siècle, firent éprouver le besoin d'une version syriaque calquée sur le grec, parce que c'était le grec qui faisait autorité, non seulement dans l'Église grecque mais encore dans la Syrie hellénisée et en Égypte. D'ailleurs les protagonistes du schisme jacobite étaient souvent des hommes, comme Sévère d'Antioche, qui sortaient des écoles grecques. Philoxène, évêque jacobite de Mabboug, chargea donc un chorévêque nommé Polycarpe, de faire sur le grec une version littérale de l'Ancien et du Nouveau Testament. Cette traduction se place vers l'an 508. Elle dut jouir d'un certain crédit durant le VIe siècle, car Moïse d'Aghel (vers 570) mentionne les Psaumes et le Nouveau Testament, mais elle a été supplantée un siècle plus tard par l'Hexaplaire syriaque de l'Ancien Testament et l'Héracléenne du Nouveau. On n'est même pas sûr d'en posséder encore des fragments. Le manuscrit de Londres add. 17106, fol. 74-87, du VIIe siècle, contient trois fragments d'Isaïe qui ne s'accordent avec aucune autre version et que l'on est convenu d'attribuer à Polycarpe. Ces fragments ont été édités par Cériani avec la partie correspondante de la revision de Jacques d'Édesse dont nous allons parler. Ces fragments d'Isaïe contiennent très peu des signes critiques usités dans les Hexaples, sans notes marginales ni annotations. Ceriani a encore édité, *Monumenta,* V, 1, p. 5, un fragment d'une ancienne traduction des psaumes qu'il croit être celle de Polycarpe.

III. VERSION HEXAPLAIRE. — 1° *Origine.* — Cette version a été composée de 615 à 617 par Paul, évêque de Tella de Mauzelat (Constantine de Syrie), à la demande du patriarche d'Antioche, Mar Athanase Ier. On lit, par exemple à la fin du manuscrit syriaque de Paris n° 27, f° 90 (renfermant le IVe livre des Rois dans cette version) : « Ce livre a été traduit du grec en syriaque d'après la version des Septante, dans la grande cité d'Alexandrie, par le religieux Abbas Mar Paul, évêque des fidèles, sur l'ordre et par le soin de Sa Béatitude Mar Athanase, patriarche des fidèles, du couvent de Mar Zachaï, près de Callinice, lorsque tous deux étaient à Alexandrie, l'an 928 (617 de notre ère) indiction cinquième. »

2° *Manuscrits.* — L'Hexaplaire ne nous est pas parvenue intégralement ; le plus célèbre de ses manuscrits est l'*Ambrosianus* C. 313, conservé à Milan, provenant du monastère Notre-Dame des Syriens de Scété. C'est le second volume d'un exemplaire complet. Le premier tome qui renfermait le Pentateuque, Josué, les Juges,

les Rois, Esdras avec Néhémie, Judith et Tobie, a été en la possession d'Andréas Masius (André du Maes) et n'a pu être retrouvé après la mort de ce savant en dépit de nombreuses recherches. A Londres, on trouve les manuscrits suivants : *add. 14 442* du VIIe siécle; qui contient la Genèse avec des lacunes. Le texte renferme les marques critiques des Hexaples d'Origène et l'on trouve en marge les leçons différentes d'Aquila, Symmaque et Théodotion; *add. 12 134,* daté de 697, contient l'Exode; en sus des marques et leçons comme le précédent il renferme des variantes « du Samaritain »; *add. 14 437,* du VIIIe siècle, qui contient le livre des Nombres et III Rois avec des lacunes. Il est dit à la fin de III Rois : « Le livre sur lequel fut traduit le présent ouvrage du grec en syriaque provenait des hexaples, c'est-à-dire à six colonnes, de la collection des Hexaples de la bibliothèque de Césarée en Palestine, et il avait été collationné avec l'exemplaire à la fin duquel il était écrit : Eusèbe a corrigé soigneusement du mieux qu'il a pu. La traduction du grec en syriaque a été faite au mois de Schebat (février) l'an 827 du comput d'Alexandre (616 de notre ère), la quatrième indiction, à Enaton (à neuf milles) d'Alexandrie au monastère d'Ennaton; » *add. 12133,* du VIIIe siècle, contient le livre de Josué et nous apprend qu'il était écrit, sur l'exemplaire qui servit à la traduction : « transcrit sur les Hexaples et collationné avec les Tétraples; » *add. 17 103,* du VIIIe siècle, contient les Juges et Ruth. Enfin *add. 14 434,* et *14 668,* du VIIIe siècle, contiennent des fragments des Psaumes, la fin du livre d'Ézéchiel et les douze petits prophètes. A Paris le manuscrit syriaque no *27,* écrit en l'an 720, renferme le IVe livre des Rois. Une note finale porte : « Ce IVe livre des Rois, dont la traduction a été faite du grec en syriaque, et celui (l'exemplaire) que nous avons entre les mains a été tiré des Heptaples, c'est-à-dire des sept colonnes, de la bibliothèque de Césarée de Palestine, duquel aussi des interprétations ont été ajoutées (en marge). Il a été collationné soigneusement avec l'exemplaire des sept colonnes sur lequel on avait écrit à la fin : Quatrième livre des Rois, selon les Septante, soigneusement corrigé; (moi) Eusèbe, je l'ai corrigé, Pamphile le collationnant. » Cf. Middeldorpf, p. 465.

3o *Éditions.* — Le manuscrit de Milan a été reproduit par Ceriani : *Monumenta sacra et profana,* t. VII, *Codex syro-hexaplaris Ambrosianus photolithogr.,* Milan, 1874. Mgr T. Skat Roerdam, archevêque de Seeland, a édité Ruth et le livre des Juges : *Libri Judicum et Ruth secundum versionem syriaco-Hexaplarem, cum dissertatione præmissa de regulis grammaticis, quas secutus est Paulus Tellensis in Veteri Testamento ex græco syriace vertendo;* le syriaque et le grec correspondant sont imprimés sur colonnes parallèles, Copenhague, 1859 et 1861. Paul de Lagarde a édité en caractères hébreux, dans les *Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta,* Gœttingue, 1880, les fragments contenus dans les manuscrits de Londres et de Paris, à savoir des fragments de l'Exode, des Nombres, de Josué et des Rois; il a repris les mêmes fragments avec quelques additions (Genèse, Exode, Ruth, Juges, III et IV Rois) en caractères syriaques dans sa *Bibliotheca syriaca,* p. 1-256, sous le titre : *Veteris Testamenti græci in sermonem syriacum versi fragmenta octo,* Gœttingue, 1892. Andreas Masius, d'après son manuscrit aujourd'hui perdu, a édité le livre de Josué : *Josuæ imperatoris historia illustrata atque explicata,* Anvers, 1574. Des fragments d'Esdras et de Néhémie ont aussi été recueillis dans la *catena* syriaque du *ms. Add. 12 168* de Londres par Ch. C. Torrey, *Portions of first Esdras and Nehemiah in the Syro-Hexaplar Version,* dans *The American Journal of Semitic Language and litt.,* t. XXIII (1906-1907), p. 65-74. Avant Ceriani, le manuscrit de Milan avait déjà été édité, à savoir Jérémie et Ézéchiel par Norberg, Lund (*Londini Gothorum*), 1787; Daniel et les Psaumes par Caietanus Bugatus, *Daniel secundum editionem LXX interpretum ex Tetraplis desumptum,* Milan, 1788; les Psaumes ont paru en 1820, à Milan, quatre ans après la mort de Bugati. Le reste du manuscrit de Milan, en dehors des deutérocanoniques, avait été publié par H. Middeldorpf, d'après la copie de Norberg, avec le IVe livre des Rois d'après le manuscrit de Paris, *Codex Syro-Hexaplaris,* Berlin, 1835. Ceriani aussi, avant de donner la reproduction photolithographique du manuscrit de Milan, avait commencé par en éditer quelques pièces dans les tomes I et II des *Monumenta sacra et profana;* dans le t. I, Milan, 1861, il avait édité la version hexaplaire de Baruch, des Lamentations et de la lettre de Jérémie; dans le t. V il a édité les fragments d'Isaïe conservés à Londres.

4o *Caractère et importance de cette traduction.* — Paul s'est proposé de traduire le grec mot à mot en conservant même l'ordre et le nombre des mots, il a donc écrit du syriaque barbare qui est vite tombé en désuétude, puisqu'il ne paraît pas avoir été lu après le IXe siècle, mais il nous a conservé fidèlement l'original grec aujourd'hui perdu. Cet original grec était une édition critique faite d'après les Hexaples, probablement par Origène lui-même, qui compilait et complétait les versions antérieures : des sigles insérés dans le texte même indiquent les additions faites aux Septante qui sont ou qui ne sont pas conformes à l'hébreu et les variantes empruntées à certaines versions qui font doublet dans ce texte. Cette compilation pouvait former une septième colonne dans l'exemplaire de Césarée copié et collationné par Eusèbe et Pamphile et constituer l'exemplaire « à sept colonnes » dont parle le manuscrit de Paris. Des copies en furent faites qui portaient encore en marge d'autres variantes empruntées aux versions réunies par Origène. C'est une de ces copies qui fut traduite en syriaque à Alexandrie en 616. L'Hexaplaire syriaque est donc très importante pour la reconstitution des Hexaples d'Origène, cf. Field, *Origenis Hexaplorum fragmenta,* Oxford, 1875; Migne, *Patr. Gr.,* t. XV-XVI, mais cette version, faite par les jacobites, ne fut presque pas utilisée par les auteurs syriens et, chez les jacobites eux-mêmes, elle resta le privilège des savants qui l'appelaient « le grec ». Elle les dispensait de recourir au texte grec lui-même, ainsi Bar-Hébræus, par exemple, la cite fréquemment dans ses commentaires sur la Bible, mais la masse continua à utiliser exclusivement la Peschitto. Le Pentateuque et la Sagesse ont été traduits en arabe d'après cette version par Hâreth ben Sinân. Cf. ARABES (VERSIONS) DES ÉCRITURES, t. I, col. 849. Chez les nestoriens on ne cite que Timothée Ier qui l'ait recommandée, et Jésudad, vers 850, qui en ait (†823) fait usage. Cf. R. Duval, *La litt. syriaque,* Paris, 1907, p. 53.

IV. REVISION DE JACQUES D'ÉDESSE ET VERSIONS PERDUES OU FRAGMENTAIRES. — 1o Durant les années 704 et 705, Jacques d'Édesse a donné une revision soignée de la version syriaque de l'Ancien Testament, d'après les textes grec, hébreu et même samaritain. Il ne reste de sa revision que le Pentateuque (avec des lacunes) et Daniel, conservés à Paris, avec I Rois à III Rois, II, 11, conservé à Londres. Cf. JACQUES D'ÉDESSE, t. III, col. 1100.

2o On attribue à Mar Aba, patriarche nestorien de 536 à 552, une traduction de la Bible dont il ne reste pas de trace. Cf. Assémani, *Bibl. Or.,* t. II, p. 130, 411-412; t. III, p. 75, 407-408; Bar-Hébræus, *Chron. eccl.,* édit. Abbéloos et Lamy, t. II, p. 89-91; *Oriens christianus,* t. II, p. 457. Cf. *infra,* IV, 2o.

3o Assémani, *Bibl. Or.,* t. II, p. 83, mentionne une autre traduction des Psaumes qui aurait été faite par Siméon, supérieur du monastère de Licinius dans la montagne

noire; mais le document sur lequel il s'appuyait, édité par M. Guidi, *Rendiconti delle sedute della R. Accademia dei Lincei*, classe des sciences morales, historiques et philologiques, 20 juin 1886, p. 547-554, ne semble viser que la lettre de saint Athanase à Marcellin « sur l'explication des Psaumes ». C'est cette lettre seule qui aurait été traduite par Siméon; la traduction syriaque se trouve en tête des Psaumes dans le *Codex Ambrosianus*. Cf. Ceriani, *Monumenta*, t. v, I, p. 5.

III. Anciennes versions du Nouveau Testament. — Ce sont le *Diatessaron*, la Peschitto du Nouveau Testament, les Évangéliaires de Cureton et du Sinaï.

I. Caractère, origine, manuscrits, éditions. — 1º *Le Diatessaron.* — L'harmonie syriaque des Évangiles ou *Diatessaron* a été composée par Tatien, disciple de saint Justin. On est d'accord pour placer sa composition en 172-173, lorsque Tatien revint de Rome. M. Hjelt, *Die altsyrische Evangelien-Uebersetzung und Tatians Diatessaron*, Leipzig, 1903, p. 162. Tatien trouva, à son retour en Mésopotamie, les quatre Évangiles traduits en syriaque; c'est avec cette traduction qu'il composa son harmonie; il apporta peut-être un manuscrit occidental dont il se serait servi pour modifier un peu l'ancienne traduction, cela expliquerait quelques ressemblances que l'on a cru trouver entre les restes du *Diatessaron* et la recension occidentale. Il semble que Tatien avait introduit quelques passages apocryphes, cependant il ne doit pas avoir fait de modifications importantes, puisque son ouvrage prit facilement la place des Évangiles canoniques et que saint Éphrem prit la peine de le commenter; il supprimait les généalogies Matth., i, 1, et Luc, iii, 23, comme tout ce qui indiquait que le Christ descendait de David, probablement à cause des tendances gnostiques de l'auteur. C. Holzhey, *Der neuentdeckte Codex syrus Sinaiticus*, Munich, 1896, p. 4. Théodoret, évêque de Cyr en Syrie, dit que le *Diatessaron* n'était pas seulement en usage à son époque parmi les sectateurs de Tatien, mais encore parmi les orthodoxes qui n'en voyaient pas la malice; il en trouva plus de deux cents exemplaires révérés dans les églises qui dépendaient de lui, il les fit réunir, les supprima et les remplaça par les Évangiles des quatre évangélistes. Migne, *Patr. Gr.*, t. lxxxiii, col. 380.

Il ne reste aucun manuscrit du *Diatessaron*. Saint Éphrem († 373) en a fait un commentaire dont il existe une traduction arménienne. Cf. G. Moesinger, *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephræmo in latinum translata* a P. I. B. Aucher, Venise, 1876. A l'aide du travail de Moesinger et des citations d'Aphraate et de saint Éphrem, M. Zahn tenta de reconstituer le *Diatessaron : Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons*, i Theil, *Tatians Diatessaron*, Erlangen, 1881. Les passages du *Diatessaron* cités dans les commentaires de saint Éphrem ont été réunis et traduits en anglais par H. Hill et Armitage Robinson, *A dissertation on the Gospel, commentaries of St. Ephrem the Syrian*, Édimbourg, 1895. R. Harris et H. Goussen ont publié des extraits qu'ils ont tirés des commentaires de Jésudad et d'autres auteurs. Des restes d'un *Diatessaron* syriaque ont été relevés dans un lectionnaire du couvent syrien de Jérusalem. Voir le texte dans *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, t. lxi (1907), p. 850, *Spuren eines syrischen Diatessarons*, par H. Spoer. La traduction et les notes se trouvent dans *Journal of biblical Literature*, t. xxiv, 1905, p. 179, *Traces of the Diatessaron of Tatian in Harklean Syriac Lectionary*. Cette harmonie qui figure en marge est différente de celle qui existe dans plusieurs lectionnaires de la version héracléenne, par exemple dans les manuscrits de Paris *51* et *52*. Cette dernière qui porte sur la Pâque et la passion n'a rien à voir avec le *Diatessaron* de Tatien. L'autre au contraire présente en substance, avec le texte de l'héracléenne, la même disposition que la version arabe du *Diatessaron* éditée par A. Ciasca : *Tatiani Evangeliorum harmoniæ arabice*, Rome, 1888. Cette version arabe, signalée dans le manuscrit n. *XIV* du Vatican, et trouvée depuis dans un meilleur manuscrit de provenance égyptienne, se donne comme l'ouvrage même de Tatien qui aurait été traduit en arabe par Abou-l-Pharag Ben-at-Tib, auteur nestorien connu par ailleurs et mort en 1043, sur un exemplaire syriaque transcrit par Isa ben Ali Almotattabbeb, disciple de Honain († 873). Le R. P. Cheikho a depuis fait connaître trois feuillets de la même version.

2º *La Peschitto du Nouveau Testament.* — C'est la version « simple » reçue par tous les Syriens : Maronites, Jacobites, Nestoriens, Melkites. — *a*) Son importance provient surtout de l'ancienneté et de l'accord presque parfait des manuscrits qui nous l'ont conservée. Ces manuscrits sont énumérés dans les prolégomènes de C. R. Gregory, *Novum Testamentum græce, recensuit C. Tischendorf, editio octava*, t. iii, Leipzig, 1894, p. 828 sq.; *Textkritik des Neuen Testamentes*, Leipzig, 1902, t. ii, p. 508-521. Les principaux ont été classés par G. H. Gwilliam, *The materials for the criticism of the Peshito of the New Testament*, dans *Studia biblica*, t. iii, Oxford, 1891. Citons les suivants : les manuscrits du British Museum *add. 14459* et *17117* auraient été écrits probablement aux environs de 450. Les quatre manuscrits *add. 14453, 14476, 14480* et Crawfordianus I peuvent être aussi du vᵉ siècle ou du moins du commencement du viᵉ. Les manuscrits de Londres *add. 14479* et *14459* sont datés de 534 et de 530 à 538; un Évangéliaire du Vatican est daté de 548 et un de Florence de 586. M. l'abbé Paulin Martin classant les principaux manuscrits de la Peschitto du Nouveau Testament, en comptait onze du vᵉ siècle (contre quatre grecs et trois latins), trente-trois du viᵉ siècle (contre cinq grecs et quatorze latins), onze du viiᵉ siècle (contre un grec et cinq latins). *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament*, p. 132 à 133. Les chiffres sont moins favorables au syriaque dans Grégory, *Prolegomena*, 1234-1237. L'accord complet qui existe entre ces divers manuscrits de toute époque est encore plus remarquable; on a pu écrire qu'il n'y a pas une variante importante par chapitre. On a accusé à tort les nestoriens d'avoir corrompu la version syriaque; en dehors des différences orthographiques, c'est à peine si leurs manuscrits diffèrent en deux endroits, Heb., ii, 9, et Act., xx, 28. Il est exact par contre que la Peschitto diffère de la Vulgate : elle ne renfermait pas la 2ᵉ Épître de saint Pierre; la 2ᵉ et la 3ᵉ Épîtres de saint Jean; l'Épître de saint Jude; l'Apocalypse; l'histoire de la femme adultère; Joa., vii, 53-viii, ii, et I Joan., v, 7.

b) *Éditions.* — Cf. C. R. Gregory, *loc. cit.*, p. 815-822. La première édition fut publiée à Vienne, grâce à J. Alb. Widmanstadius, d'après un manuscrit apporté de Mésopotamie par Moïse de Mardin, *Liber sacrosancti Evangelii, characteribus et lingua syra, Jesu Christo vernacula*, Vienne, 1555; quelques exemplaires parurent plus tard avec la nouvelle date de 1562. Le travail de Widmanstadt fut plusieurs fois réimprimé avec quelques corrections et quelques variantes de 1569 à 1621. Cette dernière année, Martin Trost ajouta une version latine au bas des pages : *Novum Domini nostri Jesu Christi Testamentum syriace cum versione latina, ex diversis editionibus diligentissime recensitum, accesserunt in fine notationes variantis lectionis ex quinque impressis editionibus diligenter collectæ*, Cothenis Anhaltanorum. Dans toutes ces éditions manquaient la 2ᵉ Épître de saint Pierre, la 2ᵉ et la 3ᵉ de saint Jean, l'Épître de saint Jude, l'Apocalypse, ainsi que Joa., viii, 1-10, I Joa., v, 7, avec quelques mots dans Matth., x, 8; xxvii, 35; et deux versets de saint Luc, xxii, 17-18. En 1627, Louis de Dieu édita à Leyde un

texte de l'Apocalypse qui semble provenir de la version héracléenne. En 1630, Pococke publia à Leyde les quatre Épîtres catholiques qui manquaient dans la version Peschitto, d'après un manuscrit de la Bodléienne d'Oxford (Or. 119) qui représente peut-être la Philoxénienne. Cf. John Gwynn, *The older Syriac Version of the four minor catholic Epistles,* dans *Hermathena,* n. XVI (t. VII), 1890, p. 281-314. Quant à l'épisode de la femme adultère qui manquait à l'origine dans la Peschitto, il y en avait au moins trois traductions différentes dès le temps de Mara, vers 520. Cf. Bernstein, *Zeitsch. der deutschen morg. Gesellsch.*, t. VIII, p. 397; Gwynn, *On a syriac MS. belonging to the collection of archbishop Ussher,* Dublin, 1886, dans les *Transactions of the Royal Irish Academy,* t. XXVII, 8. Louis de Dieu l'édita, en 1627, d'après un manuscrit d'Ussher. C'est la Peschitto ainsi complétée que toutes les éditions suivantes ont reproduite. Parmi ces dernières signalons l'édition Gutbir, Hambourg, 1664, à cause du lexique syriaque qui lui fut ajouté en 1667. L'édition de Leusden et Schaaf, Leyde, 1708, était aussi accompagnée d'un lexique, 1709. La première partie jusqu'à Luc, XVIII, 27, porte surtout des voyelles nestoriennes, la fin, imprimée après la mort de Leusden, porte plutôt des voyelles jacobites. Cette édition était regardée comme la meilleure et a été utilisée par Tischendorf pour relever les variantes de la Peschitto. Signalons encore les éditions de la société biblique anglaise, dont la première a été donnée par Samuel Lee en 1816 et de la société biblique américaine, dont la première édition donnée par J. Perkins (Ourmiah, 1841), d'après des manuscrits nestoriens, a été reproduite plusieurs fois à New-York. L'imprimerie des Dominicains de Mossoul a publié le Nouveau Testament en 1891. Enfin une édition critique des Évangiles vient d'être donnée par P. E. Pusey et G. H. Gwilliam, *Tetraevangelium sanctum, simplex Syrorum versio,* Oxford, 1901. La bibliographie complète a été donnée par M. Nestle, dans sa grammaire syriaque et la *Realencyklopädie für prot. theol.*, 3e édit., article *Bibelübersetzungen*, t. III, col. 167.

3° *L'évangéliaire de Cureton.* — En 1858, paraissait à Londres une ancienne version syriaque différente de la Peschitto sous le titre : *Remains of a very ancient Recension of the four Gospels in syriac, hintherto unknown in Europe, discovered, edited and translated by* W. Cureton, XCX et 87 pages. C'était l'édition du manuscrit de Londres *add. 14451*, qui compte 88 feuillets, mais les feuillets 12-15 et 88 sont des restitutions du XIIe et du XIIIe siècle. Trois autres feuillets du même manuscrit ont été apportés d'Égypte à Berlin par H. Brugsch; ils furent édités par Æmilius Rœdiger dans *Monatsbericht der Kœnigl. Preussischen Akademie d. Wiss. zu Berlin,* 1872, p. 557-559 et 1-6, puis réédités par W. Wright, *Fragments of the Curetonian Gospels,* Londres, 1872. Ce manuscrit, d'après Cureton, serait du milieu du Ve siècle; il contient Matthieu, I, I-VIII, 22; X, 32-XXIII, 25; Marc, XVI, 17-20; Jean, I, 1-42; III, 6-VII, 36; [VII, 37-52; VIII, 12-19;] XIV, 10-12, 16-18, 19-23, 26-29; Luc, II, 48-III, 16; VII, 32-XV, 21; [XV, 22-XVI, 12; XVII, 16-23;] XVII, 24-XXIV, 44. Les passages entre crochets figurent sur les feuillets de Berlin. Les feuillets 12-15 récemment ajoutés, comme nous l'avons dit, portent Matth., VIII, 23-X, 31 d'après la Peschitto et le feuillet 88 porte Luc, XXIV, 41 à la fin. Le texte syriaque de Cureton a été retraduit en grec par J. R. Crowfoot, *Fragmenta evangelica quæ ex antiqua recensione Novi Testamenti* (Peschito dictæ) *a Gul. Curetono vulgata sunt, græce reddita textuique syriaco editionis Scharfianæ et græco Scholzianæ fideliter collata,* Londres, 1870-1871. Wildeboer a relevé une liste des variantes que ce texte syriaque ajoute à l'édition de Tischendorf : *De waarde der syrische Evangelien door Cureton ontdekt en uitgegeven,* Leyde, 1880. Enfin, en 1885, Fr. Baethgen a donné une nouvelle reconstruction du grec : *Der griechische Text des Curetonschen Syrers wiederhergestellt,* Leipzig.

4° *Le palimpseste syriaque du Sinaï.* — Il fut découvert par Mme Smith Lewis et Mme Dunlop Gibson qui en photographièrent quelques pages dans un premier voyage et la totalité dans un second. Cf. *How the codex was found, a narrative of two visits to Sinaï from Mrs. Lewis's Journals 1892-1893,* by Mrs Dunlop Gibson. Les photographies étaient plus petites que l'original et il fallut un troisième voyage pour terminer le déchiffrement, auquel prirent part les professeurs Bensly, Rendel Harris et Burkitt. Ce voyage fut raconté par Mme Bensly : *Our journey to Sinaï, a visit to the convent of St. Catarina,* Londres, 1896. Le texte et une traduction anglaise parurent en 1894 : *The four Gospels in syriac, transcribed from the Sinaitic palimpsest* by R. L. Bensly, J. R. Harris, F. C. Burkitt, *with an introduction* by Agnes Smith Lewis, Cambridge; et *A translation of the four Gospels from the syriac palimpsest* by Agnes Smith Lewis, Cambridge; et *A translation of the four Gospels from the syriac palimpsest* by Agnes Smith Lewis, Londres. En 1896, à la suite d'un nouveau voyage fait au Sinaï au printemps de l'année 1895, Mrs Smith Lewis a publié un complément à l'édition précédente : *Some pages of the four Gospels retranscribed from the sinaitic palimpsest,* Londres. M. Burkitt a réédité le texte de Cureton avec une traduction anglaise et a donné en notes les variantes du palimpseste du Sinaï avec certains passages du *Diatessaron;* dans un second volume le même auteur expose ses recherches et ses conclusions sur les anciennes versions du Nouveau Testament : *Evangelion da-Mepharreshê. The Curetonian Version of the four Gospels with the readings of the Sinai palimpsest and early syriac patristic evidence, edited, collected and arranged,* 2 in-4°, Cambridge, 1904. M. Carl Holzhey a donné les variantes parallèles des manuscrits Cur. et Sin. : *Der neuentdeckte Codex syrus Sinaiticus,* Munich, 1896. Cette même année, M. Alb. Bonus éditait à Oxford un travail analogue : *Collatio codicis Lewisiani rescripti Evangeliorum sacrorum syriacorum cum codice Curetoniano, cui adjectæ sunt lectiones e Peshitto desumptæ.* Enfin M. A. Merx a traduit en allemand et commenté le texte syriaque, *Die vier kanonischen Evangelien,* Berlin, 1897, 1902, 1905. Le manuscrit du Sinaï portait comme texte supérieur des vies de saintes femmes écrites en 778 de notre ère par Jean le stylite de Beit Mar Qonoun, monastère de la ville de Mearrath Mesrên, dans le district d'Antioche. Ces vies ont été éditées par Agnès Smith Lewis : *Select narratives of holy women from the Syro-Antiochene or Sinai palimpsest,* Londres, 1900. Pour écrire ces vies, Jean le stylite a utilisé l'évangéliaire syrien, une partie d'un Évangile grec de saint Jean et quelques feuilles des actes de saint Thomas. Il manque malheureusement dix-sept feuilles de l'Évangéliaire syrien; les 142 qui ont été retrouvées, sur lesquelles Jean a récrit les vies mentionnées plus haut, comprennent : Matth., I, I-VI, 10; VIII, 3-XII, 1; XII, 31-XIV, 13; XIV, 31-XVI, 15; XVII, 11-XX, 24; XXI, 20-XXV, 12; XXVI, 17-XXVIII, 7; Marc., I, 12-44; II, 21-III, 21; IV, 2-IV, 16; IV, 41-V, 26; VI, 5-VIII, 15; VIII, 26-XII, 19; XII, 30-XV, 4; XV, 19-XVI, 8; Luc., I, 1-16; I, 38-VI, 6; VI, 15-IX, 13; IX, 27-X, 6; X, 11-XI, 13; XI, 32-XIII 12; XIII, 22-XVII, 16; XVII, 22-XXIV, 53; Joa., I, 25-47; II, 16-III, 31; IV, 7-37; V, 12-19; V, 46-VI, 20; VI, 31-VII, 11; VII, 16-VIII, 22; VIII, 26-41; VIII, 44-X, 38; XI, 5-XII, 28; XII, 47-XV, 7; XV, 15-XVII, 13; XVII, 21-XVIII, 31; XIX, 40-XXI, 25. Il a d'ailleurs quelques fragments qui n'ont pu être déchiffrés et, par suite, quelques lacunes qui portent ou sur quelques mots ou même sur des versets. L'édition reproduit le manuscrit ligne pour ligne afin de faciliter

le contrôle. Enfin, Mme A. S. Lewis a réédité le texte du Sinaï avac les dernières corrections et additions et les variantes du texte de Cureton, *The old Syriac Gospels or Evangelion da-Mepharreshê,* Londres, 1910.

II. COMPARAISON DES ANCIENNES VERSIONS : Diatessaron (T.), Peschitto (P.), Cureton (Sc.), Sinaiticus (Ss.). — Les manuscrits Sc et Ss représentent pour M. Burkitt l'évangile « des séparés » (ܕܡܦܪܫܐ = *damefarreše*) par opposition à l'évangile « des mêlés » ou diatessaron. Voici la synthèse que ce savant a mise en tête de son édition signalée plus haut; voir aussi *Urchristentum im Orient,* von F. Crawford Burkitt, deutsch von Erwin Preuschen, Tubingue, 1907, in-8°, p. 25-51; R. Duval, *La littérature syriaque,* in-8°, Paris, 1907, p. 38-40. Le *Diatessaron* est la forme la plus ancienne de l'évangile syriaque. Il a été écrit primitivement en grec, probablement à Rome, par Tatien, le disciple de Justin le martyr, et traduit en syriaque durant la vie de Tatien, vers 170 de notre ère. Cela ne peut être plus tard que 172-173; quelques années avant que Hystaspe ne convertit Bardesane et que Palout ne fût ordonné comme évêque d'Édesse par Sérapion d'Antioche, car Sérapion était un grand adversaire des évangiles extracanoniques, cf. Eusèbe, *H. E.,* VI, 12, t. XX, col. 545, et il n'est pas probable que Palout, ordonné et dirigé par lui, aurait permis l'introduction du *Diatessaron,* surtout de la part d'un homme à tendances hérétiques comme Tatien. Comme on peut l'attendre d'un document d'origine occidentale, le texte du *Diatessaron* est proche parent du *Codex Bezæ* et des différentes formes de l'ancienne version latine. Tatien, aidé de ses compagnons, fut peut-être été le premier missionnaire de la vallée de l'Euphrate; il aurait composé l'harmonie des Évangiles pour seconder leurs travaux et ce pourrait être là le premier Évangile que l'on ait connu à Édesse.

Le texte de l'Évangile « séparé » peut avoir été apporté d'Antioche par Palout, mais il trouva le *Diatessaron* en faveur et ne put le remplacer. Le texte de l'Évangile « séparé », en tant que traduction directe du grec, reproduit pour nous le texte qui était en usage à Antioche, à la fin du IIe siècle, texte d'une grande valeur critique, très médiocrement représenté dans les manuscrits grecs existants. L'emploi du *Diatessaron* par le traducteur a introduit des leçons qui appartiennent aux textes ayant cours dans les pays occidentaux. Ss et Sc contiennent tous deux des leçons qui ont été rendues conformes au *Diatessaron* par les copistes. Sc représente, en outre, un texte qui a été en partie revisé sur des manuscrits grecs postérieurs. La version du Nouveau Testament introduite par Palout comprenait les Actes et les Épîtres de saint Paul; il apporta aussi une édition de l'Ancien Testament préparée d'après le grec surtout pour Isaïe et les Psaumes, et complétée par la traduction de quelques deutérocanoniques.

Enfin la Peschitto est une revision de l'Évangile « séparé » ayant surtout pour but de conformer davantage la traduction au texte grec lu, à Antioche, au commencement du Ve siècle. Elle a été préparée par Rabboula, évêque d'Édesse de 411-435, et elle a été promulguée par son autorité pour être substituée au *Diatessaron.* Lorsqu'elle s'éloigne du *Diatessaron* et de l'ancienne version syriaque, elle représente donc le texte en usage à Antioche aux environs de l'an 400. Elle n'est d'ailleurs pas employée par les écrivains du siècle précédent comme Éphrem et Aphraate. M. Burkitt a déjà signalé quelques objections à sa théorie : — *a*) Le canon de la Peschitto, qui ne comprend ni l'Apocalypse ni quatre Épîtres catholiques semble indiquer une origine plus ancienne. M. Burkitt répond que l'Église d'Antioche ne les admettait pas non plus, cf. CANON DES ÉCRITURES, t. II, col. 175, et que l'ancienne Église syrienne n'admettait probablemen que « la loi, les prophètes, les évangiles, les lettres de Paul et les actes des douze Apôtres » dont la doctrine d'Addaï, conservée dans un manuscrit du VIe siècle, dit : « Vous lirez ces livres dans l'église de Dieu et aucun autre. » Il s'ensuivrait que l'auteur de la Peschitto aurait déjà assez élargi le canon syrien en y introduisant trois Épîtres catholiques et que, même au Ve siècle, on ne pouvait lui demander plus. — *b*) Rabboula, d'abord favorable à Nestorius, devint ensuite le champion de saint Cyrille, et il n'est pas vraisemblable que les nestoriens auraient adopté la Peschitto si cette version était de lui. M. Burkitt suppose qu'elle était faite et adoptée avant le concile d'Éphèse. — *c*) Les citations d'Aphraate, si elles ne concordent pas entièrement avec la Peschitto, diffèrent encore plus du texte de l'évangile « séparé ». Il pouvait citer de mémoire et être encore influencé par le *Diatessaron.* Saint Éphrem écrivait en vers et il est difficile de l'utiliser pour des discussions de détail. — *d*) Il a pu y avoir un grand nombre de recensions syriaques particulières, comme cela avait lieu, d'après saint Jérôme, pour le latin où chacun compilait à son gré son propre exemplaire, il ne serait donc pas impossible que l'évangile « séparé » et la Peschitto soient contemporains, au lieu d'être successifs, et qu'ils procèdent de trois remaniements simultanés du *Diatessaron,* les deux premiers (Sc et Ssc) n'étant que des curiosités littéraires. La théorie de M. Burkitt ne s'impose pas.

IV. VERSIONS PLUS RÉCENTES DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *La Philoxénienne et l'Héracléenne.* — *a*) *Origine.* — Comme nous l'avons dit pour l'Hexaplaire de l'Ancien Testament, la Peschitto différait encore en bien des points du texte grec reçu et ces différences devinrent surtout sensibles durant les controverses christologiques avec les Grecs. Philoxène, évêque de Mabboug de 485 à 523, chargea donc, vers 508, le chorévêque Polycarpe de faire sur le grec une traduction littérale de l'Ancien et du Nouveau Testament. Sa traduction du Nouveau Testament, revue à Alexandrie sur deux ou trois manuscrits grecs par Thomas d'Harkel (ou d'Héraclée), évêque de Mabboug, constitue l'Héracléenne conservée dans de nombreux manuscrits. Les dates de ces deux traductions sont l'an 508 et 616 de notre ère, d'après une note qui se trouve dans la plupart des manuscrits.

b) *Les manuscrits.* — Ici encore le travail de Polycarpe a été complètement effacé par celui de son successeur. M. Gwynn a publié, d'après un ms. du comte de Crawford, une ancienne version de l'Apocalypse qu'il croit représenter la traduction de Polycarpe (ou Philoxénienne), tandis que la version éditée par Louis de Dieu en 1627 appartiendrait à la revision de Thomas d'Harkel, *The Apocalypse of St. John in a syriac version hitertho unknown,* Dublin, 1897. M. J. H. Hall croyait trouver le vieil original de Polycarpe sur les Évangiles dans un ms. de Beyrouth; il a donné une reproduction phototypique des quatre lettres qui manquent dans la Peschitto, *The syrian Antilegomena Epistles,* Baltimore, 1886. Cf. *The Academy,* 18 août 1877, col. 170. Nous ne parlerons donc plus que de l'Héracléenne. Il en reste de nombreux manuscrits. C. R. Gregory, *Prolegomena,* p. 853-859, mentionne 29 manuscrits des Évangiles, dix des Actes et des Épîtres catholiques; et six qui contiennent l'Apocalypse. Il existe encore d'ailleurs d'autres manuscrits, cf. *Revue biblique,* 1907, p. 254-258, où M. Delaporte fait connaître un manuscrit d'Émèse, copié en l'an 841 de notre ère et analogue au manuscrit *268* du Vatican; voir aussi *Zeitschrift für neutest. Wiss.,* 1905, p. 282. Il faut noter que les dates attribuées chez Grégory aux Évangéliaires *25* et *27* sont celles de la rédaction et non celles des manuscrits qui sont plus récents. Le ms. *27*

(Vat. *268*) est daté de 859 (cf. fol. 172 v°), d'après P. Martin. De même si le ms. *26* est le manuscrit décrit par Adler, p. 64-65, il n'est pas du VIIIe siècle, mais de l'an 1483, comme le dit Adler. Le plus ancien manuscrit semble donc être de l'an 757, mais il y en a plusieurs du IXe siècle.

c) *Éditions.* — J. Witte a édité deux volumes: *S. Evangeliorum versio syra Philoxeniana*, Oxford, 1778, et *Actuum Apostolorum et Epistolarum*, Oxford, 1779-1803, d'après deux manuscrits que Samuel Palmer avait envoyés à Ridley; l'un de ces deux manuscrits portait en marge des annotations de la main de Denys Bar Salibi et fut donc désigné par ce nom. Cette édition ne contient ni l'Apocalypse, ni la fin de l'Épître aux Hébreux. M. Bensley a comblé cette dernière lacune d'après un manuscrit de Cambridge provenant de Jules Mohl, *The Harkleian version of the Epistle to the Hebrews, XI, 28-XIII, 25*. G. H. Bernstein crut à tort trouver la version elle-même de Polycarpe dans un manuscrit de Rome du XIVe siècle et l'utilisa pour éditer l'Évangile de saint Jean : *Das heilige Evangelium des Johannes*, Leipzig, 1853. C'était encore l'Héracléenne. Le même auteur avait publié : *De Charklensi Novi Testamenti translatione syriaca commentatio*, Breslau, 1837 (2e édition augmentée, 1854). D. Gottlob Christ. Storr publia une longue étude sur l'édition de White dans *Repertorium für Biblische und morgenländische Litteratur*, t. VII, Leipzig, 1780, p. 1-77. Adler a décrit les manuscrits qu'il connaissait et a transcrit l'index des leçons d'après le ms. *105* Barberini; enfin il a relevé un grand nombre de notes marginales, *Novi Testamenti versiones syriacæ*, Copenhague, 1789, p. 43-134 et 203-206. Nous avons déjà signalé qu'on a complété la Peschitto avec des manuscrits de la Philoxénienne ou Héracléenne.

d) *Caractère de cette version.* — Elle est d'une grande importance pour la critique, car elle est faite avec soin d'après plusieurs manuscrits grecs qui remontent, en ce qui concerne Polycarpe, au Ve siècle; les mots grecs sont rendus avec une fidélité servile, de plus les manuscrits portent des notes marginales qui sont des variantes, elles diffèrent beaucoup avec les manuscrits et on ne peut dire que toutes remontent jusqu'à Thomas ou à Polycarpe : Adler, *op. cit.*, p. 79-131, a publié 437 de ces notes marginales; J. White en a publié 346 dont 105 qui figurent seulement dans ses manuscrits, par exemple Matth., I, 7, en face de Abia, on trouve Abiud, leçon qui ne figure que dans le *Codex Bezæ*. De même, XX, 28, on trouve la longue addition qui ne se trouve que dans des manuscrits latins, dans le seul manuscrit *D* et dans Cureton, mais la Philoxénienne ajoute la note suivante : « *Dans les anciens manuscrits* ces choses ne se trouvent que dans Luc., chap. LIII, mais on les trouve ici dans des manuscrits grecs, c'est pourquoi elles ont été aussi ajoutées par nous en cet endroit. » Ces manuscrits grecs (il en mentionne jusqu'à trois) ressemblaient donc aux manuscrits *C, D, L*. Cf. Adler, *op. cit.*, p. 130. Enfin ce texte renferme des astérisques et des obèles comme l'édition critique faite par Origène, mais on n'a pas pu se mettre d'accord sur leur sens qui n'est pas expliqué par ailleurs.

2° Les biographes de Rabboula, évêque d'Édesse de 411 à 435, et de Mar Aba, catholicos nestorien de 536 à 552, leur attribuent une traduction du Nouveau Testament dont on ne sait rien par ailleurs.

V. LA VERSION SYRO-PALESTINIENNE DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *Manuscrits et éditions.* — *a*) L'attention a été attirée sur ce dialecte par un lectionnaire des Évangiles conservé au Vatican. Décrit par Assémani, *Biblioth. apost. Vaticanæ Codicum mss. catalogus*, Rome, 1758, t. I, 2e part., p. 70-103 (description du manuscrit *XIX*), il a été analysé et commenté par Adler, *loc. cit.*, p. 137-202, et édité d'abord par le comte Miniscalchi Erizzo, *Evangelium Hierosolymitanum ex codice Vaticano*, 2 in-4°, Vérone, 1861-1864, puis par Paul de Lagarde, *Bibliothecæ syriacæ a Paulo de Lagarde collectæ quæ ad philologiam sacram pertinent*, p. 257-404, Gœttingue, 1892. Le manuscrit avait été écrit en 1030 par Élie, prêtre d'Aboud, dans le monastère de Moyse, à Antioche. — Deux lectionnaires analogues ont été découverts depuis lors au Sinaï; Mmes Lewis et Gibson ont publié le texte de l'un d'eux et donné les variantes du second et du manuscrit du Vatican d'après l'édition de Paul de Lagarde : *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*, Londres, 1899.

b) D'autres lectionnaires contiennent aussi des textes de l'Ancien Testament comme *A Palestinian syriac Lectionary containing Lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and epistles edited by* Agnes Smith Lewis *with critical notes by professor* E. Nestle *and a glossary by* Margaret D. Gibson, Londres, 1897. Dans une publication subséquente, Mrs Lewis a reproduit quelques pages du lectionnaire précédent qui figuraient dans les fragments édités par Fr. Schulthess, dans *Zeitschr. der deutsch. morg. Gesell.*, t. LVI, p. 253-254, et par Hugo Duensing, dans ses *Christlich-Palästinisch-Aramäische Texte und Fragmente*, Gœttingue, 1906, à savoir Isaïe, XXV, 3-12; Joël, II, 28-III, 8; Actes, II; 1-21; Rom., XIII, 7-14; Ephes., IV, 25-V, 2; Job, XVI, 10-20 : *Supplement to a Palestinian Syriac lectionary*, Cambridge, 1907; cf. *Zeitschr. der deutsch. morg. Gesell.*, t. LXI, 1907, p. 630-632. La publication du Duesing contient encore des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, des histoires monacales et des fragments d'une traduction des catéchèses de Cyrille de Jérusalem qui complètent des fragments « théologiques » édités par M. Land, *Anecdota Syriaca*, t. IV, Leyde, 1875. Dans ce volume M. Land avait recueilli tous les fragments syro-palestiniens de Londres et de Saint-Pétersbourg, dont un bon nombre du Nouveau Testament, des Psaumes, etc. Tous les fragments de Saint-Pétersbourg proviennent encore du Sinaï. Cf. *Zeitschr. der deutsch. morg. Gesell., loc. cit.*, p. 208. D'après MM. Nestle et Schulthess le lectionnaire de Mrs Lewis est une simple traduction d'un lectionnaire grec; M. Duesing croit qu'il est extrait d'une Bible palestinienne traduite auparavant. *Ibid.*

c) Sous une traduction syriaque de Jean Climaque dans un palimpseste, Mrs Lewis a trouvé un texte syro-Palestinien plus ancien que tous les précédents qu'elle a édité : *Codex Climaci rescriptus, fragments of sixth century Palestinian syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and of S. Paul's Epistles. Also fragments of an early palestinian lectionary of the old Testament*, Cambridge, 1909. On trouve ici en particulier II Petr., I, 1-12 et III, 16-18; et, aussitôt à la suite, I Joa., I, 1-9. D'autres fragments palimpsestes, que M. Bruno Violet découvrit en 1900 dans la mosquée des Omayades à Damas, ont été publiés par M. Fr. Schulthess, *Christlich Palästinische Fragmente*, Berlin, 1905. Parmi des fragments de l'Ancien et du Nouveau Testament on remarque des fragments de l'Ecclésiastique.

d) On a édité encore un certain nombre d'autres fragments moins étendus : deux feuillets provenant du Sinaï et contenant des fragments de l'épître aux Galates publiés par Rendel Harris : *Biblical fragments from Mount Sinai*, Londres, 1890, réimprimés par Schwally dans *Idioticon des christlich palästinischen Aramäisch*, Giessen, 1893, p. 131-134. Mrs Lewis a publié deux autres feuillets contenant des fragments de saint Matthieu et de saint Jean dans *Catalogue of the syriac mss. of St. Catarina on Mount Sinai*, Londres, 1894, p. 99-102. Sept fragments palimpsestes provenant de la Gueniza de la

synagogue du Caire qui avaient été recouverts au XIIe siècle de Mischna hébraïque ont été édités : les cinq premiers, par G. H. Gwilliam : *The Palestinian version of the Holy Scriptures. Five more fragments recently acquired by the Bodleian library*, Oxford, 1893 (*Anecdota oxoniensia*, I, 5, trois planches); les deux derniers, par G. H. Gwilliam, F. C. Burkitt et J. F. Stenning. *Biblical and Patristic relics of the Palestinian Syriac Literature*, Oxford, 1896 (*Anecdota oxon.*, I, 9). On trouve ici Sagesse IX, 8-11 et IX, 14-X, 2; D'autres fragments palimpsestes de même provenance ont été édités par Mmes Lewis et Gibson : *Palestinian Syriac Texts from palimpsest Fragments in the Taylor-Schechter collection*, Londres, 1900. On trouve ici des passages du Pentateuque, des Prophètes et des Épîtres paulines.

e) M. G. Margoliouth a édité, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, octobre 1896, des leçons pour le rite de la bénédiction du Nil (Gen., II, 4-19; II Rois, II, 19-22; Amos, IX, 5-19; Actes, XVI, 16-34) contenues dans le ms. or. *4951* du Brit. Museum : c'est une traduction du grec. Le texte grec a été édité par A. Dmitryewshi, *Euchologia*, p. 684-691, d'après un manuscrit du Sinaï. La liturgie du Nil peut donc provenir du Sinaï, elle aussi; elle aurait été rédigée et traduite à l'usage de ses clients qui habitaient l'Égypte. M. Margoliouth a encore édité quatre fragments des Psaumes et de l'Évangile de saint Luc, *The Palestinian Syriac version of the holy Scriptures, Four recently discovered portions*, avec fac-similé, traduction, introduction, vocabulaire et notes, Londres, 1897, voir, du même auteur, sur ces fragments, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, t. XVIII (1896), p. 223-236, 275-285; t. XIX, p. 39-60.

2° *Caractère et importance de cette version.* — Elle portait sur toute la Bible et comprenait aussi les deutérocanoniques. *La langue* est inculte et grossière, on y cherchait l'influence du chaldéen, peut-être pourrait-on aussi y chercher l'influence de l'arabe, l'orthographe est vague et arbitraire, elle tient plus de compte de l'oreille que de l'étymologie; l'*écriture* dérive de l'édessénien avec peut-être la préoccupation de le rapprocher de l'onciale grecque, cf. Land, *Anecdota syriaca*, IV, p. 212. Sur le dialecte, cf. Noeldeke, dans *Zeitschrift der deutschen morgendl. Gesellschaft*, t. XXII, p. 443 sq.; Fr. Schwally, *Idioticon des christlich. pal. Aramäisch*, Giessen, 1893. La *version* faite sur le grec, même pour l'Ancien Testament, semble fidèle, le traducteur s'est borné souvent à transcrire les mots grecs. M. Adler a relevé un certain nombre de leçons communes avec le *Codex Bezæ* et a conclu que les manuscrits grecs utilisés pour l'évangéliaire appartenaient à la même famille que les manuscrits grecs de Thomas d'Harkel, p. 201; cependant cette version a des caractères d'un grand nombre de manuscrits et ne concorde avec aucun d'eux, ni pour l'Évangile, ni pour les Psaumes, Land, *Anecdota syriaca*, IV, 199; elle diffère aussi des autres versions syriaques. La *date* de la traduction peut sans doute être fixée vers le VIe siècle. Elle nous représente des manuscrits grecs du VIe au Ve siècle, mais on ne sait si elle n'a pas subi de retouches et son caractère composite en rend l'utilisation difficile pour la critique des textes grecs.

3° *Origine de la version syro-palestinienne.* — On l'a rapprochée à tort de Jérusalem. Le manuscrit XIX du Vatican a été écrit par Élie, prêtre d'Aboud, dans le monastère de Moyse, dans la ville d'Antioche au bourg d'Adqous. Assémani a proposé de lire ܩܕܘܫ au lieu de ܩܕܘܫ̈ et a traduit : *in urbe Antiochia ditionis (Urbis) sanctæ.* C'est la seule raison pour lequelle on a donné à cet Évangile le nom de *Hierosolymitanum* et au dialecte celui de *Palestinien*. En réalité El-Douqs est un village près d'Antioche et Aboud est situé entre Jaffa et Césarée. Tous les fragments syro-palestiniens que l'on possède aujourd'hui proviennent donc de la région d'Antioche-Damas et du Sinaï. Ce fait établi, comme on savait depuis Assémani que l'évangéliaire romain offrait la même disposition de leçons que chez les melkites, Land, *loc. cit.*, 202, il devenait facile de conclure que tous les fragments syro-palestiniens sont des restes de livres d'offices à l'usage de certaines communautés de rite melkite. Ils diffèrent des livres officiels melkites d'aujourd'hui.

BIBLIOGRAPHIE. — Elle a été relevée dans le plus grand détail par M. Eb. Nestle dans *Syrische Grammatik*, 2e éd., Berlin, 1888, p. 17 sq., et dans *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche*, 3e édition, *Bibelübersetzungen*, t. III, col. 117 sq., et reproduite par M. Rubens Duval, dans *La littérature syriaque*, 3e éd., Paris, 1907. Voir aussi W. Wright, *A short history of syriac Literature*, in-8°, Londres, 1894. Mentionnons ici : 1° Ancien Testament. Aux principales éditions indiquées plus haut, I, 3° et II; 2°, ajoutons celles du Psautier qui a été édité souvent à cause de son utilité liturgique : Th. Erpenius, *Psalmi Davidis regis et prophetæ, lingua syriaca*, Leyde, 1625, édition *princeps* avec version latine, rééditée à Halle, 1768. Gabriel Sionita, *Liber Psalmorum Davidis regis...*, Paris, 1625, donnée aussi comme édition princeps et réimprimée dans les Polyglottes de Paris et de Londres, et dans l'édition de S. Lee. Joseph David, *Psalterium syriacum... cui accedunt x cantica sacra*, Mossoul, 1877. *Psalterium tetraglottum* par S. G. F. Perry et E. Nestle, Tubingue, 1879, contient le *syriaque*. P. Bedjan a imprimé le Psautier à la fin du *Breviarium Chaldaicum*, Paris, 1887. Une édition a été donnée à Ourmia, en 1891, par la mission protestante. Voir L. Schermann, *Orientalische Bibliographie*, 8°, 1887 sq., XXIe année (pour 1907), Berlin, 1908-1909. E. Barnes, *The Peshitta Version of 2 Kings*, dans *The journal of theol., Studies*, t. XI (1910), p. 533-542.

F. NAU.

SYRIE (hébreu : *'Arâm*; Septante : Συρία), pays situé sur la côte orientale de la Méditerranée, habité primitivement par les Araméens et des peuples d'origine différente, englobé plus tard dans le royaume des Séleucides, puis devenu province romaine. Gen., XXVIII, 6, 7; Jud., III, 10; I Mach., III, 13, 41; Matth., IV, 24; Luc., II, 2, etc. Nous avons à en étudier les noms et les limites, qui ont varié avec le temps, la géographie et l'histoire générale, la religion.

I. NOMS. — La Bible hébraïque appelle régulièrement ce pays אֲרָם, *'Arâm*, nom que porte le cinquième fils de Sem, père des tribus araméennes. Gen., X, 22, 23; III Reg., XV, 18; XX, 1, 20, 21, etc. On retrouve ce nom dans les inscriptions assyriennes, mais avec une application plus restreinte, sous les formes *Aramu*, *Arumu*, *Arimu* et *Arma*. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Giessen, 1883, p. 115-116; Fried. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* Leipzig, 1881, p. 257-258. Les Septante le traduisent par Συρία, excepté : Jud., X, 6, où on lit, *Cod. Vat.*, 'Αράδ, dans d'autres manuscrits 'Αράμ; Is., VII, 1, 2, 4, 5, 8, où se rencontre le même mot 'Αράμ; I Par., XIX, 19; Is., XVII, 3, où il y a Σύρος, et Jer., XXXV, 11, 'Ασσυρίοι. Dans trois endroits, II Reg., VIII, 12, 13; III Reg., XI, 25, ils ont lu אֱדֹם, *'Edôm*, au lieu de אֲרָם; *'Arâm*, en mettant 'Ιδουμαία et 'Εδώμ. La Vulgate porte régulièrement *Syria*. On croit généralement que les noms de Συρία, Σύριοι, Σύροι, sont des abréviations de 'Ασσυρία, 'Ασσύριοι, 'Ασσυροι, et datent du temps de la domination assyrienne sur les contrées araméennes. On remarque, en effet, qu'Homère, *Il.*, β, 783, et Hésiode, *Theog.*, v, 304, ne connaissent encore les habitants du pays que sous la dénomination de 'Αίμροι,

Strabon, I, II, 34; XIII, IV, 6; XVI, IV, 27, dit que les Syriens s'appelaient autrefois Araméens, 'Αραμαίοι, 'Αριμαίοι, 'Αρίμοι. Cependant cette étymologie est aujourd'hui contestée par quelques savants, entre autres par H. Winckler, *Altorientalische Forschungen,* IIe série, Leipzig, 1900, p. 412. Elle paraît peu satisfaisante à J. N. Strassmaier, *Zeitschrift für Keilschriftforschung,* Leipzig, janv. 1884, p. 71. Elle viendrait plutôt, d'après eux, d'un pays mentionné dans les inscriptions sous le nom de *mât Su-ri,* et dont la Mésopotamie eût été le point central. Voir, en particulier, dans les tablettes de Tell El-Amarna le no 108, Knudtzon, Leipzig, 1907, p. 476. Mais cette opinion repose sur une lecture qui est regardée par d'autres comme douteuse. Cf. E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme,* Halle a. S., 1906, p. 469; *Geschichte des Altertums,* Stuttgart et Berlin, 1909, t. I, p. 465. — Sur les monuments égyptiens, la Syrie porte fréquemment le nom de *Rutennu,* avec des limites qu'il n'est pas toujours facile de fixer. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern,* Leipzig, 1893, p. 143-147. — Le nom arabe est *esch-Schâm,* « la gauche », c'est-à-dire « le nord », par opposition à l'*Yemen,* « la droite » ou « le sud », d'après la manière ancienne, chez les Orientaux, de déterminer les points cardinaux en regardant le soleil levant. — Les appellations d'Aram et de Syrie sont loin, nous le verrons, de représenter, aux différentes époques de l'histoire, dans les documents sacrés ou profanes, une même étendue de territoire.

II. Division d'après la Bible. — L'Ancien Testament distingue plusieurs contrées araméennes :

1o Le *'Aram-nahăraim,* ou « Aram des deux fleuves », le Tigre et l'Euphrate; Septante : Μεσοποταμία Συρίας; Vulgate : *Mesopotamia Syriæ,* Ps. LIX (hébreu, LX), 2 (titre), appelé ailleurs simplement *Mésopotamie,* Gen., XXIV, 10; Jud., III, 8 (Septante : Συρία ποταμῶν); I Par., XIX, 6 (LXX : Συρία Μεσοποταμία). Cette première division correspond, mais en partie seulement, au *Naharin* des inscriptions égyptiennes, qui indique le territoire situé entre l'Euphrate et l'Oronte et aussi le royaume de *Mitanni* sur le bord oriental de l'Euphrate. Voir la carte, fig. 430. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa,* p. 249-255. Cependant les lettres d'El-Amarna distinguent le *Naḥrim* du *Mitani* et les placent côte à côte. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell-el-'Amarna,* Berlin, 1896, no 79, p. 172. Dans la Genèse, le nom de *'Aram-naharaim,* comme appliqué à la partie septentrionale de la Mésopotamie, est remplacé par celui de *Paddan-'Aram.* Cf. Gen., XXV, 20; XXVIII, 2, 5, 6, 7; XXXI, 18; XXXIII, 18; XXXV, 9, 26; XLVI, 15; XLVIII, 7 (*Paddan* seulement). Les Septante traduisent tantôt par Μεσοποταμία, Gen., XXVIII, 2, 5, tantôt par Μεσοποταμία Συρίας ou τῆς Συρίας, Gen., XXV, 20; XXVIII, 6, 7; XXXI, 18; XXXIII, 18; XXXV, 9, 26; XLVI, 15; XLVIII, 7. En assyrien, *padânu* signifie « voie, route », et se rapproche ainsi de *ḥarrânu,* d'où est venu le nom de la ville de Haran, en Mésopotamie. Gen., XI, 31, 32; XII, 4, 5, etc. Voir Haran 3, t. III, col. 424. C'est l'équivalent d'un mot sumérien (*Gana*), qui veut dire « champ ». Aussi l'expression d'Osée, XII, 12, *śedê 'Aram,* « les champs d'Aram », Septante : πεδίον Συρίας, peut-elle être regardée comme une traduction de *Paddan-'Aram.* Un ancien roi de Babylone, Agu-kak-rimi (environ 1700 avant J.-C.), s'appelle « roi de Padan et Alman ». — Voir Mésopotamie, t. IV, col. 1022.

2o Le *'Ărâm-Ṣôbâh* (avec *hé* final, Ps. LIX (héb. LX), 2; avec *aleph,* II Reg., X, 6, 8); Septante : Συρία Σουβά, II Reg., X, 6, 8; Συρία Σωβάλ, Ps. LIX, 2. On connaît en assyrien une ville de *Ṣubiti,* qu'on place entre Hamath et Damas. Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament,* 3e édit., Berlin, 1902, p. 135. Voir Soba.

3o Le *'Aram-bêṭ-Reḥôb;* Septante : ἡ Συρία Βαιθραάμ; *Codex Vaticanus* : ἡ Συρία καὶ 'Ροώβ; Vulgate : *Syrus Rohob.* II Reg., X, 6. D'après Jud., XVIII, 28, *Bêṭ Reḥôb* devait se trouver non loin de Laïs ou Dan (*Tell-el-Qâdi*). Voir Rohob 3, col. 1112.

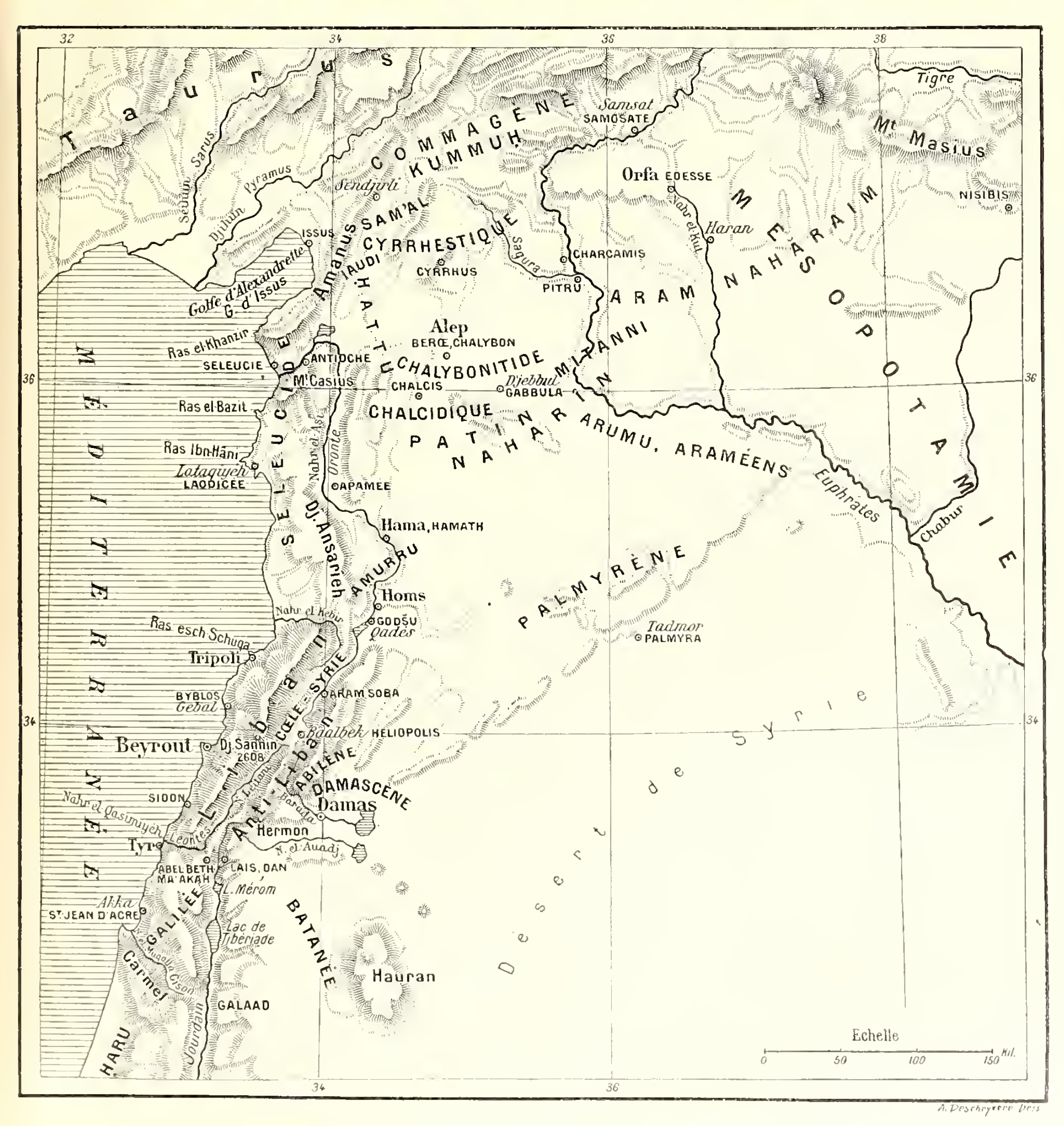
4o Le *'Aram Ma'ăkâh;* Septante : Συρία Μααχά; Vulgate : *Syria Maacha,* I Par., XIX, 6, ou simplement *Ma'ăkâh,* II Reg., X, 6, 8. Il faut sans doute chercher ce petit royaume là où était l'ancienne ville d'*'Abêl bêṭ Ma'ăkâh,* II Reg., XX, 14, aujourd'hui *'Abil,* à la hauteur de *Tell el-Qâdi,* mais en deçà du Jourdain. Voir Abel-Beth-Maacha, t. I, col. 31; Maacha 10, t. IV, col. 466.

5o Le *'Aram Dammĕśéq;* Septante : Συρία Δαμασκοῦ, Συρία ἡ κατὰ Δαμασκόν, ou « Syrie de Damas ». II Reg., VIII, 5, 6; I Par., XVIII, 6. Le plus important des royaumes araméens d'après la Bible. Voir Damas, t. II, col. 1213.

III. Géographie. — *I. POPULATIONS ET DIVISIONS ANCIENNES.* — La division que nous venons de donner ne concerne que les royaumes araméens qui ont pris une part plus ou moins grande aux événements de l'histoire biblique; excepté l'*Aram-naharaim,* elle ne comprend que ceux qui avoisinaient immédiatement la Palestine. Elle est donc loin de présenter dans toute leur extension et leurs ramifications les tribus araméennes. Celles-ci, du reste, n'ont été jusqu'ici connues qu'en partie; il a fallu le déchiffrement des inscriptions cunéiformes pour nous révéler l'existence et l'histoire d'une foule de ces peuplades qui furent mêlées au mouvement des grands empires de Ninive et de Babylone. Leur nombre est assez considérable, comme il arrive pour ces tribus orientales, moitié nomades, moitié sédentaires, qui se morcellent selon les liens du sang, les besoins de la vie ou les événements politiques. Aujourd'hui même, il nous est impossible d'assigner à beaucoup d'entre elles un territoire bien déterminé, que ne comportent ni leurs migrations volontaires ni souvent leurs déportations forcées. La difficulté vient aussi de l'imperfection de nos connaissances. Nous sommes cependant suffisamment fixés sur plusieurs de ces noms, qui viennent ajouter d'importantes contributions à l'histoire du peuple araméen et de la Syrie. Pour établir l'aire géographique dans laquelle ont évolué les tribus de l'ancien Aram, et pour nous rendre compte des changements administratifs qu'a subis la Syrie, nous devons successivement interroger les documents bibliques, assyriens, grecs et romains.

1o *Données bibliques.* — La Bible, Gen., X, 23, mentionne quatre fils d'Aram : Us, Hul, Géther et Més. Le dernier (hébreu : *Maš*) représente, suivant une opinion généralement reçue, les tribus qui habitèrent le mont *Masius,* τὸ Μάσιον ὄρος, Strabon, XVI, I, 23; Ptolémée, V, XVIII, 2, au nord de Nisibe, appelé aujourd'hui *Ṭûr-'Abdin.* Voir Mès, t. IV, col. 1013. On signale dans le même massif montagneux, d'après les inscriptions d'Assurnasirpal, un district dont le nom *Hu-li-(j)a* rappellerait celui de Hul (hébreu : *Ḥûl*). Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 259. D'autres cherchent un rapprochement entre Hul et le nom que porte actuellement la région qui est au nord du lac Mérom, *Arḍ el-Ḥûléh.* Voir Hul, t. III, col. 777. Géther (hébreu : *Géṭér*) est inconnu. Us (hébreu : *'Uṣ*) a fait penser au pays de *Uṣṣa* dont il est question dans une inscription de Salmanasar II, et qui se trouvait non loin de l'Oronte au nord de Hamath. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 259. Si l'on y voit le pays de Job, la terre de Hus, les recherches iront plutôt du côté du Hauran ou d'Édom. Voir Hus 4, t. III, col. 782. — La Bible nous montre Nachor, frère d'Abraham, établi en Mésopotamie, à Haran, Gen., XXIV, 10, où sa famille se fixa, Gen., XXVII, 43. Les douze fils de ce patriarche, Gen., XXII, 20-24, devinrent les éponymes

d'autant de tribus araméennes qui se répandirent à l'ouest de l'Euphrate et au sud jusque vers les montagnes de Galaad. Voir Nachor 2, t. iv, col. 1456. Ces tribus sont pour la plupart difficiles à identifier. Cependant les inscriptions d'Asarhaddon mentionnent les pays de *Bâzu* et de *Ḫazû* dont les noms rappellent ceux de Buz (hébreu : *Bûz*) et de Azau (hébreu : *Ḥazû*). Gen., tribu araméenne de même nom et probablement de commune affinité, les Chaldéens mentionnés avec les Sabéens dans l'histoire de Job, i, 17, ce qui nous transporte bien dans les contrées habitées par les descendants d'Aram. Le nom de Pheldas (hébreu : *Pildâš*), Gen., xxii, 22, a été retrouvé dans les inscriptions nabuthéennes. Voir Pheldas, col. 227. Tabée (hébreu :



430. — Carte de Syrie.

xxii, 21, 22. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 306-307; A. Dillmann, *Die Genesis*, Leipzig, 1892, p. 295. Camuel, Gen., xxii, 21, est dit « père d'Aram », ce que les Septante traduisent par πατὴρ Σύρων et la Vulgate par *pater Syrorum*. Mais il ne s'agit évidemment pas ici des Araméens ou des Syriens en général. Aram peut désigner un homme en particulier ou une famille unie aux Araméens ou la famille de Ram, d'où était issu Éliu. Job, xxxii, 2. Voir Camuel 1, t. ii, col. 105. Cased (hébreu : *Késéd*), Gen., xxii, 22, ne représente pas l'ancêtre des Chaldéens, appelés en hébreu *Kaśdim*, mais il peut être le père d'une *Tébaḥ*), Gen., xxii, 24, est à rapprocher d'une ville d'Aram Soba, appelée Bété (hébreu : *Bétaḥ*) II Reg., viii, 8, mais Thébath (hébreu : *Tibḥat*) dans le passage parallèle de I Par., xviii, 8, et qui est la *Tubiḫi* des Lettres d'El-Amarna, cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell el-Amarna*, Berlin, 1896, p. 238; en égyptien *Tbḫu*, cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 173, 396. De même Tahas (hébreu : *Taḥaš*), Gen., xxii, 24, rappelle, selon Winckler, *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, Berlin, 1896, p. 207, la ville de *Tiḫesi* des monuments égyptiens, située au nord de *Qadès*. Cf. W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 251,

258. Enfin Maacha (hébreu : *Ma'ăkâh*), Gen., XXII, 24, est le nom même du royaume araméen signalé plus haut.

2° *Documents égyptiens et assyriens.* — Les tribus araméennes, dont nous venons de montrer l'origine et l'extension d'après la Bible, et celles que nous allons signaler d'après les monuments anciens, n'occupaient qu'une partie de la Syrie. Si nous prenons ce pays dans toute son étendue, nous devrons y reconnaître, à côté des descendants d'Aram, une foule d'autres peuplades, dont le mélange présente à la géographie et à l'histoire de sérieuses difficultés. L'Écriture elle-même nous donne l'idée de ce mélange, lorsqu'elle parle des tribus primitives du pays de Chanaan. Voir CHANANÉEN 1, t. II, col. 539. L'embarras n'est pas moindre quand il s'agit de distinguer, d'après les autres documents anciens, les divisions du territoire. Pour l'intelligence de cet article, nous n'indiquons que les régions principales : au midi le *Ḫaru*, correspondant, selon certains auteurs, à la terre de Chanaan (voir PALESTINE, *Noms*, t. IV, col. 1975), l'*Amurru* dans le Liban et l'Anti-Liban, le *Ḫattu* plus au nord, le *Naharin* et le *Mitanni* du côté de l'Euphrate. Grâce aux monuments égyptiens et assyriens, nous pouvons aujourd'hui reconstituer en grande partie la géographie des vieilles cités syro-palestiniennes, dont la Bible seule a longtemps gardé les noms. C'est ainsi, en particulier, que les listes de Thothmès III et de Séti Ier, et les tablettes d'El-Amarna nous permettent de dresser la carte du pays dès les premières conquêtes égyptiennes. Voir pour la Palestine les cartes des différentes tribus. Pour l'étude de ces documents géographiques, on peut consulter les ouvrages suivants : H. Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, Leipzig, 1857-1860, t. II, p. 17-77 ; A. Mariette, *Les Listes géographiques des pylônes de Karnak*, Leipzig, 1875 ; G. Maspero, *Sur les noms géographiques de la Liste de Thoutmos III qu'on peut rapporter à la Judée, à la Galilée*, deux extraits des *Transactions of the Victoria Institute*, avec cartes, 1886, 1888 ; W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 143-267 ; *Die Palästinaliste Thutmosis III*, Berlin, 1907, dans les *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* ; H. Clauss, *Die Städte der El-Amarnabriefe und die Bibel*, dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XXX, 1907, p. 1-79 ; P. Dhorme, *Les pays bibliques au temps d'El-Amarna*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 500-519 ; 1909, p. 50-73, 368-385.

Si nous revenons maintenant aux tribus araméennes, nous verrons que leurs plus anciens représentants dans les inscriptions cunéiformes sont les *Aḫlamû* ou *Aḫlamê*. On les trouve mentionnés dans les Lettres d'El-Amarna. Cf. H. Winckler, *Die Thontafeln von Tell El-Amarna*, n. 291, p. 387. Mais il est probable que nous avons là un nom collectif pour l'ensemble des tribus nomades araméennes, qui parcouraient soit la Mésopotamie, soit les régions babyloniennes et élamites.

Ceux dont la mention revient le plus souvent dans les documents assyriens sont les *Puqudu*, dont le nom, *Peqôd*, se lit dans deux passages de la Bible : Jer., L, 21 ; Ezech., XXIII, 23. Voir PEQOD, col. 123. Il est permis de les regarder comme la plus importante des tribus araméennes de Babylonie. Malgré cela, il est encore difficile de déterminer leur territoire avec certitude. Cependant on les place généralement sur la frontière élamito-babylonienne, le long du fleuve *Uknû* (le *Choaspes* des classiques, la *Kerḫa* actuelle). Voir la carte de Babylonie, t. I, col. 1361.

Après eux viennent les *Gambulu*, dont Sargon, *Annales*, 264, soumit six cantons, à la tête desquels il plaça un gouverneur. Une colonie de ce peuple dut être transplantée, c'est-à-dire déportée par les rois assyriens dans le nord de la Syrie, où Procope, *Bell. Pers.*, I, 18, signale les Γαμβούλοι. Il existe encore aujourd'hui entre *Ḳinnesrîn*, au sud d'Alep, et l'Euphrate un village dont le nom *Gabbûl* ou *Djebbûl* représente celui de l'ancienne Gabbula et celui de la tribu araméenne.

Les monuments de Théglathphalasar III, de Sargon et de Sennachérib mentionnent, outre celles-ci, une foule d'autres peuplades araméennes. Voir plus loin, *Histoire*, pour les références. Nous ne pouvons citer que les plus importantes. Le nom des *Itu'a* revient souvent dans certains documents, mais nous n'avons rien de fixe sur leur demeure. Les *Ḫamrânu* habitaient peut-être dans le nord de la Babylonie, non loin de l'Euphrate ; leur nom a probablement survécu dans le *djébel Ḫamrîn* ou la ligne de hauteurs qui sépare la Babylonie et l'Assyrie. Les *Ḫagarânu* font penser à la ville d'*Agranum* que Pline, *H. N.*, VI, 30, place en Babylonie, à l'*Agrûnia'*, *Hagrûnia'*, du Talmud. Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 347. Les *Nabatu* sont regardés par un certain nombre d'auteurs comme les ancêtres des Nabuthéens ou Nabatéens ; la question est discutée. Voir NABUTHÉENS, t. IV, col. 1444. En tout cas, il faut les distinguer des *Nabaitai*, mentionnés dans d'autres inscriptions. Les premiers sont des araméens, les seconds des arabes. Voir NABAIOTH, t. IV, col. 1430. Les *Rabilu* rappellent, par leur nom, celui d'un ancien roi de Pétra, Ῥαβὸηλος, Ραβῆλος. Nous pouvons ajouter les tribus suivantes : *Rubu'*, *Luḫûatu*, *Rapiqu*, *Ru'a*, *Labdudu*, etc. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?* p. 237-241 ; M. Streck, *Keilinschriftliche Beiträge zur Geographie Vorderasiens*, Berlin, 1906, dans les *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*.

3° *Auteurs gréco-romains.* — Les géographes classiques nous donnent de la Syrie une description plus ou moins complète selon les limites qu'ils envisagent. L'ensemble des renseignements fournis par Strabon, XVI, II, 1-33, Pline, *H. N.*, V, 13-21, et Ptolémée, V, 15, peut se réduire aux divisions suivantes. — 1. Au nord était la *Commagène*, entre le Taurus et l'Euphrate, avec Samosate, aujourd'hui *Samsat*, comme capitale. — 2. Au-dessous, la Cyrrhestique, ainsi appelée du nom de sa capitale, *Cyrrhus*, probablement représentée aujourd'hui par la village de *Corus*, au nord-ouest de Killis. — 3. Venait ensuite la *Chalybonitide*, qui tirait également son nom de la ville principale, *Chalybon*, mot qui s'est transformé en *Haleb* ou *Alep*. — 4. Plus bas encore, la *Chalcidique*, de Chalcis, actuellement *Kinnesrîn*, sa capitale. — 5. La *Séleucide* s'étendait le long de la Méditerranée, depuis le golfe d'Issus jusqu'à la Phénicie, depuis l'Amanus jusqu'à la Cœlé-Syrie. Elle était aussi appelée la Tétrapole, à cause de ses quatre villes principales : Séleucie, Antioche, Laodicée et Apamée, dont Ptolémée fait des cantons distincts. — 6. La *Cœlé-Syrie*, avec Héliopolis, *Baalbek*, comme capitale. Voir CŒLÉ-SYRIE, t. II, col. 820. — 7. La *Palmyrène* comprenait la partie du désert bornée au nord par la Chalybonitide et la Chalcidique, à l'est par l'Euphrate, au sud par le grand désert d'Arabie, à l'ouest par la Séleucide ou plus directement par l'Apamène. Voir PALMYRE, t. IV, col. 2070. — 8. La *Damascène* ou pays de Damas. — 9. La *Batanée* ou pays de Basan. Voir BASAN, t. I, col. 1486. Ces contrées formaient la Syrie proprement dite ; mais, dans la suite des temps, on appliqua ce nom à tout le pays qui s'étend, du nord au sud, de l'Amanus à la frontière égyptienne, et, de l'ouest à l'est, de la Méditerranée à l'Euphrate et au désert syro-arabe. C'est ainsi que Strabon, XVI, p. 749, renferme dans la Syrie la Phénicie et la Judée.

On voit, en somme, que les documents bibliques, assyriens et gréco-romains s'accordent pour placer les peuples araméens-syriens au nord et au nord-est de la Palestine, jusqu'à l'Euphrate principalement, bien que plusieurs tribus soient disséminées au delà du fleuve.

II. DESCRIPTION. — Pour mieux marquer les rapports qui existent entre la géographie et l'histoire, nous prenons ici la Syrie dans toute son étendue, laissant de côté l'*Aram-naharaïm* ou la Mésopotamie et le territoire de certaines tribus araméennes enclavé dans la Babylonie.

1° La Syrie est constituée d'abord par la longue chaîne de montagnes qui, de l'Amanus aux collines méridionales de la Palestine, descend directement du nord au sud, parallèlement à la côte méditerranéenne. Elle comprend ensuite les plateaux et les plaines qui s'étendent à l'est, s'élargissant vers le nord pour suivre la courbe de l'Euphrate, se rétrécissant vers le sud pour éviter le désert. On peut distinguer dans la chaîne un noyau central, dont les massifs du nord et du midi ne sont que les prolongements. Ce noyau, c'est le Liban, avec la ligne parallèle de l'Antiliban, dont les hauts sommets dépassent tous ceux de la Syrie. Voir LIBAN, t. IV, col. 227; ANTI-LIBAN, t. I, col. 664. Le Liban projette ses racines, au sud, dans les collines de Galilée, on peut dire même jusque dans l'arête montagneuse de la Palestine, au nord, dans le *Djébel Ansariéh*. L'Amanus, aujourd'hui *Akma-Dâgh* ou *Elma-Dâgh*, qui couvre la frontière septentrionale, appartient plutôt au système du Taurus, dont il est un contrefort avancé. Cette longue chaîne montagneuse descend en pentes plus ou moins raides vers le littoral, où il ne reste souvent qu'une étroite bande de terre, excepté vers le midi où la plaine s'élargit à mesure que la côte s'infléchit à l'ouest. Du golfe d'Alexandrette à Beyrouth, plusieurs pointes de terre, le *Râs-el-Khanzir*, le *Râs el-Bazit*, le *Râs Ibn-Hâni*, le *Râs esch-Schuka*, laissent entre elles des baies assez profondes et abritent des villes comme *Lataqiyéh*, l'ancienne Laodicée, *Tarabulus* ou Tripoli. De Beyrouth au Carmel, la côte n'offre plus guère que quelques dents de scie, avec les ruines des villes phéniciennes, Sidon et Tyr, et la vieille cité d'*'Akka* ou Saint-Jean-d'Acre. Mais, à partir du Carmel jusqu'à Gaza et la frontière égyptienne, les sinuosités s'effacent et l'on ne trouve plus que quelques criques ensablées. Ce rivage oriental de la Méditerranée a eu un rôle très important dans l'histoire du monde ancien. Voir MÉDITERRANÉE (MER), t. IV, col. 927; PHÉNICIE, col. 228.

La chaîne bordière ne s'ouvre que pour livrer passage à certains fleuves qui viennent se perdre dans la Méditerranée, le *Nahr el-Asi*, ou Oronte, le *Nahr el-Kebir*, le *Nahr el-Qasimiyéh*, le *Nahr el-Muqatta* ou Cison. Le premier et le troisième de ces fleuves font partie d'un système hydrographique tout à fait remarquable. Quatre grands cours d'eau prennent naissance à peu près au même point pour s'en aller ensuite dans des directions absolument opposées, de manière à former la croix. Deux d'entre eux ont leur source près de Baalbek dans la plaine de Cœlé-Syrie. L'Oronte coule directement au nord, dans un lit profond, forme, en amont de Homs, un vaste lac, s'étale plus bas, au-dessous de Hamath, en marécages riverains, puis, contournant les contreforts du Casius, vient, par un brusque détour au sud-ouest, se jeter dans la mer. Le *Nahr el-Leitani*, qui prend ensuite le nom de *Nahr el-Qasimiyéh*, descend d'abord dans la direction du sud-ouest, longeant le flanc oriental du Liban, puis tourne à angle droit vers l'ouest pour atteindre son embouchure. Le Jourdain sort des flancs de l'Hermon et se précipite au sud vers la mer Morte, traçant son cours sinueux dans la longue et profonde vallée qui constitue un des traits caractéristiques de la Palestine. Voir JOURDAIN, t. III, col. 1704. Enfin d'une des hautes crêtes de l'Anti-Liban s'échappe le *Barada*, le fleuve de Damas, qui, après avoir traversé la montagne, où ses eaux mugissent entre les parois des rochers, débouche dans la plaine et, se dirigeant vers l'est, va se perdre dans un grand lac. Voir ABANA, t. I, col. 13. On pourrait ajouter à cette dernière branche l'autre fleuve de Damas, le *Nahr el-Auadj*, qui, des pentes orientales de l'Hermon, s'en va, vers l'est, se jeter dans un lac marécageux. Voir PHARPHAR, col. 219.

Entre le cours inférieur de l'Oronte, l'Amanus et l'Euphrate, la région septentrionale de la Syrie, dont Alep est le centre, est un plateau généralement inculte et d'une certaine élévation. Cette élévation, de 350 à 380 mètres au-dessus du niveau de la mer, est cependant loin d'égaler celle des hautes plaines qui s'étendent plus bas, à l'orient du Jourdain. Damas est à 696 mètres d'altitude; la hauteur moyenne des plaines du Hauran est de 500 à 600 mètres, celle des plateaux de Galaad et de Moab est encore supérieure. Entre le Liban et l'Anti-Liban, s'étend la grande vallée de Cœlé-Syrie, qui, après avoir suivi la direction nord-est sud-ouest se rattache ensuite à la grande faille de la vallée du Jourdain et de l'Arabah. Enfin, au-dessous de Damas, le pays est fermé par la chaîne volcanique des montagnes du Hauran et du Safa. Voir PALESTINE, 2, *Région transjordane*, t. IV, col. 1998.

2° *Le climat* de la Syrie diffère selon les latitudes, dont l'écart est sensible, et selon la division naturelle du terrain en pays bas et pays haut, plaines et montagnes. Pendant l'hiver, la chaîne de montagnes se couvre de neige, les terres inférieures n'en ont pas ou ne la gardent qu'un instant. On trouve en général un climat chaud sur la côte et les plateaux intérieurs, un climat tempéré dans la montagne; sous ce dernier, l'ordre des saisons est presque le même qu'au centre de la France. Dans les plaines, l'été est souvent accablant, mais l'hiver est si doux que les orangers, les dattiers, les bananiers et autres arbres délicats croissent en pleine terre. Cependant l'hiver est plus rigoureux dans les parties du nord et à l'est des montagnes. On peut dire, en résumé, que la Syrie réunit sous un même ciel, et à de très petites distances, des climats différents : si les chaleurs de juillet incommodent sur la côte, il suffit de quelques heures pour trouver dans la montagne la fraîcheur de mars ou avril. Aussi les poètes arabes disent-ils que le *Sannin*, un des sommets du Liban, porte l'hiver sur sa tête, le printemps sur ses épaules, l'automne dans son sein, pendant que l'été dort à ses pieds. On comprend dès lors que la Syrie, avec un travail constant et intelligent, pourrait produire les richesses végétales des contrées les plus éloignées. A côté de parties incultes, elle en a aussi qui sont d'une extrême fertilité. Damas est entourée de jardins où l'on trouve tous les arbres fruitiers de l'Europe, dont les produits sont d'excellente qualité. Les plaines de l'Oronte donnent du froment, de l'orge, du dourah, du sésame et du coton ; celles du Hauran sont regardées comme le grenier de la Syrie. Sur les côteaux où s'étage la ville de Beyrouth, croissent des mûriers, des amandiers, des chênes verts, des figuiers, des oliviers, des lilas de Perse, des cyprès et quelques palmiers; les figues ne le cèdent en rien à celles de la Provence et de la Calabre. Les montagnes, autrefois surtout, fournissaient un bois excellent. Les pâturages sont encore abandonnés aux troupeaux des nomades. — Pour la description complète du pays, on peut voir en particulier : E. Sachau, *Reise in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig, 1883, avec cartes; Élisée Reclus, *L'Asie antérieure*, Paris, 1884, p. 685-825; M. Blanckenhorn, *Grundzüge der Geologie und physikalischen Geographie von Nordsyrien*, Berlin, 1891 ; M. Hartmann, *Beiträge zur Kenntniss der Syrischen Steppe*, dans *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig, t. XXII, 1899, p. 127-149, 153-177; t. XXIII, 1900, p. 1-77, 97-158, sans compter les nombreux ouvrages sur le Liban, Damas et la Palestine. Pour la population actuelle et la division territoriale, cf. Vivien de Saint-Martin,

Dictionnaire de géographie universelle, Paris, 1879-1895, art. *Syrie*.

IV. Histoire. — L'histoire du pays que nous venons de décrire répond à sa constitution physique et à sa situation. L'ossature des montagnes le morcelle en bassins isolés, où de petits peuples ont vécu en de perpétuelles hostilités les uns contre les autres, ne faisant trêve à leurs luttes que sous le joug d'un maître étranger, contre lequel ils n'ont pas su s'unir, ne vivant d'une vie personnelle que dans l'intervalle des conquêtes qui les ont asservis. S'ils se liguent parfois ensemble, c'est pour se jeter dans les bras d'un ennemi, en voulant échapper à un autre. Les vieilles tribus araméennes forment dans les plaines qui avoisinent l'Euphrate des hordes turbulentes, contre lesquelles les conquérants assyriens auront souvent à lutter. Les Phéniciens se sont cantonnés entre le Liban et la mer. Après les peuplades chananéennes, les Israélites se sont enfermés dans les collines et les plaines au-dessous du Liban, dans le bassin du Jourdain. A l'est de l'Anti-Liban, Damas s'est étendue jusqu'aux confins du désert. Iduméens, Moabites, Ammonites, Amorrhéens, Héthéens ont occupé des lambeaux du pays et évolué dans la même orbite. A ce morcellement des peuples s'ajoute pour la Syrie un autre désavantage, sa situation, qui en fait comme le carrefour où la plupart des races militaires de l'ancien monde se sont choquées violemment. Resserrée entre la mer et le désert, elle offre aux armées la seule route facile pour passer d'Afrique en Asie, des bords du Nil aux rives de l'Euphrate et du Tigre. Elle est donc de ces régions qui sont vouées à la domination étrangère; aussi subira-t-elle tour à tour le joug des puissantes nations qui l'entourent, Chaldée, Assyrie, Égypte, Perse, en attendant que les empires d'Occident s'en emparent. Son histoire n'est autre chose que le récit de ses luttes intestines et de ses servitudes successives. Nous la résumons à grands traits, en nous tenant spécialement aux Araméens-Syriens.

D'où sont venus les Araméens? C'est encore une question discutée. Amos, IX, 7, les fait venir de *Qir*, mais la situation précise de cette région n'est pas déterminée. Voir Cyrène 1, t. II, col. 1176. On se demande même s'il ne faudrait pas plutôt lire ici *Qêdâr*. Cf. A. van Hoonacker, *Les douze petits Prophètes*, Paris, 1908, p. 212, 280. En tout cas, nous les trouvons assez haut dans l'histoire.

1° *Premières conquêtes chaldéennes et égyptiennes.* — Les découvertes d'*El-Amarna* nous font nécessairement remonter à une longue suprématie de l'antique Chaldée sur la Syrie : la langue employée et l'état de choses décrit rendent manifeste l'influence prépondérante de Babylone sur les peuples situés entre l'Euphrate et la Méditerranée. Cf. M. Jastrow, *On Palestine and Assyria in the days of Joshua*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, Berlin, t. VII, 1892, p. 17; A. H. Sayce, *Patriarchal Palestine*, Londres, 1895, p. 55 sq. Aussi loin, en effet, que nous pouvons remonter dans l'histoire, nous trouvons la Syrie beaucoup plus dans l'orbite de l'empire chaldéen que dans celui de l'Égypte. Sargon d'Agadé et Naram-Sin s'attribuent la domination de l'Occident; ils régnaient ainsi de l'Élam à la Méditerranée. Cf. Zimmern-Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1902, p. 15. Un roi d'Élam, *Kudur-Mabug*, prend dans ses inscriptions le titre de « prince du pays d'Occident », et l'on sait que Chodorlahomor ou *Kudur-Lagamar* eut aussi la suzeraineté sur ces contrées, qui restèrent longtemps vassales de Babylone ou de Suse, suivant la prédominance de l'Élam ou de la Chaldée. Voir Chodorlahomor, t. II, col. 711; Élam 8, t. II, col. 1630. Cependant l'influence babylonienne, autant qu'on en peut juger, fut très intermittente. De son côté, l'Égypte, après avoir rejeté les Hyksôs, et alors que Babylone ne pouvait plus soutenir sa domination séculaire, prit le chemin des régions syriennes, dont elle convoitait les richesses. De là les conquêtes de Thothmès III, d'Aménothès II, Séti Ier, etc. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, t. II, p. 255-265, 291-292, 370-372; J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, Chicago, 1906, t. II. A l'époque où les tablettes d'El-Amarna ont été écrites, l'Égypte était maîtresse du pays, ayant imposé sa tutelle à tous les petits rois, depuis les Héthéens jusqu'aux Chananéens. Cependant les Héthéens qui, débordant de l'Asie Mineure, étaient venus s'installer dans le nord, provoquèrent parmi les indigènes un mouvement qui finit par rendre à la contrée une certaine indépendance. En même temps les Hébreux, secouant le joug égyptien, venaient s'établir en Chanaan. La décadence de l'Égypte et de la Babylonie avait permis ces événements.

2° *Conquêtes assyriennes.* — Mais bientôt l'Assyrie allait jeter les yeux du côté de l'occident. Déjà les rois Enlil-nirari (vers 1370-1345), Arik-dén-ili (vers 1345-1320), et Adad-nirari Ier (1320-1290) avaient eu à défendre leurs frontières contre des bandes araméennes, entre autres les *Aḫlamu*. Cf. Inscription d'Adad-nirari Ier, dans Budge et King, *Annals of the kings of Assyria*, Londres, 1902, t. I, p. 4 sq. Téglathphalasar Ier (vers 1115-1100) marcha lui aussi contre « les *Aḫlamu* du pays d'Aram », mais ce fut pour aller plus loin et pousser sa conquête jusqu'aux pays de *Ḫattu* et d'*Amurru*. Cylindre, col. V, 46; VI, 39-45; Obélisque brisé, IV, 39. L'Assyrie mettait ainsi la main sur des peuples qui avaient été auparavant sous la domination égyptienne ou héthéenne. Cependant, elle n'étendait pas encore son empire sur la Cœlé-Syrie, Damas et la terre de Chanaan, et les royaumes araméens de Soba, de Damas et de Beth-Rohob, en face des Héthéens affaiblis, consolidaient leur indépendance. Le roi avait même poussé trop loin ses conquêtes; ses successeurs ne surent pas les maintenir. Sous Ašur-rabi, les Araméens réussirent à reprendre la ville de *Pitru*, sur le Sagura, une des branches de l'Euphrate à l'ouest, et celle de *Mutkinu*, sur la rive opposée du fleuve. Salmanasar II s'en emparera de nouveau. Cf. Monolithe de Salmanasar II, col. II, 36-38, dans Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, Berlin, 1889, t. I, p. 162-165. Ašur-nasir-abal (884-860) entreprit, lui aussi, une campagne au pays de *Ḫattu* et la poussa jusqu'au Liban, recevant les tributs de Sangar, roi des Héthéens, de Lubarna, roi du pays de Patin, et, après avoir franchi l'Oronte, conquérant les villes du *Luḫuti*, au-dessous de Hamath, sur la rive gauche du fleuve. Il vit ensuite les rois de la côte, de Tyr, Sidon, Byblos (*Gubal-ai*), etc., lui apporter leurs présents. Cf. Annales, col. III, 65-92, dans E. Schrader, *Keilinschr. Bibliothek* t. I, p. 106-111.

Il n'est pas question dans cette marche triomphale des royaumes araméens situés à l'est de l'Anti-Liban. C'est que Damas prenait une importance de plus en plus grande. Un siècle auparavant, Razon, fils d'Éliada, s'y était établi roi et rival d'Adarézer, prince de Soba; il fut un des principaux adversaires de Salomon. III Reg., XI, 23-25. Les Araméens de Damas profitèrent aussi du schisme qui suivit la mort de Salomon pour se fortifier et consacrer leur indépendance; leur appui fut recherché des deux royaumes d'Israël et de Juda. C'est ainsi qu'Asa réclama l'alliance de Bénadad contre Baasa, et le roi de Syrie vint ravager les contrées septentrionales d'Israël. III Reg., XV, 18-20; II Par., XVI, 2-4. Pour tous les détails de ces guerres entre Damas et les Hébreux, voir Damas, III, *Histoire*, t. II, col. 1224. C'était Adad-idri (Bénadad II selon certains auteurs), qui régnait à Damas lorsque Salmanasar II (860-825) fit sa grande expédition en Syrie. Le monarque assyrien eut en face de lui une coalition de douze rois,

parmi lesquels *Irḫulêni* de Hamath et Achab d'Israël, avec Adad-idri pour chef. La bataille eut lieu à *Qarqar*, près de l'Oronte, probablement là où fut plus tard Apamée. Les princes ligués furent battus. Cf. Monolithe, col. II, 78-101; E. Schrader, *Keilinschr. Bibl.*, t. I, p. 170-175 : Amiaud et Scheil, *Les inscriptions de Salmanasar II,* Paris, 1890, p. 40-43. Salmanasar n'usa pas de sa victoire contre Damas, qui refit ses forces pour une ligue nouvelle. Cinq ans plus tard, en 849, il fut obligé de reprendre le chemin du pays de Ḫattu et de Hamath et de combattre à nouveau les rois coalisés, qui furent encore défaits. En 846, il voulut frapper un dernier coup. Cf. Obélisque et Inscription des taureaux, dans Amiaud et Scheil, *Les inscriptions de Salmanasar II,* p. 52-57; F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* Paris, 1896, t. III, p. 475-477. Sur Adad-idri, on peut voir P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie,* dans la *Revue biblique*, 1910, p. 63-64, 70-72. La lutte cependant reprit avec Hazaël de Damas, qui osa supporter seul le choc de l'Assyrien. Il commença par se fortifier dans la partie nord de l'Anti-Liban, afin d'arrêter l'envahisseur; mais, chassé de ses positions, il fut obligé de se replier sur Damas, où Salmanasar l'enferma. Celui-ci partit ensuite pour les montagnes du Hauran, dévasta ces régions, et, revenant vers la côte, reçut le tribut des Tyriens, des Sidoniens, et de Jéhu d'Israël. Cf. Obélisque de Nimrud, dans E. Schrader, *Keil. Bibl.*, p. 140-143; Fragment d'annales de Salmanasar II, estampage conservé au *British Museum,* dans Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke,* Leipzig, 4e édit., 1900, p. 51.

Après toutes ces expéditions, Salmanasar II laissa répit à la Syrie. Les royaumes de Damas et de Hamath, d'Israël et de Juda auraient dû en profiter pour s'unir contre les invasion futures. Ils passèrent leur temps à s'entre-déchirer. Hazaël chercha à établir sa prépondérance sur ses voisins. Pour ses luttes avec Israël et Juda, cf. IV Reg., VIII, 28-29; X, 32-33; XII, 17-18; XIII, 1-7, 22-23. Voir HAZAËL, t. III, col. 459. De son côté, le royaume de Hamath s'était relevé, grâce à l'affaiblissement de l'Assyrie sous le successeur de Salmanasar II. Un usurpateur, nommé Zakir, vit se coaliser contre lui plusieurs rois, dont le chef était le fils d'Hazaël, Bénadad II (Bénadad III pour d'autres). Les alliés vinrent mettre le siège devant la ville de Hazrak, l'Hadrach de Zach., IX, 1 (voir HADRACH, t. III, col. 394), qui devait se trouver entre Damas et Hamath. Zakir délivra la ville et, en témoignage de reconnaissance envers le dieu qui le protégea, éleva une stèle sur laquelle sont relatés ces faits. Cf. H. Pognon, *Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul,* Paris, 1908, p. 160. Le royaume d'Israël profita de l'échec de Bénadad pour reprendre les villes conquises par Hazaël. Cf. IV Reg., XIII, 24-25.

Cependant l'Assyrie revenait à ses desseins ambitieux. Adad-nirari III (811-783) vint assiéger dans Damas le successeur de Bénadad III (II), Mari' (que quelques-uns identifient avec Bénadad lui-même), et ramena ainsi la puissance de l'Assyrie aux frontières qu'elle avait eues à l'époque de Salmanasar II. Parmi ses conquêtes il compte les pays de Ḫatti, d'Amurru, de Tyr, de Sidon, d'Omri (royaume d'Israël), d'Édom et de Philistie. Cf. Inscription des dalles de Kalaḫ, dans E. Schrader, *Keil. Bibl.*, t. I, p. 190. Le même monarque eut à combattre une peuplade araméenne que nous avons mentionnée plus haut, les *Itu'a,* contre lesquels son successeur Salmanasar III (781-772) dut également guerroyer. Cf. Canon des éponymes avec notices, *Keil. Bibl.*, t. I, p. 210-211. Le successeur de Salmanasar III, Ašur-dân II (771-754), malgré un règne malheureux, fit plusieurs campagnes contre le nord de la Syrie. Le roi d'Israël, Jéroboam II, sut habilement profiter de ces événements pour secouer le joug de Damas et de Hamath, reconquérir même des territoires perdus. IV Reg., XIV, 24-28.

Les tribus araméennes avaient, depuis un certain temps déjà, envahi la Mésopotamie et devenaient une menace perpétuelle pour l'Assyrie. Téglathphalasar III (745-727), qui en énumère trente-cinq, dit qu'il eut à lutter pendant tout son règne contre ces Araméens « qui habitaient sur les rives du Tigre, de l'Euphrate et du fleuve *Surappu,* jusqu'au fleuve *Uknû* (la *Kerḫa* actuelle) aux bords de la mer inférieure (le golfe Persique). » Cf. Inscription de la tablette d'argile de Nimrud, l. 5-10, *Keil. Bibl.,* t. II, p. 10-11. Mais il eut aussi à porter ses armes du côté de l'ouest, où Azriiahu de *Iaudi* (qu'on identifiait autrefois avec Azarias de Juda) avait groupé autour de lui plusieurs principautés des environs de Hamath. Vainqueur des rebelles, il transforma leurs territoires en provinces assyriennes. Cf. Annales, *Keil. Bibl.,* t. II, p. 26-27. Parmi les princes qui lui apportèrent le tribut, il mentionne *Kuš-ta-aš-pi* de *Kummuḫ* (Commagène), Rasin (*Ra-ṣun-nu*) de Damas, Manahem (*Me-ni-ḫi-me*) de Samarie, Hiram (*Ḫi-ru-um-mu*) de Tyr, *Si-bi-it-ti-bi-'-li* de Gébal, *I-ni-ili* de Hamath, *Pa-na-am-mu-u* de Sam'al, etc. Cf. Annales, *Keil. Bibl.,* t. II, p. 30-31. Rasin II, dont il est ici question, s'étant ligué avec Phacée, roi d'Israël, contre Juda, Achaz implora le secours de Téglathphalasar III, qui mit à la raison les deux alliés. Voir ACHAZ, t. I, col. 130; DAMAS, III, *Histoire,* col. 1228; PHACÉE, col. 178. En étendant ses conquêtes jusqu'au sud de la Palestine, le monarque développa la suprématie assyrienne dans des limites et avec une stabilité qu'elle n'avait pas connues autrefois.

Pour les campagnes de Salmanasar IV et de Sargon en Palestine, voir SALMANASAR IV, col. 1377; SARGON, col. 1486; SAMARIE, col. 1401. Les tribus araméennes qui peuplaient le pays de Kaldu, les *Sutû,* les *Puqudu,* les *Rû'a,* les *Ḫindaru* avaient réussi à asseoir sur le trône de Babylonie Mérodach-Baladan. Sargon les soumit et les incorpora aux provinces assyriennes. Voir MÉRODACH-BALADAN. t. IV, col. 1001. Mais il n'était pas facile de maintenir sous le joug ces peuplades toujours rebelles. Sennachérib (705-681) mentionne dix-sept de ces tribus qu'il appelle « les Araméens insoumis », et parmi elles les *Gambulu,* les *Puqudu,* les *Nabatu,* etc. Ses soldats eurent raison de ces bandes indisciplinées. Cf. Cylindre de Taylor, lig. 40-62, *Keil. Bibl.,* t. II, p. 84-85. Tranquille du côté de l'est, le roi d'Assyrie voyait aussi dans l'impuissance de lui nuire les royaumes syriens de Hamath et de Damas. Israël n'existait plus; restait Juda; c'est de ce côté que Sennachérib portera ses armes. Voir SENNACHÉRIB, col. 1603. Asarhaddon (681-668) étendit les conquêtes de l'Assyrie jusqu'en Égypte. Parmi les « 22 rois de la terre de *Ḫatti* sur les côtes de la mer et au milieu de la mer » qui lui payaient tribut il compte : *Ba'lu,* roi de Tyr, Manassé (*Mi-na-si'i*), roi de Juda, *Qaušgabri,* roi d'Édom, *Muṣuri,* roi de Moab, etc. Cf. Prisme brisé, *Keil. Bibl.,* t. II, p. 148-151. Ce fut probablement vers l'époque de sa campagne d'Égypte qu'il transporta en Samarie les peuplades dont il est question I Esd., IV, 2. 9. Voir ASARHADDON, t. I, col. 1058. Assurbanipal, pendant ses campagnes contre l'Égypte, vit les mêmes rois de Ḫatti et des côtes de la mer lui faire hommage de vassalité. Cf. *Keil. Bibl.,* t. II, p. 238-241. Mais ils se soulevèrent bientôt, à l'instigation de Šamaššumukin, le plus jeune de ses frères, qui voulait le supplanter. Le monarque les soumit en leur imposant des gouverneurs assyriens. Cf. Cylindre de Rassam, col. III, lig. 96-106, *Keil. Bibl.,* t. II, p. 184-185; *The cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. III, pl. XXI, col. V, lig. 38-39. Manassé fut conduit prisonnier à Babylone. Voir ASSURBANIPAL, t. I, col. 1144. Après la ruine de

Ninive, Nabuchodonosor voulut chasser de la Syrie et de la Palestine les Égyptiens qui en étaient maîtres depuis quelques années. Il marcha sur Charcamis, la principale place forte du pharaon, mit en déroute l'armée ennemie, et, poursuivant sa route vers le sud, reçut l'hommage de tous les rois du pays. Il se rendit de nouveau en Syrie pour y étouffer les mouvements de révolte qui s'y produisaient sans cesse. C'est dans une de ces expéditions qu'il mit fin au royaume de Juda. Voir NABUCHODONOSOR 1, t. IV, col. 1437. Cf. P. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie,* dans la *Revue biblique,* 1910, p. 54-75, 179-199, 368-390, 501-520; 1911, p. 198-218.

3° *Les Perses.* — L'empire babylonien étant tombé aux mains des Perses, la Syrie fut soumise à ces nouveaux maîtres. Ceux-ci virent dans la variété des éléments que renfermait chaque région de leur immense territoire une garantie de paix pour le souverain. Ils laissèrent donc subsister côte à côte les royaumes et les nations tributaires, et conservèrent à tous leurs dynasties locales, leur législation particulière, leur religion. Darius I[er] distribua l'ensemble de son empire en différentes circonscriptions. La Syrie fit partie de l'*Arabayâ,* qui allait du Khabur au Leïtani, au Jourdain et à l'Oronte. Cf. Inscriptions de Persépolis, dans F. H. Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden,* Leipzig, 1911, p. 82-83. Il mit à la tête de ces provinces des satrapes; mais, pour ne pas concentrer dans les mêmes mains l'autorité civile et le commandement militaire, il adjoignit à ceux-ci deux autres officiers, le secrétaire royal et le général; tous trois, indépendants l'un de l'autre, relevaient directement du roi. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* Paris, 1895-1899, t. III, p. 686, 688. C'est ainsi que la Syrie suivit les vicissitudes du royaume des Perses. Voir PERSE, t. V, col. 449; SATRAPE, col. 1497.

4° *Les Séleucides.* — Après n'avoir été longtemps qu'une province du vaste empire de Sargon, de Nabuchodonosor, de Darius et d'Alexandre, la Syrie retrouva son indépendance et joua un rôle important sous les Séleucides, qui régnèrent de l'an 312 à l'an 65 avant J.-C. Cependant l'étendue de ce royaume varia aux diverses époques de son histoire Le fondateur, Séleucus I[er] Nicator, se bâtit une magnifique capitale sur l'Oronte, Antioche, qui fut, de longs siècles, la reine de l'Orient. Il construisit aussi ou agrandit d'autres villes, comme Séleucie, Apamée, Laodicée, Édesse, Bérée. L'histoire des Séleucides n'est qu'une triste énumération de tragédies domestiques, de révoltes et de guerres malheureuses. Pour le tableau chronologique des rois de Syrie, voir ÈRE DES SÉLEUCIDES, t. II, col. 1906. Leurs possessions étaient disséminées sur une trop grande étendue et vulnérable par trop d'endroits pour rester longtemps intactes. Les rois d'Égypte, du reste, ne cessaient d'encourager les peuples à la révolte. Vers 124-123, la Syrie fut partagée entre plusieurs souverains de la même race. Fatigués de ces dissensions, les Syriens se donnèrent à Tigrane, roi d'Arménie, et finirent par accueillir avec joie Pompée, qui assura leur tranquillité en réduisant le pays en province romaine. Pour les démêlés des rois de Syrie avec les juifs, voir MACHABÉES, t. IV, col. 479. Voir SÉLEUCIDES et la bibliographie, col. 1579.

5° *Les Romains.* — Devenue province romaine en 65 avant J.-C., la Syrie fut administrée par des propréteurs. Le Nouveau Testament, Luc., II, 2, cite seulement le nom de celui qui était en fonction lors du recensement fait en Judée, à l'époque de la naissance de Notre-Seigneur. Voir CYRINUS, t. II, col. 1186. Jusqu'à quel point les procurateurs de Judée leur étaient-ils soumis? Voir PROCURATEURS ROMAINS, col. 689. Nous donnons ici la liste des gouverneurs de Syrie de 65 avant J.-C. à 69 après J.-C. d'après E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* Leipzig, 1901, t. I, p. 304-337.

I. FIN DE LA RÉPUBLIQUE (65-30 av. J.-C.).

M. Æmilius Scaurus	65-62
Marcius Philippus	61-60
Lentulus Marcellinus	59-58
A. Gabinius	57-55
M. Licinius Crassus	54-53
C. Cassius Longinus	53-51
M. Calpurnius Bibulus	51-50
Q. Metellus Scipio	49-48
Sextus Cæsar	47-46
Cæcilius Bassus	46
C. Antistius Vetus	45
L. Statius Murcus	44
C. Cassius Longinus	44-42
Decidius Saxa	41-40
P. Ventidius	39-38
C. Sosius	38-37
L. Munacius Plancus	35
L. Calpurnius Bibulus	32-31?

II. EMPIRE (30 av. J.-C.-70 ap. J.-C.).

Q. Didius	30
M. Messalla Corvinus	29
M. Tullius Cicero	28?
Varro	jusqu'à 23
M. Agrippa	23-13
M. Titius	vers 10
C. Sentius Saturninus	9-6
P. Quintilius Varus	6-4
P. Sulpicius Quirinius	3-2?
C. Cæsar	1 av. J.-C.-4 ap. J.-C.?
L. Volusius Saturninus	4-5
P. Sulpicius Quirinius	6 ss.
Q. Cæcilius Creticus Silanus	12-17
Cn. Calpurnius Piso	17-19
L. Ælius Lamia	jusqu'à 32
L. Pomponius Flaccus	32-35?
L. Vitellius	35-39
P. Petronius	39-42
C. Vibius Marsus	42-44
C. Cassius Longinus	45-50
C. Ummidius Quadratus	50-60
Cn. Domitius Corbulo	60-63
C. Cestius Gallus	63-66
C. Licinius Mucianus	67-69

L'étendue de la province de Syrie changea constamment au I[er] siècle avant notre ère. Pompée restaura les franchises des nombreuses villes grecques dans un sens aristocratique. Chez les peuples nomades, on maintint les dynastes, responsables et tributaires. Le royaume de Chalcis changea plusieurs fois de limites et de possesseurs. La tétrarchie d'Abilène passa en 44 sous le gouverneur de Judée, puis sous le légat de Syrie. Damas, tributaire, mais administrée par un ethnarque des rois nabatéens, fut incorporée à la Syrie, probablement sous Néron. La Judée avait été de fait annexée dès le commencement. On sait comment Hérode y fut établi roi et ses fils se partagèrent ses domaines. Elle fut ensuite gouvernée par des procurateurs, subordonnés au légat de Syrie. — Cf. Schöpflin, *Chronologia Romanorum Syriæ præfectorum,* dans les *Commentationes historicæ et criticæ,* Bâle, 1741, p. 465-497; H. Gerlach, *Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa von 69 vor Christo bis 69 nach Christo,* Berlin, 1865; Mommsen et Marquardt, *Manuel des antiquités romaines,* t. IX, et X, trad. Weiss et Lucas; V. Chapot, art. *Provincia,* dans le *Dictionnaire des antiquités*

grecques et romaines de Daremberg et Saglio, Paris, t. VII, p. 716 sq.

V. TYPE ET COSTUME. RELIGION. — 1° Le mélange des races en Syrie finit par éliminer en grande partie leurs caractères particuliers et produire un type unique que l'on retrouve partout sur les monuments assyriens et égyptiens, sous des noms différents. C'est le type sémitique : haute stature, tête grosse, un peu étroite, aplatie ou déformée artificiellement, joues creuses, pommettes saillantes, barbe frisée et dense, nez aquilin. Le type est moins fin dans l'ensemble que celui des Égyptiens, moins pesant que celui des Chaldéens de Goudéa. Cf. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, p. 149; W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 293-294. Quelques auteurs cependant distinguent plusieurs types, entre autres l'héthéen et l'amorrhéen. Voir HÉTHÉENS, t. III, col. 670. Cf. A. H. Sayce, *Patriarchal Palestine*, p. 47-48. Le costume ne permet guère non plus de caractériser les



431. — Syriens. Tombeau de Khamhâit.
Vers la fin de la XVIIIe dynastie.
D'après Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 151.

peuples et les époques. Les gens de classe inférieure se contentaient d'un pagne analogue à celui des Égyptiens, ou d'une chemise jaune ou blanche qui leur flottait jusqu'à mi-jambe, comme la *keṭônéṭ* des Hébreux. Ceux de la haute classe ajustaient par-dessus une bande d'étoffe assez longue, couverture de laine rayée, surchargée de dessins éclatants, qui, après leur avoir serré les hanches et la poitrine, revenait s'évaser en pèlerine sur leurs épaules. Les plus élégants ou les plus riches substituaient à la draperie unique deux grands châles rouge et bleu, dont ils s'enveloppaient avec art en alternant les couleurs : une ceinture de cuir amassait les plis autour de la taille. Un mouchoir, un bonnet mou, un voile lié d'une bandelette, parfois une perruque à l'égyptienne, complétaient le costume. Voir fig. 431. Cf. Maspero, *Hist. anc.*, t. II, p. 150-154.

2° Pour la *religion*, nous n'avons à envisager ici que celle des Araméens. Chez les sédentaires, elle nous est connue principalement par les inscriptions. La plus ancienne de ces inscriptions est probablement celle que M. Pognon a récemment découverte dans la région d'Alep, et qui nous a fait connaître un roi de Hamath et de La'aš, Zakir, dont nous avons parlé plus haut. Elle remonte jusque vers l'an 800 avant J.-C. Le début porte : « Stèle qu'a érigée Zakir, roi de Hamath et de La'aš, à *Alur*. » Cette divinité était jusqu'alors inconnue. Elle doit représenter « un dieu local, peut-être le *Genius loci* de Hazrak, où la stèle paraîtrait avoir été dressée. C'est même, sans doute, pour ce motif que le monument aura été consacré à Alour, car il est assez curieux de noter que dans tout ce qui suit le grand rôle n'est point attribué à cette divinité, mais bien à *Ba'al Šamain.* » R. Savignac, *Revue biblique*, 1908, p. 597. Viennent ensuite trois inscriptions trouvées par des explorateurs allemands à Sendjirli, entre Antioche et Mar'asch. La première, dite de Hadad, est la plus ancienne, mais peu antérieure à la seconde, celle de Panammu, datée du règne de Théglathphalasar III (754-727 avant J.-C.); la troisième de Barrekub est de la même époque. L'inscription de Hadad énumère ainsi au commencement les dieux honorés par le roi de Iadi : « C'est moi, Panammu, fils



432. — *Rašpu.*
D'après les monuments égyptiens, dans W. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 311.

de Qrl, roi de Iadi, qui ai élevé cette statue à Hadad, parce que se sont tenus avec moi les dieux Hadad et El et Rêšef et Rekub-El et Šamaš... » Celle de Panammu se termine par ces mots : « Et ceci est un mémorial, et que Hadad et El et Rekub-El, maître de maison, et Šamaš et tous les dieux de Iadi... » Dans la troisième, Barrekub se déclare roi par la grâce de Rekub-El. Voir les textes dans M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 492-499.

Le mot *'Êl* est, chez les Hébreux, le nom générique du *vrai Dieu*. Voir EL, t. II, col. 1627. Chez les Araméens, il indique une des divinités du panthéon, qui cependant n'occupait pas le premier rang. Le dieu le plus vénéré était *Hadad*. Voir HADAD 2, t. III, col. 391; BÉNADAD, t. I, col. 1572, fig. 481, 482. — *Rêšef* ou *Rašuf*, רשף, incarnait l'éclair et la foudre. L'orthographe égyptienne est *Rašpu*; c'était un nom commun à toute une catégorie de divinités de la foudre et de la tempête. Les inscriptions phéniciennes nous montrent plusieurs *Rašuf* locaux. On s'imaginait ce dieu comme un soldat armé de la javeline, de la masse, de l'arc et du bouclier; une tête de gazelle aux cornes pointues se dresse sur son casque, et peut-être lui sert

parfois de chapeau. Voir fig. 432. Cf. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale,* Paris, 1888, t. I, p. 176-182; Ledrain, *Ægypto-Semitica,* dans la *Gazette archéologique,* 1880, p. 199-202; W. Max Müller, *Asien und Europa,* p. 311-312. — *Rekub 'El,* רכבאל, « la monture de Êl », ou *Rakkab 'Êl,* « le cocher de Êl », dont on retrouve le premier élément dans Barrekub, est à rapprocher du cocher du dieu-soleil que connaissaient les Assyriens. — *Šamaš,* שמש, est le dieu Soleil; c'est une divinité d'un nom général, et qui fut très honorée, surtout à Palmyre. Les Syriens s'attachèrent principalement au *dieu-lune,* comme nous l'apprennent d'autres inscriptions.

En 1891, on a trouvé à Neirab, au sud-est d'Alep, deux de ces inscriptions qui datent de la même époque, probablement du VIe siècle avant J.-C. La première débute ainsi : « De Sin-zir-ban, prêtre de Sahar en Neirab, défunt, et c'est son image et sa couche. Qui que tu sois qui déroberais cette image et couche de son lieu! que Sahar et Šamaš et Nikkal et Nusk arrachent ton nom et ton lieu de la vie... » Les mêmes imprécations existent sur la seconde : « De Agbar, prêtre de Sahar en Neirab, c'est sa statue... Qui que tu sois qui fais injure ou qui me pilles, que Sahar et Nikkal et Nusk rendent misérable sa mort et que sa postérité périsse. » Ici cependant Šamaš a disparu; il ne reste plus que le dieu-lune avec sa femme et son fils. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* p. 499-501. *Saḥar,* שהר, en effet, est le dieu Lune; c'était le dieu principal de Ḥarran. *Nikkal,* נכל, est *Nin-gal,* « la grande dame », épouse de Sin, le dieu-lune assyrien. *Nusk,* נשך, est *Nusku,* fils de Sin, et personnification du croissant d'après les uns, du feu d'après les autres. Enfin, sur la stèle de Teima, en Arabie, les Araméens désignent « dieu » ou « ba'al » par le mot *Ṣalm,* צלם, « image, statue », dans le sens d'« idole », ou bien, suivant Lagrange, *ibid.,* p. 503, il faut reconnaître ici un dieu assyrien, *Ṣalmu,* le « sombre », ou la planète sombre, un nom de Saturne. Deux divinités spéciales y sont mentionnées : *Singalla,* שנגלא, le « grand Sin »; et *Ăšîra,* אשירא, qui correspond à l'*Ăšêrah* des Chananéens. Voir Aschéra, t. I, col. 1073.

Les inscriptions de Sendjirli et de Neirab sont des textes funéraires, qui nous font connaître les idées des Araméens sur la vie d'outre-tombe. Ce qui survivait du mort s'appelait *néfěš,* « âme », mais c'était un principe matériel, puisqu'il pouvait manger et boire, s'associer aux sacrifices alimentaires qui sont offerts aux dieux : « Que mange l'âme de Panammu avec toi et que boive l'âme de Panammu avec toi, pourvu qu'il mentionne l'âme de Panammu avec Hadad... ce sacrifice... qu'il s'y complaise comme un présent (?) à Hadad... » Inscription de Hadad, lig. 17, 18. Le mort a aussi le grand désir de rester tranquille dans la tombe : « Ils n'ont mis avec moi aucun objet d'argent ni de bronze, on m'a mis avec mon habit, afin que tu ne pilles pas ma couche en faveur d'un autre. » Inscription de Neirab, 2, lig. 6-8. — Cf. P. Dhorme, *Où en est l'histoire des religions?* dans la *Revue du clergé français,* 1er décembre 1910, p. 513-519, et la bibliographie, p. 541-542; G. Maspero, *Histoire ancienne,* t. II, p. 154-164; R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne,* Paris, 1903.

Le culte des dieux syriens pénétra jusqu'à Rome. Un sanctuaire a été découvert au Janicule, dans les jardins de la villa Sciarra. Un petit autel en marbre blanc porte en avant cette dédicace :

ΘΕΩ ΑΔΑ
ΔΩ ΑΝΕΘΗ

Sur le côté droit, Adad est qualifié de Libanais, ΛΙΒΑΝΕΩΤΗ, et, sur le côté gauche, de dieu du sommet des montagnes, ΑΚΡΟΡΕΙΤΗ. Cf. P. Gauckler, *Le bois sacré de la nymphe Furrina et le sanctuaire des dieux syriens, au Janicule, à Rome,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* mars 1907, p. 135-159. — Pour l'*Épigraphie,* voir Syriaque (Langue), col. 1909.

VI. Bibliographie. — Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, nous indiquons encore : E. Rey, *Rapport à S. E. le ministre de l'Instruction publique sur une mission scientifique dans le nord de la Syrie,* dans les *Archives des missions scientifiques,* t. III, 2e série; *Carte du nord de la Syrie,* au 1 500 000e, Paris, 1885; Fr. Hommel, *Die altisraelitische Überlieferung,* Munichn, 1897, p. 203-236; *Grundriss der Geographie und Geschichte des Alten Orients,* Munich, 1904, t. I, p. 187-194; G. Hoffmann, *Aramaïsche Inschriften aus Nêral bei Aleppo : Neue und alte Götter,* dans *Zeitschrift für Assyriologie,* Weimar, t. XI, 1897, p. 207-292; P. Jensen, *Nik(k)al-Šarratu,* dans la même revue, 1897, p. 293-301; A. Šanda, *Die Aramäer,* Leipzig, 1902.

A. Legendre.

2. SYRIE DE DAMAS (hébreu : *'Ăram Dammèšéq;* Septante : Συρία Δαμασκοῦ), partie de la Syrie dont Damas était la capitale. II Sam. (Reg.), VIII, 5, 6; I Par., XVIII, 5-6. La Syrie de Damas porta secours à Adarézer, roi de Soba, contre David. Celui-ci, ayant vaincu Adarézer et ses alliés, mit des garnisons dans la Syrie de Damas et lui fit payer tribut. Voir Damas, t. II, col. 1255; Syrie, col. 1932.

3. SYRIE DE ROHOB (hébreu : *'Ăram Bêṭ Reḥôb;* Septante : Ῥοώβ), petit royaume de Syrie qui avait Rohob pour capitale et dont Hanon, roi des Ammonites, avait tiré des mercenaires pour résister à Joab, général de David. Ces mercenaires s'enfuirent quand Joab s'avança pour les attaquer. II Sam. (Reg.), X, 6-8. Voir Rohob, 3, col. 1113. Rohob devait être près de la ville de Laïs ou Dan, à l'extrémité septentrionale de la Palestine. Voir Syrie, col. 1932.

4. SYRIE DE SOBA. Voir Soba, col. 1814; Syrie, col. 1931.

SYRINGE (chaldéen : *mašrôqîtâ;* Septante, Théodotion : σύριγξ; Vulgate : *fistula*). C'est le deuxième instrument musical de la nomenclature babylonienne, dans Daniel, III, 5, 7, 10, 15; non toutefois d'origine grecque comme les quatre qui le suivent, voir Corne, t. II, col. 1010; Sambuque, t. V, col. 1428; Psaltérion, col. 803; Symphonie, col. 1899, mais d'origine orientale. La racine שרק, *šâraq,* qui est en effet sémitique, ne permet pas de préciser ce qu'était l'instrument biblique, mais la syringe grecque, σύριγξ ou σῦριγξ, à laquelle les traducteurs assimilent la *mašrôqîtâ,* était, dans sa forme la plus primitive, le roseau sans embouchure; on eut ensuite les « roseaux percés », τρητοὺς δόνακας, Théocrite, *Epigramm.,* B', 3; le tuyau entaillé d'une sorte de languette, ancêtre du hautbois, ou muni d'une embouchure à sifflet, comme le flageolet, mais de plus petites dimensions. La syringe grecque désignait ces diverses sortes d'instruments, à sons aigus, par opposition à αὐλός, nom générique des hautbois, clarinettes et flûtes proprement dites, qui jouaient dans les tons graves. Voir Flute, t. II, col. 2293. Mais *syrinx* devint aussi le nom spécial du sifflet à plusieurs tuyaux appelé vulgairement flûte de Pan, et qui se composait de plusieurs pièces de roseaux, neuf dans Théocrite; *Idyll.,* VIII, 18, 21, σύριγγα ἐννεάφωνα, « à neuf notes », par conséquent à neuf tuyaux, attachés par de la cire ou des liens légers et diversement ornés. Ces tuyaux, de longueur inégale, sont alignés par leur partie ouverte et sans embouchure, et on les fait glisser le long des lèvres en soufflant pour produire les sons. L'ivoire ou le métal remplacèrent plus tard le roseau, mais le procédé d'exécution ne varia

pas. La flûte de Pan s'emploie de nos jours eomme dans l'antiquité. La syringe n'a pas été jusqu'iei retrouvée sur les monuments égyptiens, voir V. Loret, dans le *Journal asiatique*, 1889, p. 130-131 ; mais elle dut appartenir á tous les pays oú il y eut des bergers. Les Babyloniens la tenaient peut-être des Mèdes. Voir Troehon, *Commentaire sur Daniel*, Paris, 1880, p. 117.

Au livre des Juges, v, 16, *šeriqôṭ*, « sifflements », n'est pas certainement un instrument de musique. Il peut ne désigner que les cris du troupeau; *šerêqâ*, Jer., VIII, 16; II, 37, provenant toujours de la même raeine, et ayant le même sens, prend la nuanee de « raillerie, moquerie ».

La raeine voisine, זרק, *zâraq*. dont un dérivé, *mizrâqôṭ*, se lit dans l'énumération des ustensiles en métal du Temple, II (IV) Reg., XII, 14, pourrait á la rigueur être rapproché de שרק, et *mizrâqôṭ* indiquerait des sifflets ou flûtes, d'or ou d'argent, mentionnés avee les trompettes, *mizmârôṭ*, les « harpes (?) » et « tous les ustensiles d'or et d'argent ». Mais les *mizmârôt* sont plus exactement des ciseaux ou mouchettes (voir MIZMÔR, t. III, eol. 1137), et *mizrâqôṭ* désigne des vases ou des coupes. Les trompettes liturgiques étaient á la vérité faites de métal préeieux. Voir TROMPETTE. Mais nous n'avons aucun texte montrant les flûtes employées dans la musique du Temple; au contraire, les flûtistes sont exelus de toutes les énumérations de lévites musieiens. Voir FLUTE, t. II, eol. 2295. Pour ces raisons nous ne comptons pas *mizrâqôṭ* parmi les instruments de musique.

J. PARISOT.

SYRO - PHÉNICIENNE (Nouveau Testament : Συροφοίνισσα, Συροφοινίκισσα), Phénieienne de Syrie ou Chananéenne. Mare., VII, 26. Saint Matthieu, XV, 22, l'appelle Chananéenne. Voir CHANANÉENNE, t. II, eol. 540. Les uns eroient que le nom de Syro-Phénieie fut inventé par les Romains pour distinguer les Phénieiens de Syrie des Carthaginois qui étaient d'origine phénicienne, mais d'autres le nient et pensent que la Syro-Phénieienne de l'Évangile était une Syrienne qui habitait en Phénieie ou bien une Chananéenne qui parlait le gree. Les *Homélies clémentines*, II, 19; III, 73, t. II, eol. 88, 157, appellent Justa la Chananéenne qui implora du Sauveur la guérison de sa fille, á laquelle elles donnent le nom de Bérénice.

SYRTE (gree : Σύρτις), nom donné à deux banes de sable, sur la eôte de l'Afrique septentrionale, entre Cyrène et Carthage, qui étaient dangereux pour les aneiens navigateurs et trés redoutés des anciens. Strabon, XVII, III, 20; Ptolémée, IV, 3; Pline, V, 4; Horaee, *Od.*, I, 22, 5; Ovide, *Fast.*, IV, 499; Tibulle, II, 4, 91; Virgile, *Æn.*, I, 111. L'un de ees banes de sable s'appelait *Syrtis Major* ou *Magna* et l'autre *Syrtis Minor*. La première porte aujourd'hui le nom de golfe de Sidra et la seconde, eelui de golfe de Gabés. Elles s'étendent sur une longueur de 975 kilomètres de eôtes. La grande, comprise entre le eap Mezrata et le eap Montktar, a une étendue de 357 kilométres. Ouverte aux vents du nord et imparfaitement protégée contre les vents du sud par les basses terres qui la bordent, elle est alternativement balayée par deux eourants atmosphériques trés violents, qui déterminent tour à tour d'énormes aceumulations d'eau vers le eentre ou de grands ras de marée à la eirconférence. Voir Ch. Tissot, *Exploration scientifique des côtes de la Tunisie*, 2 in-4°, Paris, 1884-1888, t. I, p. 225-226. — Lorsque saint Paul prisonnier était eonduit de Césarée à Rome, le vaisseau qui le portait fut poussé par le vent, dont la direction était nord-est, vers la grande Syrte. Pour éviter d'y être porté et afin de diminuer le tirant d'eau, on jeta d'abord la plus grande partie de la eargaison à la mer et puis les agrès mêmes du vaisseau. On laissa alors le bâtiment aller au gré de la tempête et, réconfortés par saint Paul, les passagers furent sauvés en éehouant sur la côte de Malte. Act., XXVII, 17.

SYZIGUE. Phil., IV, 3 (grec). Voir SYNZIGUE, col. 1906.

T

T, consonne qui rend dans notre langue les lettres hébraïques *teth* et *thav*. Voir ces deux mots. Dans les noms propres, le *teth* et le *thav* sont rendus tantôt par *t*, tantôt par *th*. Voir à *Ta, Te, Ti, To, Tu*, les noms propres qui ne se trouvent pas à *Tha, The, Thi, Tho, Thu*, et réciproquement.

TABBAOTH (hébreu : *Tabbā'ôṭ;* Septante : Ταβαώθ), Nathinéen dont les descendants ou la famille retourna de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 43; II Esd., VII, 46. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit le nom Tebbaoth.

TABÉE (hébreu : *Ṭébaḥ;* Septante : Ταβέκ), le plus âgé des quatre fils qu'eut Nachor de Roma, sa femme de second rang. Gen., XXII, 24. Certains commentateurs ont établi une relation entre ce nom et celui de la ville syrienne de Thébath, I Par., XVIII, 8, nommée Bété. II Sam. (Reg.), VIII, 8. Voir BÉTÉ, t. I, col. 1645.

TABÉEL (hébreu : *Ṭâbe'êl;* Septante : Ταβεήλ), père d'un personnage anonyme que les ennemis d'Achaz voulaient établir à sa place roi de Juda. Is., VII, 6. « Le fils de Tabéel » nous est inconnu. On a supposé qu'il pouvait être le père de Rasin. H. Winckler, *Alttestamentliche Untersuchungen*, 1892, p. 74-75. Cette hypothèse, comme beaucoup d'autres, anciennes et modernes, qui en font un Éphraïmite de l'armée de Phacée ou un Syrien de l'armée de Rasin, etc., ne peut se fonder sur aucune preuve sérieuse. L'étymologie même du nom est controversée : Gesenius, *Thesaurus*, p. 546, l'explique simplement « Dieu est bon » et cette interprétation est la plus naturelle. Plusieurs savants modernes, prenant la syllabe finale *'el* pour l'adverbe de négation, y voient un jeu de mots dérisoire et traduisent « bon à rien, vaurien ». — Dans le texte hébreu, I Esd., IV, 7, un des représentants du roi de Perse en Samarie qui écrivirent à Artaxercès pour empêcher la reconstruction des murs de Jérusalem, s'appelle aussi Tabéel. La Vulgate écrit Thabéel. Voir THABÉEL. Ce nom semble indiquer qu'il était d'origine syrienne. Cf. Tabrémon, III Reg., XV, 18.

TAB'ÊRAH (Septante : Ἐμπυρισμός), nom d'une station des Israélites dans le désert de Pharan, dans la péninsule du Sinaï. La Vulgate l'appelle *Incensio*, Num., XI, 3, et *Incendium*, Deut., IX, 22. Voir EMBRASEMENT, t. II, col. 1729; INCENDIE, t. III, col. 864.

TABÉLIAS (hébreu : *Ṭebalyâhû*, « Jéhovah purifie »; Septante : Ταβλαί; *Alexandrinus :* Ταβελίας), lévite de la descendance de Mérari, le troisième des quatre fils d'Hosa, un des portiers de la maison du Seigneur du temps de David. I Par., XXVI, 11.

TABERNACLE, construction portative servant de sanctuaire aux anciens Israélites.

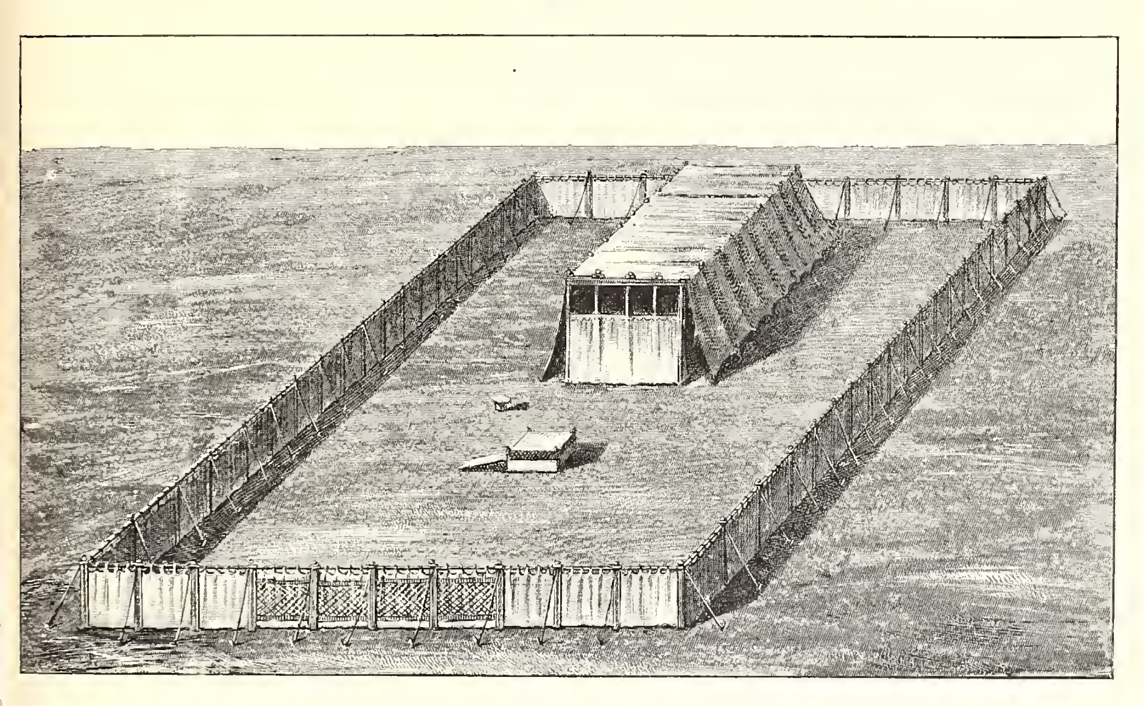
I. SES NOMS. — 1° *'Ohél*, σκηνή, *tabernaculum*, la tente qui sert de demeure à Jéhovah au milieu de son peuple. D'autres substantifs sont parfois joints à ce mot pour le qualifier. Il y a d'abord *'ôhél mô'êd*, « tente de réunion », dans laquelle Dieu donne rendez-vous à son peuple, et spécialement à ceux qui ont mission de le représenter, les prêtres et les lévites. Les versions rendent ces deux mots par σκηνή τοῦ μαρτυρίου, *tabernaculum testimonii*, « tente du témoignage ». Exod., XXVII, 21; XXX, 26; XXXIII, 7; Deut., XXXI, 14; Act., VII, 44, etc. Elles font venir *mô'êd* de *'êd*, « témoin », tandis qu'il doit être rattaché à *yâ'ad*, « appeler, convoquer ». D'ailleurs, le tabernacle est aussi appelé *'ôhél hâ-'êduṭ*, « tente du témoignage », Num., IX, 15; XVII, 7; XVIII, 2. Ce nom lui venait sans doute de ce qu'il contenait les tables de la loi, appelées elles-mêmes *'êduṭ*, « témoignage ». Exod., XXV, 16, 21; XXXI, 18. — 2° *Miškân*, σκηνή, *tabernaculum*, « habitation », la résidence de Dieu. Exod., XXV, 9; XXVI, 1; XL, 9; etc. On trouve encore les appellations *miškân hâ'êdûṭ*, σκηνή τοῦ μαρτυρίου, *tabernaculum testimonii*, « résidence du témoignage », Exod., XXXVIII, 21; Num., I, 50, 53; X, 11, *tabernaculum fœderis*, « tente de l'alliance », et *miškân 'ôhél*, Exod., XXXIX, 32, σκηνή τοῦ μαρτυρίου, *tabernaculum et tectum testimonii*, Exod., XL, 2, 6, 29. On voit par Exod., XXVI, 7, que les deux mots ne sont pas absolument synonymes, *miškân* désignant la demeure, σκηνή, *tabernaculum*, et *'ôhél*, la couverture, le toit, σκεπή, *tectum*. — 3° *Bêṭ Yehovâh*, οἶκος κυρίου, *domus Domini*, « maison de Jéhovah », du Seigneur. Exod., XXIII, 19; XXXIV, 26; Jos., VI, 24; IX, 23; Jud., XVIII, 31; etc. — 4° *Qodéš*, désignant le tabernacle en général, ἁγιαστήριον, *sanctuarium*, Lev., XII, 4, ou la partie appelée le Saint, ἅγιον, *sanctuarium*, Exod., XXVI, 33; Lev., IV, 6; Num., III, 38; IV, 12, ou même le Saint des saints, ἅγιον ἐσώτερον, *sanctuarium*, Lev., XVI, 2. — 5° *Miqdâš*, ἁγίασμα, *sanctuarium*, Exod., XXV, 8; Lev., XII, 4; XVI, 12; Num., X, 21; XVIII, 1; etc. — *Hêkâl*, ναός, *templum*, I Reg., I, 9, « temple ». — Ces différents noms indiquent déjà la destination du tabernacle : c'est un lieu sacré, dans lequel Dieu veut bien résider spécialement, pour que les hommes puissent s'y rencontrer avec lui. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 1, l'appelle ναὸς μεταφερομένος καὶ συμπερινοστῶν, « un temple portatif et circulant », faisant ainsi allusion à ses translations.

II. SA DISPOSITION. — Les chapitres XXVI, XXVII et XXXVIII de l'Exode donnent la description du tabernacle. Les mesures y sont évaluées en coudées. Il est probable que l'on s'est servi de la coudée égyptienne, valant 0m525. Le tabernacle comprend deux parties très distinctes, une enceinte fermée ou parvis, et, à l'intérieur de cette enceinte, le tabernacle proprement dit (fig. 433).

1° *L'enceinte ou parvis.* — Cette enceinte formait un rectangle long de cent coudées (52m50) et large de cinquante (26m25). Les grands côtés étaient au nord et

au sud, et l'entrée à l'est. Cet espace, d'environ 1 350 mètres carrés, diminué de celui qu'occupaient l'autel et le tabernacle, ne pouvait guère recevoir que les lévites et les prêtres chargés du service religieux de chaque jour. — La clôture consistait en rideaux soutenus par des colonnes. Il y avait vingt colonnes sur chacun des grands côtés, et dix sur chacun des autres, ce qui formait un total de soixante colonnes, bien qu'à la suite de Philon quelques auteurs en aient réduit à tort le nombre à cinquante-six. Il est naturel, en effet, de supposer que la mesure des entrecolonnements était représentée par un nombre simple et entier, soit cinq coudées. Cette mesure, portée vingt fois sur les grands côtés, donnait cent coudées réparties entre vingt et une colonnes; portée dix fois sur les petits

de lin tordus ensemble, de manière à fournir une étoffe solide et consistante. Ce lin gardait sans doute sa couleur naturelle, car il n'est pas dit qu'il dût être teint. Il en était autrement pour le rideau qui fermait l'entrée de l'enceinte. Le petit côté oriental continuait l'enceinte avec ses trois colonnes de droite et de gauche. Mais les quatre colonnes du milieu servaient à supporter un rideau, large de vingt coudées, et fait de lin retors, avec des dessins variés en fils de pourpre violette ou écarlate et de cramoisi. Le texte ne parle que d'une seule tenture; par conséquent le rideau d'entrée était d'une seule pièce. On l'écartait sur les côtés pour entrer, et peut-être l'élevait-on tout entier jusqu'à la tringle, quand il fallait rendre libre toute la largeur de l'entrée. La hauteur de ce rideau était de cinq coudées



433. — Le Tabernacle. D'après Riehm, *Handwörterbuch der bibl. Alterth.*, 2e édit., 1894, t. II, p. 1586.

côtés, elles donnait cinquante coudées réparties entre les deux colonnes extrêmes, déjà comptées, et neuf colonnes intermédiaires; d'où un total général de soixante colonnes. En réalité, on voyait vingt et une colonnes sur les grands côtés et onze sur les petits; mais de la sorte, les colonnes d'angles figuraient deux fois. On ne comptait donc, en somme, que les entrecolonnements, ou, si l'on veut, les colonnes, mais en n'attribuant qu'une colonne d'angle à chaque côté. — Il n'est pas dit de quelle matière étaient faites les colonnes; elles devaient être en bois, comme celles du tabernacle lui-même. Des socles d'airain leur servaient de bases, et leurs chapiteaux étaient revêtus d'argent. Les colonnes et leurs socles ne faisaient qu'un, sans doute. Quant aux chapiteaux, seulement revêtus d'argent, ils devaient être en bois, comme le fût de la colonne. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 2. prétend que les socles étaient dorés, mais que la partie enfoncée en terre était d'airain et avait la forme d'une pointe de lance, σαυρωτῆρσι. Ces pointes seraient les pieux d'airain, *yeṭêdôṭ*, πάσσαλοι, *paxilli*, dont il est question Exod., XXXVIII, 30. A ces colonnes étaient fixés des crochets d'argent, pour soutenir des tringles d'argent auxquelles on suspendait les tentures. — Les tentures étaient en lin retors, *šêš*, c'est-à-dire en tissu fait de plusieurs fils

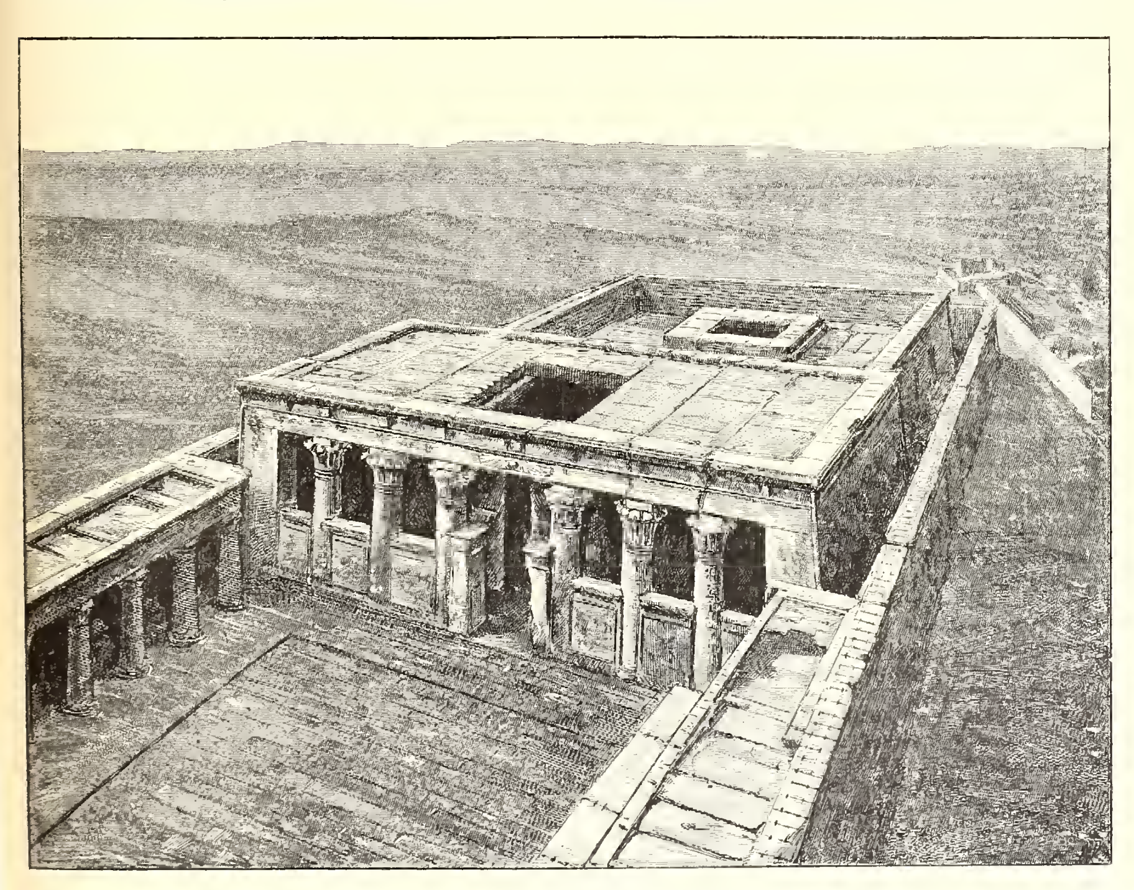
(2m62), comme d'ailleurs celle de toute l'enceinte. A supposer que la tenture formant enceinte tombât jusqu'à terre, il était impossible à un homme de voir pardessus ce qui se passait à l'intérieur. Exod., XXVII, 9-19; XXXVIII, 9-20. — Au dedans du parvis, entre la porte et le tabernacle, s'élevait l'autel des sacrifices; du côté nord était placée la cuve d'airain. Voir AUTEL, t. I, col. 1268; MER D'AIRAIN, t. IV, col. 982.

2° *Le tabernacle.* — Les parois du tabernacle étaient en planches d'acacia, voir ACACIA, t. I, col. 103, longues de dix coudées (5m25) et larges d'une coudée et demie (0m79). Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 3, leur assigne une épaisseur de quatre doigts (0m08). Il fallait vingt planches pour les deux parois latérales, ce qui donnait à l'ensemble une longueur de trente coudées (15m75), et six planches pour le fond. Chaque planche était munie, à sa partie inférieure, de deux tenons destinés à s'emboîter chacun dans un socle d'argent. Aux six planches du fond s'en ajoutaient deux autres pour former les angles. Chacune de ces dernières était double, composée de deux parties solidement assemblées, probablement à angle droit, et ne reposant pourtant que sur deux socles d'argent. La partie qui faisait angle devait s'abattre sur la dernière planche du grand côté. Le fond, comprenant ainsi huit planches, donnait à la construc-

tion une largeur de douze coudées (6m30). D'aprés Munk, *Palestine*, p. 155, qui prétend s'appuyer sur les anciens, la largeur n'aurait été que de dix coudées, ce qui obligerait à réduire la largeur des deux planches extrêmes à une demi-coudée. Le texte n'impose pas cette idée; mais on fait valoir en sa faveur qu'elle permet de donner au Saint des saints la figure d'un cube parfait. La solidité étant assurée par le bas, au moyen des tenons emboités dans les socles, des traverses la maintenaient dans la hauteur. Elles étaient au nombre de cinq pour chacun des trois côtés, celle du milieu devant aller d'une seule pièce d'une extrémité à l'autre. Les quatre autres se complétaient probablement deux à deux, les unes au-dessus, les autres au-dessous de la traverse la plus longue. Ces traverses étaient d'acacia et passaient dans des anneaux assujettis aux planches. Les planches, les traverses et les anneaux devaient être revêtus d'or. Exod., XXVI, 15-30; XXXVI, 20-34. — L'intérieur était divisé en deux parties au moyen d'un voile, tendu à dix coudées de la paroi du fond, selon Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 4. Le voile était soutenu par quatre colonnes d'acacia, revêtues d'or, avec des crochets d'or et des socles d'argent. Le voile, de lin retors, tissu de fils de pourpre violette et écarlate et de cramoisi, représentait des chérubins brodés. L'espace qui s'étendait de ce voile jusqu'à la paroi du fond s'appelait le Saint des saints et renfermait l'Arche d'alliance. La partie antérieure, de l'entrée jusqu'au voile, s'appelait le Saint et renfermait la table des pains de proposition, le chandelier et l'autel des parfums. Un rideau semblable au voile du Saint des saints, mais sans figures de chérubins, occupait toute la largeur du côté oriental. Il était soutenu par cinq colonnes d'acacia, revêtues d'or, avec des crochets d'or et des socles d'airain. Exod., XXVI, 31-37; XXXVI, 35-38. — Quatre couvertures s'étendaient au-dessus du tabernacle, à la hauteur des planches latérales, c'est-à-dire à dix coudées (5m25). La première était de même étoffe que le voile, avec des chérubins brodés. Elle se composait de dix pièces, longues de vingt-huit coudées (14m70), larges de quatre (2m10) et assemblées cinq par cinq. Les deux assemblages étaient réunis au moyen de lacets de pourpre violette et d'agrafes d'or. La couverture avait alors vingt-huit coudées (14m70) dans un sens et quarante (21m) dans l'autre. Il va de soi qu'elle était posée sur le tabernacle de manière que les dimensions se correspondissent. De la sorte, la couverture dépassait de dix coudées la longueur totale du tabernacle, et de quatorze coudées (8m40) la largeur; elle retombait ainsi sur les parois latérales dans tous les sens, mais à l'intérieur, et non à l'extérieur, de manière qu'au dedans le tabernacle fût vraiment une tente, « en sorte que le *miškân* forme un tout. » Exod., XXV, 6. Cf. Bähr, *Symbolik*, t. I, p. 63, 64; Zschokke, *Historia sacra*, Vienne, 1888, p. 105; etc. La seconde couverture était en poil de chèvre. Elle se composait de onze pièces ayant trente coudées (15m75) de long et quatre (2m10) de large, dont l'assemblage, en deux parties de cinq et de six pièces, réunies par des lacets et des agrafes d'airain, donnait une dimension totale de quarante-quatre coudées (23m10). Cette couverture dépassait donc la précédente de quatre coudées dans un sens et de deux dans l'autre Le texte sacré régle l'emploi de ce surplus : il y avait une retombée d'une coudée sur les côtés extérieurs, et une de deux sur l'arrière; il en restait alors une autre de deux sur le devant. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VI, 4, remarque qu'ainsi les couvertures retombaient abondamment sur le sol et que, sur le devant du tabernacle, elles formaient une espèce de portique ou d'auvent. Complètement rabattues, elles servaient à fermer le tabernacle sur le côté oriental qui n'avait que des colonnes et un voile. Il y avait une troisième couverture en peaux de béliers teintes en rouge, et une quatrième en peaux de dugong. Voir DUGONG, t. II, col. 1510. Les dimensions de ces deux couvertures ne sont pas indiquées. Mais, par leur épaisseur, ces peaux suffisaient amplement pour mettre le tabernacle à l'abri de toutes les intempéries. Exod., XXVI, 1-14; XXXVI, 8-19. Des cordages, *mêṭerim*, mentionnés Num., III, 37; IV, 32, servaient à maintenir en place les différentes pièces de la construction. — Quelques auteurs ont supposé que le toit du tabernacle était agencé de manière à former deux plans inclinés, comme les toits de nos pays. Cf. Ancessi, *Atlas géog. et archéol.*, Paris, 1876, pl. III. La largeur des couvertures eût été ainsi utilisée, sans qu'elles retombassent jusqu'à terre. Mais l'idée de pareils toits était étrangère aux Orientaux et le texte sacré ne fournit aucune indication qui permette de la supposer. Les couvertures étaient donc posées à plat, au-dessus des planches verticales, et peut-être soutenues par des traverses dont l'Exode ne parle pas. L'intérieur du tabernacle se trouvait ainsi hermétiquement clos, et le jour n'y pouvait pénétrer que quand on écartait le rideau de l'entrée. En retombant jusqu'à terre, les couvertures empêchaient tout accés de la lumière pardessous les parois latérales. — On voit que, par sa disposition générale, le tabernacle reproduisait celle des temples égyptiens. Ceux-ci se composaient essentiellement d'une cour entourée de portiques, d'un édifice situé au fond de cette cour ou parvis, et donnant lui-même accés à un autre édifice plus petit, qui constituait la maison du dieu ou Saint des saints. Cf. Maspero, *L'archéologie égyptienne*, Paris, 1889, p. 69, 70. Le temple d'Edfou (fig. 434) fait voir clairement cette disposition, qui se retrouve exactement dans le tabernacle, à cette exception près que le parvis débordait de tous côtés la construction principale.

III. SON SYMBOLISME. — 1° En prescrivant l'érection du tabernacle, le Seigneur avait dit : « Ils me feront un sanctuaire et j'habiterai au milieu d'eux. » Exod., XXV, 8. Le peuple alors habitait sous les tentes et se déplaçait pour se rapprocher de la Terre promise. Il fallait donc que Dieu aussi habitât dans une tente et que cette tente fût mobile, pour suivre le peuple dans ses déplacements. II Reg., V, 6; I Par., XVII, 5. De là les noms donnés au tabernacle, « tente, habitation, maison ». Seulement il fallait que la tente rappelât la demeure ordinaire de Dieu, le ciel, de même que le parvis rappelait la terre, demeure de l'homme. Jéhovah résidait dans le Saint des saints, où l'homme n'avait point accés, sinon une fois l'an, quand le grand-prêtre venait intercéder pour les péchés du peuple. Les chérubins de l'Arche, du voile et de la couverture, figuraient la cour céleste du Dieu invisible. La lumière divine se suffisant à elle-même, il était inutile que celle du soleil pénétrât dans la résidence de Jéhovah. L'or des parois et des ustensiles, l'incorruptibilité du bois d'acacia, les couleurs des étoffes et la richesse des broderies rappelaient et honoraient les perfections divines. Les ustensiles d'or disposés dans le Saint, la lumière du chandelier, les pains, l'encens, signifiaient les pensées et les sentiments qui devaient animer les prêtres dans le culte de Jéhovah. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. CII, a. 4, ad 8um. — 2° Le tabernacle était encore la « tente de convocation » ou de « réunion ». Le Seigneur, après avoir dit qu'il se rencontrerait là avec Moïse et Aaron pour leur parler, avait ajouté : « Je me rencontrerai là avec les enfants d'Israël, et le lieu sera consacré par ma gloire... J'habiterai au milieu des enfants d'Israël et je serai leur Dieu. » Exod., XXIX, 42-45. C'est donc là, dans ce sanctuaire unique, qu'Israël, par l'intermédiaire de Moïse, Exod., XXX, 6, entrait en communication avec le Dieu unique, Jéhovah. Le tabernacle constituait ainsi le centre social et religieux de tout le peuple, et le lien puissant de l'unité entre les douze tribus. — 3° Il était aussi la « tente du témoignage ». Là

était déposé le témoignage de la volonté divine, formulée sur les tables du Décalogue; là le Seigneur intimait à Moïse les ordres que devaient exécuter les enfants d'Israël. Exod., XXV, 21-22. La présence du tabernacle au milieu de leur camp rappelait donc sans cesse aux Israélites les droits de Jéhovah, sa puissance souveraine et l'obéissance qu'ils lui devaient. — 4° Les nombres 3, 4, 7, 10, qui interviennent fréquemment dans la description du tabernacle et de son mobilier, avaient leur signification mystique. Voir NOMBRES, t. IV, col. 1688. Chaque objet cachait aussi un sens symbolique. Voir ARCHE D'ALLIANCE, t. I, col. 918; PROPITIATOIRE, t. V, col. 747; CHANDELIER, t. II, col. 545; ENCENS, col. 1773; PAIN, t. IV, col. 1957; PARFUM, col. 2164; VOILE. Le tabernacle tout entier pouvait encore symboliser l'univers, par lequel Dieu se révèle lui-même et dans lequel il se choisit une demeure pour habiter au milieu des hommes et travailler à leur salut. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 75-91. — 5° Le tabernacle était appelé « Saint » et « Saint des saints », non seulement à cause de la présence de Jéhovah qui daignait s'y manifester par son action surnaturelle, mais encore à cause de sa valeur typique par rapport aux réalités du Nouveau Testament. I Cor., X, 6, 11. Il figurait d'abord Jésus-Christ, le Verbe incarné, habitant au milieu de nous, Joa., I, 14, et son humanité, dans laquelle habitait corporellement la plénitude de la divinité. Col., I, 19; II, 9. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII. a. 4, ad 6um; I Joa., II, 2; Joa., VI, 51; VIII, 12. — L'Église était aussi figurée par le tabernacle. Le parvis représentait l'Ancien Testament, et le tabernacle même le Nouveau, qui contient la vérité dans le Saint des saints. S. Augustin, *In Heptat.*, II, 112, t. XXXIV, col. 635. Pour S. Jérôme, *Epist.*, LXIV, 9, le parvis et le Seigneur figuraient le monde présent, et le Saint des saints, le ciel. Cf. Hebr., VIII, 2; IX, 11; Apoc., XIII, 6; XV, 5; XXI, 3; S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 4, ad 4um. On peut aussi trouver dans le parvis l'image de l'ancienne Loi, dans le Saint celle de l'Église militante et dans le Saint des saints celle de l'Église triomphante. Le tabernacle, prototype du Temple, Sap., IX 8, est également celui des églises chrétiennes, avec leur nef, leur chœur et leur sanctuaire. — Enfin, au point de vue moral et ascétique, le parvis, avec son autel des sacrifices et sa cuve aux ablutions, représentait la vie purgative; le Saint, avec le chandelier, la table des pains et l'autel des parfums, la vie illuminative; le Saint des saints, avec l'Arche, la vie unitive. Cf. Zschokke, *Historia sacra*, p. 110.



434. — Le temple d'Edfou. D'après Maspero, *L'archéologie égyptienne*, 1887, p. 73.

IV. SON HISTOIRE. — 1° *Sa construction.* — Au Sinaï, Dieu lui-même ordonna la construction du tabernacle; il fit même connaître à Moïse les principaux détails de son agencement. Exod., XXVI, 1-37. Les prêtres et les lévites devaient célébrer le culte dans ce sanctuaire portatif. Béséléel et Ooliab furent désignés comme devant exécuter le travail avec compétence. Exod., XXXI, 1-7. — Un grave événement intervint, qui obligea de surseoir à l'exécution. Pendant que Dieu parlait à Moïse sur le Sinaï, les Hébreux adressaient leurs hommages au veau d'or. La colère divine ne s'apaisa que sur les instances de Moïse; mais une sorte d'excommunication pesa sur le peuple rebelle, au milieu duquel

Jéhovah ne voulut plus résider. Sur son ordre, Moïse érigea hors du camp une tente, *'ôhêl*, σκηνή, *tabernaculum*, qu'il appela *'ôhél mô'êd*, « tente de réunion », σκηνή μαρτυρίου, *tabernaculum fœderis*. Exod., xxxiii, 7. Ce n'était pas le tabernacle décrit sur le Sinaï, avec son autel à holocaustes et son service assuré par Aaron et ses fils. Sans doute, la nuée miraculeuse se tenait à l'entrée de cette tente; mais Moïse seul y pénétrait et, Josué la gardait quand Moïse revenait au camp. Jéhovah ne résidait donc plus au milieu de son peuple et ne communiquait avec lui que par l'intermédiaire de son serviteur Moïse; celui-ci ne se rencontrait avec Dieu que hors du camp et à distance du peuple. Le nom de « tente de réunion » ne supposait ici d'autres relations que celles de Jéhovah avec Moïse. Exod., xxxiii, 7-11. Cet état de choses dura un certain temps, jusqu'à ce que Moïse, intercédant de nouveau, dit à Jéhovah : « Daigne le Seigneur marcher au milieu de nous,... et prenez-nous pour votre héritage. » Dieu renouvela alors l'alliance antérieure avec Israël, et Moïse redescendit de la montagne pour faire exécuter les ordres précédemment reçus au sujet du tabernacle, du sacerdoce et du culte nouveau. Exod., xxxiv, 9-10, 27-29. Cf. de Broglie, *La loi de l'unité de sanctuaire en Israël*, Amiens, 1892, p. 22-26. — Le tabernacle avait été décrit avec tout le détail nécessaire. L'attention que Dieu apportait à cette œuvre devait donner à Israël une idée de l'importance qu'il fallait attacher au nouveau culte et à toutes les prescriptions qui le concernaient. L'expérience venait d'ailleurs de démontrer combien ce peuple grossier avait besoin des choses sensibles pour être solidement attaché à son devoir envers Jéhovah. Un appel fut adressé à tous les Israélites, pour qu'ils offrissent les matériaux nécessaires à la confection du tabernacle et des divers objets du culte. L'appel fut entendu; les offrandes en nature arrivèrent avec une telle profusion, que Moïse se vit obligé d'arrêter l'élan de la générosité populaire. Exod., xxxv, 4-29; xxxvi, 2-7. Béséléel et Ooliab se mirent à l'œuvre, aidés de tous les hommes capables de les seconder habilement. Le tabernacle fut construit si exactement que sa description ne fait que répéter les termes mêmes du plan arrêté au Sinaï. Exod., xxxvi, 8-38. — On a élevé des doutes sur la véracité de ce récit. Comment les Hébreux purent-ils exécuter de pareilles œuvres d'art en plein désert, eux qui plus tard furent incapables de travailler les métaux, I Reg., xiii, 19, et durent, même sous Salomon, recourir aux Phéniciens pour fabriquer des objets analogues? D'où pouvaient-ils tirer l'or, l'argent, le cuivre et les étoffes précieuses que mentionne le texte? Comment tant de travaux purent-ils être exécutés en moins de dix mois? Exod., xix, 1; xl, 1. Ces difficultés ont paru si fortes à certains auteurs, qu'ils se sont crus en droit de nier l'existence même du tabernacle et de ne voir dans sa description qu'une réplique postérieure de la description du Temple. Cf. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 3e édit., t. iv, p. 389-404. L'esprit de Dieu animait Béséléel et Ooliab; mais, en outre, il est certain que beaucoup d'Israélites avaient dû exercer différents métiers en Égypte, qu'ils s'y étaient formés aux procédés techniques de la fonte des métaux et du tissage, et que, sortis à peine du pays de servitude, ils n'avaient rien oublié de ce qu'ils avaient appris. Par la suite, leurs descendants, occupés à d'autres soins et d'ailleurs peu artistes par nature, n'héritèrent point de l'habileté de leurs pères et durent recourir à des étrangers plus expérimentés qu'eux pour l'exécution de travaux difficiles : rien de plus naturel que ce genre de décadence chez les Hébreux. Au désert, l'or et l'argent abondaient, sous forme de bijoux emportés d'Égypte. Les étoffes précieuses ne manquaient pas non plus. Exod., xxxv, 22-24. Il y avait, près du Sinaï, des mines de cuivre exploitées par les Égyptiens et dont les Hébreux surent se servir. Voir Cuivre, t. ii, col. 1156. L'acacia seyal est une des rares espèces d'arbres qui se rencontraient dans la péninsule Sinaïtique. Moïse fit appel à « tous ceux qui avaient du bois d'acacia chez eux. » Exod., xxxv, 24, c'est-à-dire sur le territoire occupé par leur campement, leurs troupeaux, etc. Les chèvres et les béliers pouvaient aisément fournir le poil et les peaux, et les dugongs abondaient dans la mer Rouge. Il ne faut pas s'imaginer d'ailleurs que les Hébreux fussent seuls dans le désert. La presqu'île servait de séjour à des tribus nomades, qui savaient en exploiter les ressources. Des caravanes la traversaient et y écoulaient en partie leurs marchandises. Peut-être des mineurs égyptiens y étaient-ils encore au travail. Il était aisé aux Hébreux de prendre à leur service tous ces concours dans la mesure où ils en avaient besoin. Le temps fut assez court, il est vrai, pour exécuter tous les travaux décrits par l'Exode. Mais, d'une part, les bras ne manquaient pas; d'autre part, on peut admettre que le principal seulement fut terminé à temps, et rien n'oblige à croire que tous les objets fabriqués pour le culte fussent des chefs-d'œuvre artistiques. Le veau d'or avait été rapidement exécuté, mais ne devait pas être une merveille. Il n'y a donc vraiment pas de raison suffisante pour révoquer en doute le récit de Moïse touchant le tabernacle. — Quand tout fut terminé, le tabernacle fut dressé, le premier jour du premier mois de la seconde année de séjour au désert, et consacré avec l'huile d'onction. A partir de ce moment, la nuée le couvrit et la gloire de Jéhovah le remplit, si bien que Moïse même n'osait plus y entrer. Exod., xl, 1-35. Il y pénétrait pourtant quand Jéhovah l'y appelait ou que lui-même avait à le consulter. Pour éviter toute tentative d'idolâtrie, il fut plus tard défendu d'égorger ailleurs que devant le tabernacle aucun animal propre aux sacrifices, bœuf, brebis ou chèvre. Lev., xvii, 3-9.

2° *Ses translations*. — Le transport du tabernacle ne rencontrait, quoi qu'on en ait dit, aucune impossibilité pratique. Le matériel, bien qu'assez encombrant, se démontait aisément, avec le concours de nombreux lévites, et se transportait, soit à dos de chameaux, soit sur des chariots traînés par des bœufs. Dans les stations, le tabernacle occupait le milieu du camp; les lévites et les prêtres s'installaient immédiatement auprès. Voir Camp, t. ii, col. 95. Dans les marches, on suivait l'ordre des campements; le tabernacle, accompagné des lévites, venait à la suite des tribus de Juda, Issachar, Zabulon. Ruben, Siméon et Gad, les six autres tribus ne s'avançant qu'après lui. Num., ii, 3-34. Au désert, le tabernacle dut être installé dans les stations où les Israélites demeurèrent assez longtemps, comme le Sinaï et Cadès. Il est probable que, quand le séjour devait être très court, on s'abstenait de le dresser. Lorsqu'on arrivait à l'emplacement choisi, les lévites chargés du tabernacle, c'est-à-dire les Gersonites, Num., iv, 24-33, qui marchaient vraisemblablement les premiers de leur tribu, se mettaient en devoir de l'ériger, avant même que les autres fussent parvenus à la station. On y introduisait ensuite les ustensiles sacrés et enfin l'Arche d'alliance. Num., x, 21, 36. — Après le passage du Jourdain, le tabernacle fut nécessairement dressé à Galgala, pour la célébration de la Pâque. Jos., v, 10, 11. L'Arche en fut tirée pour être portée autour des murs de Jéricho. Jos., vi, 12. Il est à croire que, durant la période de la conquête, le tabernacle resta à Galgala. Ensuite, encore du vivant de Josué, on l'érigea à Silo, à l'occasion d'une assemblée des enfants d'Israël. Jos., xviii, 1. L'Arche avait été apportée précédemment entre le mont Hébal et le mont Garizim, pour les bénédictions et les malédictions solennelles, Jos., viii, 33; mais on sait qu'elle sortait parfois du tabernacle, spécialement pour suivre Israël à la guerre. Silo était une ville de

la tribu d'Éphraïm, située en un point central du pays. Voir SILO, col. 1723. Le tabernacle y demeura longtemps. Il y était encore au temps d'Héli, I Reg., I, 24; III, 3, 15, 21, et l'Arche en fut retirée, à l'occasion de la guerre contre les Philistins. I Reg., IV, 4. Il fut ensuite transporté, sous Saül, à Nobé, I Reg., XXI, 1-6, puis, sous David, à Gabaon. I Par., XVI, 39; XXI, 29. David établit Sadoc et d'autres prêtres pour le service du culte devant le tabernacle de Gabaon. C'était encore le principal lieu de culte au commencement du règne de Salomon. Ce roi vint y offrir des sacrifices et y fut favorisé d'un songe divin. III Reg., III, 4, 5; II Par., I, 3. Là se trouvait l'autel d'airain fabriqué jadis par Béséléel. Le tabernacle mosaïque, bien que privé de la présence de l'Arche, servait ainsi de centre au culte liturgique, dans les mêmes conditions que plus tard le second Temple. — Depuis les jours malheureux d'Héli, l'Arche n'était pas rentrée dans le tabernacle destiné à l'abriter. Elle avait été successivement transportée à Cariathiarim, chez Abinadab, I Reg., VII, 1, où elle demeura pendant tout le règne de Saül, puis chez Obédédom de Geth, où elle demeura trois mois. II Reg., VI, 10, 11; I Par., XIII, 13, 14. Cette seconde translation avait été ordonnée par David. Au lieu de faire rapporter l'Arche dans le tabernacle de Gabaon, le roi se proposait de l'amener à Jérusalem, dont il voulait faire la capitale religieuse et politique du pays. Il vint bientôt après la reprendre dans la maison d'Obédédom, et l'introduisit dans la cité de David. Il avait disposé une tente, *'ôhel*, pour la recevoir. II Reg., VI, 17; I Par., XV, 1; XVI, 1. Cette tente ne reproduisait pas les dispositions du tabernacle mosaïque, car l'Arche y était placée au milieu, *beṭôq hâ-'ôhel*. La tente était également recouverte de peaux. II Reg., VII, 2; I Par., XVII, 1. David mit Asaph et ses frères à la tête du service liturgique qui devait être célébré devant l'Arche. I Par., XVI, 37. L'apparition de l'ange près de l'aire d'Ornan persuada plus tard au roi d'offrir ses sacrifices en ce dernier endroit, au lieu de se rendre à Gabaon. I Par., XXI, 30. Il y eut ainsi deux lieux de culte principal en Israël, Gabaon avec le tabernacle, et la cité de David avec l'Arche. Cette situation ne cessa qu'à l'inauguration du Temple, destiné à remplacer définitivement le tabernacle et à abriter l'Arche. Alors Salomon fit transporter dans le Temple le tabernacle et tous les ustensiles sacrés qu'il renfermait. III Reg., VIII, 4; II Par., V, 5. Ces objets furent conservés, selon les uns, dans une des chambres supérieures du Temple, et, selon les autres, dans les sous-sols. Cf. Reland, *Antiq. sacr.*, p. 40. D'après une lettre transcrite au commencement du second livre des Machabées, Jérémie, après la prise de Jérusalem, avait emporté le tabernacle, l'Arche, l'autel des parfums et le feu sacré, et les avait cachés dans une caverne du mont Nébo. II Mach., II, 4, 5. — Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 9-30; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 42-64.

H. LESÊTRE.

TABERNACLES (FÊTE DES) (hébreu : *ḥag has-sukkôṭ;* Septante : ἑορτὴ σκηνῶν, σκηνοπηγία ; Vulgate : *feriæ Tabernaculorum, solemnitas Tabernaculorum, scenopegia*), l'une des fêtes des Juifs.

I. LES PRESCRIPTIONS DE LA LOI. — 1° *Caractère de la fête.* — Le quinzième jour du septième mois, ou mois de *tišri* (septembre-octobre) par conséquent cinq jours après la fête des Expiations, Lev., XXIII, 27, commençait la fête des Tabernacles, qui durait sept jours. Tous les produits du pays étaient alors déjà récoltés. Le premier jour était solennel et les œuvres serviles y étaient défendues. Des sacrifices particuliers étaient offerts chacun de ces jours. Aux sept jours de la fête s'ajoutait un jour solennel de clôture, qui comportait, comme le premier, l'abstention des œuvres serviles. Dès le premier jour, les Israélites devaient avoir en mains du fruit de beaux arbres, des branches de palmiers, des rameaux d'arbres touffus et des saules, en se réjouissant devant Jéhovah. De plus, pendant sept jours, ils devaient demeurer sous des huttes de feuillage, afin de se rappeler le temps où ils habitaient sous la tente après la sortie d'Égypte. Lev., XXIII, 34-36, 39-43. La fête est appelée dans l'Exode, XXIII, 16; XXXIV, 22, *ḥag hâ'âsif,* « fête de la récolte », ἑορτὴ συντελείας, *solemnitas in exitu anni.* Au Deutéronome, XVI, 13-16, son caractère d'actions de grâces après la récolte est seul rappelé. — 2° *Les sacrifices.* — Chacun des sept jours de la fête, outre les victimes du sacrifice perpétuel, il fallait offrir en holocauste de jeunes taureaux, deux béliers et quatorze agneaux d'un an, et, en oblation, de la fleur de farine pétrie à l'huile, 3/10 d'éphi (11lit65) pour chaque taureau, 2/10 (7lit77) pour chaque bélier, et 1/10 (3lit88) pour chaque agneau. Chaque jour, on ajoutait un bouc en sacrifice pour le péché. Le nombre des taureaux variait; il en fallait 13 pour le premier jour, 12 pour le second, et ainsi en diminuant d'une unité, de sorte que le nombre tombait à sept le septième jour. Le huitième jour, on offrait en holocauste un taureau, un bélier et sept agneaux, avec les oblations correspondantes. On ajoutait aussi le bouc en sacrifice pour le péché. Num., XXIX, 12-38. — 3° *Les feuillages.* — Quatre sortes de feuillages sont indiqués. Le premier est appelé *peri 'êṣ hâdâr*, καρπὸς ξύλου ὡραῖος, *fructus arboris pulcherrimæ*, « le fruit d'un bel arbre », ou « le beau fruit d'un arbre ». Il est possible que l'arbre ait été déterminé avec plus de précision. Le chaldéen traduit *hâdâr* par citronnier. Voir CÉDRATIER, CITRONNIER, t. II, col. 373, 791. Le second feuillage est celui du palmier. Le troisième est celui d'arbres *'âboṭ*, « touffus », δασεῖς, *densarum frondium* (de « myrtes », d'après le chaldéen et le syriaque). Le quatrième est celui des saules. Lev., XXIII, 40. A l'époque de Néhémie, on employait pour la fête des Tabernacles des branches d'olivier, *zayiṭ*, ἐλαίας, *olivæ;* d'olivier sauvage, *'êṣ šémén*, « arbre à huile », ξύλων κυπαρισσίνων, « de bois de cyprès », *ligni pulcherrimi,* « de bois très beau »; de myrte, de palmiers et de *'âboṭ*, δασέος, *nemorosi,* « de bois touffus ». II Esd., VIII, 15. Le myrte, *hâdas,* est ici nommé à part; il ne peut donc être désigné par le mot *'âbôṭ*. Josèphe, *Ant. jud.*, III, X, 4, ne nomme que quatre espèces, le myrte, le saule, le palmier et le pommier de Perse. Ailleurs, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5, il parle seulement de palmiers et de citronniers. Il suit de là qu'une certaine latitude était laissée aux Israélites pour choisir les arbres dont ils devaient cueillir les branches, suivant les circonstances. — 4° *Les cabanes.* — La Loi ordonnait d'habiter pendant sept jours *bas-sukkôṭ*, ἐν σκηναῖς, *in umbraculis,* pour rappeler aux Israélites le séjour de leurs pères *bas-sukkôṭ*, ἐν σκηναῖς, *in tabernaculis*. Lev., XXIII, 43. Le texte, qui a énuméré les divers genres de feuillages qu'il faut prendre pour la fête, ne dit pas de quelle matière doivent être faites les cabanes. Le mot *sukkâh* signifie « hutte, feuillage, abri » et en général « habitation ». Il ne diffère pas beaucoup, quant au sens, de *'ohél*, « tente » et en général « habitation ». De là les traductions des Septante, σκηνή, et de la Vulgate, *tabernaculum,* « tente ». Il est certain qu'au désert les Hébreux ont habité sous des tentes plutôt que dans des cabanes de feuillage. La fête des Tabernacles avait pour but de rappeler ce séjour sous les tentes; des tentes auraient donc mieux rappelé que des cabanes les *'ohâlîm* du désert. Exod., XVI, 16; XXXIII, 10; etc. Mais, avec le temps, peut-être même dès les débuts de l'installation en Chanaan, on comprit que les branches des arbres mentionnés devaient servir non seulement à être portées, mais encore à former les cabanes de feuillage. Cet usage est en vigueur et rattaché à la Loi au temps de Néhémie. II Esd., VIII, 15, 16. Ce

dernier texte montre aussi qu'on faisait des cabanes de feuillage sur les toits des maisons, dans les cours, dans le parvis du Temple et sur les places de la ville. La fête est mentionnée par Zacharie, XIV, 16-19, qui rappelle qu'on doit venir à Jérusalem pour la célébrer. Sous Judas Machabée, les Juifs empêchés une année de célébrer la fête, parce qu'ils se trouvaient dans des montagnes, la célébrèrent un peu plus tard à Jérusalem, « en portant des thyrses, des rameaux verts et des palmes, » sans qu'il soit fait mention de cabanes. II Mach., X, 6, 7.

II. SIGNIFICATION DE LA FÊTE. — 1° *Le souvenir du désert.* — Cette idée est indiquée dans le texte même de la loi. Lev., XXIII, 43. Pendant quarante années, les Hébreux n'ont pas habité dans des maisons, comme un peuple sédentaire, maître du pays qu'il occupe. Ils ont passé à travers le désert en nomades, dans des abris provisoires appelés tantôt *sukkôṭ*, Lev., XXIII, 42, 43, tantôt *'ohâlîm*, Num., XVI, 26; XXIV, 5; Lev., XIV, 8; Deut., I, 27; XI, 6; Ps. CVI (CV), 25. Ce souvenir est donc rappelé aussi bien par des cabanes que par des tentes. Il n'était point triste et, pour le célébrer, on devait se réjouir devant Jéhovah, car le séjour au désert avait été le passage de l'Égypte, terre d'oppression, au pays de Chanaan, terre féconde et tranquille. Deut., VIII, 1-18; XI, 8-12. Ce séjour avait d'ailleurs été marqué par de mémorables interventions de Jéhovah en faveur de son peuple, pour le diriger, le protéger, le nourrir, le désaltérer, le préparer à devenir une nation indépendante et prospère. Les sept jours passés dans les cabanes de feuillages rappelaient cette époque, durant laquelle Jéhovah s'était montré si bon pour les Hébreux et leur avait fait tant de promesses si merveilleusement tenues dans la suite des temps. Ils apprenaient par là combien Dieu méritait leur reconnaissance pour le passé et leur confiance pour le présent et l'avenir. — 2° *L'action de grâces pour la récolte.* — Cette fête arrivait à la fin de l'année, quand toutes les récoltes avaient été recueillies. Deut., XVI, 13. La récolte était un bienfait actuel, qui se renouvelait chaque année et dont jouissait chaque génération. En l'accordant, Dieu accomplissait encore une de ses promesses. Deut., VIII, 7-14; XXVIII, 3-6. La fête des Tabernacles complétait, à ce point de vue, ce qu'avaient commencé celles de la Pâque et de la Pentecôte. Voir FÊTES JUIVES, t. II, col. 2218. Aussi était-elle la fête la plus joyeuse de toute l'année, celle qu'on appelait simplement *ḥag*, la « fête » par excellence, « la fête de beaucoup la plus sainte et la plus grande » et « la fête la mieux observée ». Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, IV, 1; XV, III, 3. — 3° *Le symbolisme des feuillages.* — Ces feuillages étaient empruntés à des arbres remarquables, les uns par leurs fruits, les autres par leur verdure. Ils signifiaient pour les Israélites les fruits de la terre dont le Seigneur les comblait et le repos qu'il leur assurait sous les épais ombrages. L'habitation dans des cabanes construites avec ces feuillages marquait donc l'aisance, le repos, la sécurité qu'assurait à son peuple la bénédiction de Dieu. La diversité des feuillages symbolisait la multiplicité des bienfaits reçus. — 4° *Le symbolisme des sacrifices.* — En aucune fête, on n'offrait autant de sacrifices publics, ce qui faisait appeler le premier jour *yôm hamm-arûbâh*, « jour de la multiplication ». *Menachoth*, XIII, 5. Le grand nombre des animaux domestiques était encore un bienfait du Seigneur; il convenait de l'en remercier par des holocaustes plus nombreux qu'à l'ordinaire. Le nombre sacré « sept » présidait au compte des victimes, puisqu'il y avait pour les sept jours 70 taureaux, 14 béliers et 7 fois 14 agneaux. Voir NOMBRE, t. IV, col. 1694. Le bouc offert chaque jour unissait l'idée de la pénitence à celle de la reconnaissance, les Israélites devant se rappeler que trop souvent ils s'étaient montrés infidèles et ingrats. — 5° *Le huitième jour.* — Comme la Pâque, Deut., XVI, 8, la fête des Tabernacles se terminait par un jour appelé *'ăṣèrèṭ*, ἐξόδιον, *cœtus*. Lev., XXIII, 36. Seulement, ici, ce jour s'ajoutait aux sept jours de la fête. Il était lui-même considéré comme jour de fête, avec exclusion d'œuvres serviles et offrande de sacrifices différents de ceux des sept jours précédents, mais semblables à ceux des autres fêtes et des néoménies. Ce jour surnuméraire avait sans doute pour but de servir de conclusion à toutes les fêtes de l'année, qui se terminaient avec la fête des Tabernacles. En cette fête particulière, on résumait tous les sentiments d'adoration, d'actions de grâces et de repentir qui avaient inspiré les âmes dans les autres fêtes, on complétait ce qui avait manqué et on réparait ce qui avait été défectueux dans les solennités précédentes. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 652-664.

III. LES ADDITIONS JUIVES. — Le traité *Sukka* de la Mischna traite de tout ce qui concerne la fête des Tabernacles. — 1° *Réglementations diverses.* — Les docteurs juifs ne manquèrent pas, tout d'abord, de réglementer jusque dans les moindres détails l'exécution des prescriptions légales. En ce qui concerne les cabanes de feuillages, ils avaient réglé la forme, qui pouvait d'ailleurs être très variable, la largeur, la hauteur, les ouvertures, etc. Les cabanes devaient être construites sous le ciel même, et non sous un arbre. La hauteur était au moins de dix, et au plus de vingt coudées. Les Caraïtes prétendaient qu'il n'y avait aucun compte à tenir de ces règles, étrangères au texte de la Loi. — On portait à la main gauche une branche de citronnier, *'ėṭrôg*, κίτριον, et à la droite le *lûlâb*, φοίνιξ, bouquet composé d'une branche de palmier, de deux branches de saule et de trois branches de myrte. *Siphra*, f° 258, 2. La branche de citronnier est quelquefois confondue avec le *lûlâb*, *Menachoth*, III, 6, mais d'autres fois en est distinguée. *Sukka*, III, 4; *Gem. Sukka*, 31, 2. D'après les Caraïtes, ces branches d'arbres n'avaient pas à être portées; elles ne servaient qu'à la construction des cabanes. Cf. II Esd., VIII, 16. — 2° *La libation d'eau.* — Voir LIBATION, t. IV, col. 236. On attachait une grande importance à cette cérémonie, qui se répétait chacun des sept jours de la fête, mais que les Caraïtes regardaient comme une institution purement humaine, parce que la Loi n'en fait aucune mention. On ignore à quelle époque elle fut introduite. Il est probable qu'elle avait pour but de commémorer les miracles par lesquels Dieu avait étanché la soif des Hébreux, en faisant jaillir l'eau du rocher. — 3° *Les candélabres.* — Afin de pouvoir continuer la célébration de la fête même la nuit, on disposait dans le parvis des femmes quatre grands candélabres d'or, hauts de 50 coudées (26m25). Ces candélabres portaient des récipients d'une contenance de 120 logs (34lit80) remplis d'huile et pourvus de mèches de lin provenant des vêtements sacerdotaux hors d'usage. On allumait ces lampes le premier jour, après le sacrifice du soir. Comme le mur qui entourait le parvis des femmes n'avait que 25 coudées (13m12) de haut à l'intérieur, Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 2, la lueur pouvait être aperçue de divers endroits de la ville. — 4° *Les réjouissances.* — La loi ordonnait des réjouissances auxquelles devaient prendre part tous les membres de la famille, les esclaves, les lévites, les étrangers et les pauvres. Deut., XVI, 14. Il y avait donc partout des festins joyeux. Au Temple, pendant la nuit, des lévites et des prêtres descendaient dans les parvis en jouant de la trompette et en chantant des Psaumes; des personnages notables, tenant des torches à la main, exécutaient des danses sous les yeux du peuple et prononçaient diverses formules de bénédiction. Cependant il n'y avait ni chants ni danses les deux nuits qui précédaient le sabbat et le huitième jour. Chaque jour, on faisait le tour de l'autel en tenant à la main le *lûlâb* ou

des branches de saule et en chantant *hosanna*. Le septième jour, le tour se répétait sept fois en souvenir de la prise de Jéricho. *Jer. Sukka*, 54, 3. Il se peut que le Psaume LXXXI (LXXX) ait été composé pour cette solennité. — 5° *Hors de Jérusalem*. — La loi prescrivait de célébrer la fête dans le lieu choisi par le Seigneur. Deut., XVI, 15. On comprend donc que certaines cérémonies ne pouvaient avoir lieu qu'à Jérusalem. Néanmoins, il est certain que tous ne se rendaient pas à la capitale pour la célébration de la fête. Or, tous les Israélites étaient tenus d'habiter pendant sept jours sous les cabanes de feuillages. Lev., XXIII, 42. Il est donc à croire que ceux qui, pour diverses raisons, ne se rendaient pas à Jérusalem, observaient dans leur résidence les prescriptions mosaïques. A l'étranger, les Juifs de la dispersion prenaient des repas en commun sous des cabanes de feuillages. Cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeit. J. C.*, t. III, p. 96. Dans les synagogues, on lisait les passages du Pentateuque concernant la fête, on tenait à la main des branches d'arbres et l'on faisait le tour du coffre sacré placé au centre de l'édifice. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 319-325; Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 240-245.

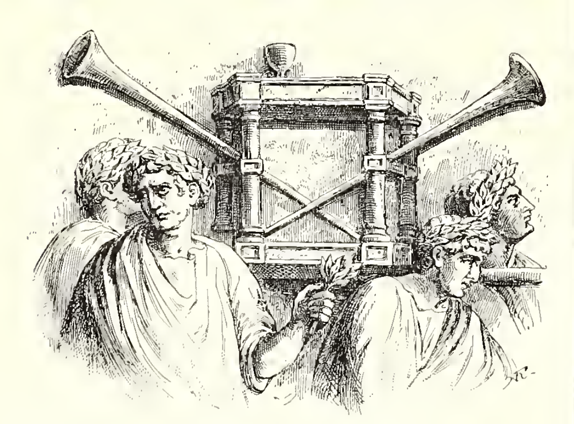
IV. MENTIONS HISTORIQUES DE LA FÊTE. — Il est possible que la « fête de Jéhovah » célébrée à Silo par des danses de jeunes filles, au temps des Juges, ait été celle des Tabernacles, Jud., XXI, 19-21, bien qu'il y ait des raisons pour supposer plutôt une fête locale. Cf. Rosenmüller, *Judices*, Leipzig, 1835, p. 423. — La dédicace solennelle du Temple de Salomon fut célébrée le septième mois et dura deux périodes de sept jours. III Reg., VIII, 2, 65; II Par., V, 3. Salomon ne renvoya le peuple que le vingt-troisième jour du mois. II Par., X, 10. C'est donc que la seconde période de sept jours fut consacrée à la fête des Tabernacles, que le roi célébrait exactement. II Par., VIII, 13. Ce fut vraisemblablement cette fête que Jéroboam reporta, pour le royaume d'Israël, au quinzième jour du huitième mois. III Reg., XII, 32. — Dans Osée, XII, 10, Dieu menace son peuple infidèle en disant : « Je te ferai encore habiter dans les tentes, comme aux jours de fête. » Zacharie, XIV, 16, 19, mentionne également la fête. Ézéchiel, XLV, 25, en rappelle l'obligation. — La fête des Tabernacles est célébrée sous Néhémie, conformément aux prescriptions mosaïques, II Esd., VIII, 14-17, et équivalemment sous Judas Machabée. II Mach., X, 6-8. — Sous Jean Hyrcan, Antiochus Sidétès, qui assiégeait Jérusalem, suspendit les opérations pendant sept jours, afin de permettre aux Juifs la célébration de la fête des Tabernacles; il envoya lui-même des taureaux aux cornes dorées pour les sacrifices, avec des aromates et des vases d'or et d'argent. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VIII, 2. — A une autre fête des Tabernacles, le roi-pontife Alexandre Jannée, détesté du parti pharisien, se tenait près de l'autel pour le sacrifice, quand le peuple se mit à jeter sur lui les cédrats que chacun tenait en main, en l'insultant et en le déclarant indigne de sacrifier, parce qu'il était né d'une captive. Le même reproche avait déjà été adressé à son père Jean Hyrcan. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, X, 5. Alexandre, pour se venger de l'offense, fit avancer ses troupes et massacrer 6000 hommes. Puis il fit élever dans le Temple une enceinte qui le préservait du contact immédiat avec le peuple. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, XIII, 5; *Bell. jud.*, I, IV, 3. — La fête est encore mentionnée dans l'Évangile. Ses proches l'ayant invité à se rendre à Jérusalem pour la solennité des Tabernacles, Jésus tarda à partir et ne parut au Temple que vers le milieu de la fête. Joa., VII, 2, 14. Il est dit que le dernier jour de la fête était le plus solennel. Joa., VII, 37. Il s'agit ici du huitième jour, qui était un jour de fête excluant les œuvres serviles. Ce jour-là, faisant allusion aux libations solennelles des jours précédents, le Sauveur dit à haute voix : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. » Joa., VII, 37. Saint Paul dit que le Christ avait déjà été, au désert, le rocher qui désaltérait spirituellement les Hébreux. I Cor., X, 4. Il était là maintenant, prêt à donner un breuvage spirituel bien supérieur à celui d'autrefois. De même, le lendemain, au souvenir des grandes lampes dont la lumière venait d'être éteinte, il pouvait dire : « Je suis la lumière du monde, celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres. » Joa., VIII, 12. — A la suite de chaque septième année, on devait donner au peuple lecture du Deutéronome pendant la fête des Tabernacles. Deut., XXXI, 10 11. En l'an 41, Hérode Agrippa Ier, petit-fils d'Hérode le Grand, dont la mère était Iduméenne, assistait à cette lecture. En entendant les paroles : « Tu ne pourras pas te donner pour roi un étranger qui ne serait pas ton frère, » Deut., XVII, 15, il se mit à fondre en larmes au souvenir de son origine, bien que, d'après la loi, les fils d'origine iduméenne pussent entrer dans la société israélite à la troisième génération. Deut., XXIII, 8. Le peuple lui cria alors : « Ne t'inquiète pas, Agrippa! Tu es notre frère. » *Sota*, VII, 8. — Une inscription provenant de Bérénice, en Cyrénaïque, et un peu antérieure à l'ère chrétienne, mentionne le συλλόγος τῆς σκηνοπηγίας, « réunion de la scénopégie ». Cf. *C.I.G.*, t. III, 5361; Musée de Toulouse, *Cat. des antiq.*, 225. Il y avait donc en cette ville une colonie célébrant la fête des Tabernacles. Le nom grec de la fête est σκηνοπηγία du verbe σκηνοπηγεῖν, « fixer une tente ». — Plutarque, *Sympos.*, IV, 6, 2, a laissé une description de la fête des Tabernacles : « La fête plus grande et la plus parfaite des Juifs est, par sa date et son rite, analogue à celle de Dionysios. Ils l'appellent « jeûne ». A l'époque de la vendange, à l'arrière-saison, dans tout le pays, ils dressent des tables et demeurent sous des tentes entrelacées surtout de branches de vignes et de lierre. Ils nomment le premier jour de la fête « tente ». Les jours suivants, ils célèbrent une autre fête, qui, sans équivoque, se rapporte directement à celui qu'on appelle Bacchus. Ils ont une fête où l'on porte des coupes et des thyrses; ils se rendent dans leur temple, sans qu'on sache ce qu'ils font, une fois entrés : ce doit être une fête de Bacchus. Ils se servent de petites trompettes pour appeler le dieu, comme les Argiens dans les dionysiaques; d'autres, qu'ils nomment lévites, ont des harpes pour invoquer soit Lysion, soit plutôt Bacchus. » L'auteur, peu au courant des mœurs et des croyances des Juifs, se méprend sur des points importants, sur le jeûne qui a précédé de cinq jours et qu'il confond avec la fête, sur le nom de « tente » qu'il n'attribue qu'au premier jour, et surtout sur l'objet de la fête. Mais il mentionne exactement l'importance de la solennité, sa date, les cabanes de feuillages, la κρατηροφόρια ou libation d'eau, θυρσοφόρια ou port du *lûlâb*, enfin les trompettes et les harpes qui servent à manifester la joie et à accompagner les chants.

H. LESÊTRE.

TABITHE (Nouveau Testament : Ταβιθά), chrétienne de Joppé. Act., IX, 36-42. Son nom est araméen, צְבִיתָא, et correspond à la forme hébraïque צְבִיָּה, *ṣebîyâh*, « gazelle (femelle) ». Cet animal était regardé par les Hébreux et les Arabes comme un type de beauté. צְבִי, *ṣebî*, en hébreu, signifie « beauté ». On appelait Tabithe, en traduisant son nom en grec, Δορκάς, et c'est ainsi que les Septante rendent le nom de l'animal, *ṣebi*, dans leur traduction, Deut., XII, 15, 22; II Reg. (Sam.), II, 18; Prov., VI, 5. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, III, 5. Les Grecs, comme les Orientaux, donnaient volontiers ce nom à leurs filles. Chez les Hellènes, il désignait spécialement la beauté des yeux. Il est possible que Tabithe ait été connue sous les deux noms, araméen et grec, comme on en a plusieurs exemples à cette époque.

— Tabithe était « disciple », c'est-à-dire chrétienne, en grec, μαθήτρια, mot employé au féminin dans ce seul passage du Nouveau Testament. Elle devait avoir une certaine aisance, car elle consacrait son temps à faire des aumônes et de bonnes œuvres, et à confectionner des tuniques et des vêtements pour les veuves. Étant venue à mourir, pendant que saint Pierre était non loin à Lydda, les disciples lui envoyèrent deux hommes pour le prier de venir à Joppé. Il trouva Tabithe morte dans l'ὑπερῷον, *cœnaculum,* ou partie supérieure de la maison. Voir Maison, t. iv, col. 590, et fig. 182, col. 591. Les veuves qu'elle secourait supplièrent l'Apôtre de lui rendre la vie. Saint Pierre, touché de leurs supplications, se mit à genoux pour prier, et ayant fait sortir tout le monde, il dit à la défunte, à l'exemple de Notre-Seigneur ressuscitant la fille de Jaïre : « Tabithe, lève-toi. » Elle ouvrit alors les yeux et s'assit, et l'Apôtre lui donnant la main la releva et « ayant appelé les saints et les veuves, » il la leur rendit vivante. Ce miracle fit grand bruit et fut connu de tous à Joppé, où il produisit beaucoup de conversions. Act., ix, 36-43.

1. TABLE (hébreu : *šulḥân;* Septante : τράπεζα; Vulgate : *mensa*), meuble composé d'un plan solide



435. — Table des pains de proposition. Arc de triomphe de Titus. Rome.

fixé horizontalement sur des pieds verticaux, et servant à poser des aliments ou d'autres objets.

1. *Tables liturgiques.* — 1° *Table des pains de proposition.* — Moïse eut ordre de faire fabriquer une table de bois d'acacia, longue de deux coudées (1m50), large d'une coudée (0m525) et haute d'une coudée et demie (0m79). Elle fut revêtue d'or avec une guirlande d'or tout autour. De plus, un châssis haut d'une palme (0m262), entouré lui-même d'une guirlande d'or, s'élevait au-dessus. Quatre anneaux d'or, fixés aux quatre coins de la table, permettaient de passer des barres pour la transporter. Exod., xxv, 23-30; xxxi, 8; xxxv, 13; xxxvii, 10-16; xxxix, 35. Cette table fut consacrée par une onction, Exod., xxx, 27, et placée dans le sanctuaire, en avant du voile qui cachait l'Arche. Exod., xxvi, 35; xl, 4, 20, 22; Hebr., ix, 2. On y mettait chaque semaine les pains de proposition. Lev., xxiv, 6. Voir Pain, t. iv, col. 1957, et fig. 514, col. 1958. Les lévites étaient préposés à la garde de cette table, Num., iii, 31, et chargés de l'envelopper avant de la transporter. Num., iv, 7. — Salomon fit exécuter pour le Temple une nouvelle table toute en or, III Reg., vii, 48, afin d'y placer les pains de proposition. II Par., iv, 19; xiii, 11. — Sous Achaz, les ustensiles du Temple furent profanés par le culte idolâtrique; Ézéchias fit purifier l'autel, la table de proposition et les autres objets sacrés. II Par., xxix, 18. — Il fallut fabriquer une nouvelle table de proposition pour le second Temple. Antiochus Épiphane l'enleva. I Mach., i, 23. Après avoir repris Jérusalem, Judas Machabée en fit une autre. I Mach., iv, 47, 51. Celle qui servait au moment de la ruine du Temple fut emportée par les Romains. Elle est représentée sur l'arc de Titus (fig. 435). — 2° *Tables d'immolation.* — Salomon fit fabriquer, sans doute pour cet usage, des tables d'or et d'argent, au nombre de dix, placées cinq à droite et cinq à gauche. I Par., xxviii, 16; II Par., iv, 8. Ézéchiel, xl, 39-42, suppose dans son Temple douze tables sur lesquelles on immolait les victimes destinées aux divers sacrifices, et, en outre, quatre tables de pierre pour y déposer les instruments servant aux immolations. Le prophète semble aussi ne faire qu'un de la table de proposition et de l'autel des parfums. Ezech., xli, 22; xliv, 16. Malachie, i, 7, 12, appelle également l'autel la « table de Jéhovah », qui ne fournissait aux prêtres qu'une chétive nourriture, quand les animaux qu'on y apportait étaient estropiés ou malades. — 3° *Tables idolâtriques.* — Isaïe, lxi, 11, reproche aux Israélites les repas sacrés qu'ils faisaient à la table des idoles Gad et le Destin. Daniel, xiv, 12-20, raconte qu'il y avait dans le temple de Bel une table sur laquelle on plaçait chaque soir les aliments destinés au dieu, mais que, par une ouverture pratiquée sous la table, les prêtres venaient la nuit pour enlever tout ce qui avait été offert et le manger eux-mêmes. Saint Paul dit que manger les victimes offertes aux idoles, dans certaines conditions, c'est prendre part à « la table des démons », à laquelle il oppose la « table du Seigneur », où l'on participe à la nourriture eucharistique. I Cor., xi, 20, 21.

2. *Tables des repas.* — 1° *La table du roi.* — Il est parlé de la table de Saül, I Reg., xx, 29, 34, et surtout de la table de Salomon, célèbre par sa magnificence. III Reg., iv, 27; x, 5; II Par., ix, 4. Daniel était admis à la table de Cyrus. Dan., xiv, 1. Cependant, « manger à la table du roi » veut souvent dire seulement que l'on est nourri à ses frais. On voit ainsi admettre Miphiboseth à la table de David, II Reg., ix, 7-13; xix, 28; les fils de Berzellaï à la table de Salomon, III Reg., ii, 7, ainsi que les courtisans, III Reg., iv, 27; les prophètes de Baal à la table de Jézabel, III Reg., xviii, 19; les 150 notables à la table de Néhémie. II Esd., v, 17. Daniel, i, 8, refusa de se souiller en acceptant les mets de la table du roi. Voir des tables royales assyriennes, t. ii, fig. 650, col. 2215; t. iv, fig. 97, col. 289. — 2° *Les tables ordinaires.* — Seules, les personnes aisées se servaient d'une table pour prendre leur repas. Esth., xiv, 17; Luc., xvi, 21; etc. Les gens du commun mangeaient simplement assis et sans table, comme en Égypte, voir t. ii, fig. 649, col. 2213, ou même en se servant du boisseau renversé comme de table où ils posaient le plat. Par considération pour Élisée, la Sunamite mit une table dans la chambre qu'elle lui prépara. IV Reg., iv, 10; cf. III Reg., xiii, 20. Pour les repas, on dressait la table, Is., xxi, 5, ou on la faisait dresser par celui qu'on regardait comme un obligé. Eccli., xxix, 33. On la chargeait parfois de mets succulents. Job, xxxvi, 16. Les miettes qui tombaient sous la table, c'est-à-dire les reliefs, étaient pour les chiens, Matth., xv, 27; Marc., vii, 28, ou pour les gens que l'on méprisait. Jud., i, 17. Encore ces derniers ne les obtenaient-ils pas toujours. Luc., xvi, 21. Aussi n'était-ce pas vivre que d'avoir à jeter des yeux d'envie sur la table des autres. Eccli., xl, 3. Il était recommandé de bien se tenir à une table copieusement servie. Eccli., xxxi, 12. Les fils de la famille prenaient place à table autour du père. Ps. cxxviii (cxxvii), 3. Sur le placement des convives, voir Lit, t. iv, col. 291; Place d'honneur, t. v, col. 446. Les amis étaient joyeux à table, Act., xvi, 34; mais à table prenaient quelquefois place l'avare qui trouvait moyen d'y avoir faim, Eccli.,

xiv, 10, l'ami infidèle qu'éloignait le malheur, Eccli., vi, 10, le débauché, Is., xxviii, 8, et le traître. Luc., xxii, 21. — 3° *Au figuré.* — La table figure la nourriture en général, Ps. lxxviii (lxxvii), 19; Act., vi, 2; les bienfaits temporels de Dieu, Ps. xxiii (xxii), 5; lxix (lxviii), 25; Ezech., xxxix, 20, ses bienfaits spirituels, Prov., ix, 2, et le bonheur éternel. Luc., xxii, 30.

3. *Tables de marchands.* — Les changeurs avaient installé leurs tables dans le parvis du Temple, où le Sauveur les renversa. Joa., ii, 15; Matth., xxi, 12; Marc., xi, 15. Voir Changeurs de monnaie, t. ii, col. 548. Les mots τράπεζα, *mensa,* désignent aussi la banque proprement dite, c'est-à-dire le trafic qui fait valoir l'argent. Luc., xix, 23. H. Lesêtre.

2. TABLE, plaque de pierre, de métal ou de bois, sur laquelle on peut graver des lettres ou incruster d'autres matières. Différentes sortes de tables sont mentionnées dans la Bible.

1° *Tables de la loi* (hébreu : *lûaḥ;* Septante : πλάξ, πυξίον; Vulgate : *tabula*). — Le Seigneur promit de les donner à Moïse. Exod., xxiv, 12. Il les lui donna en effet, écrites de sa main. Exod., xxxi, 18. Elles sont appelées *luḥôṭ 'ébén,* πλάκες λιθίναι, *tabulæ lapideæ,* « tables de pierre »; *luḥôṭ hâ'êdûṭ,* πλάκες τοῦ μαρτυρίου, *tabulæ testimonii,* « tables du témoignage », Exod., xxxi, 18, et *luḥôṭ hab-berîṭ,* πλάκες διαθήκης, *tabulæ fœderis,* « tables de l'alliance ». Deut., ix, 11. Moïse descendit de la montagne en portant les deux tables sur lesquelles l'écriture divine était gravée de part et d'autre, au recto et au verso. Ces tables n'étaient pas de dimension considérable, puisqu'un seul homme pouvait les porter. Apercevant le désordre auquel se livraient les Hébreux, Moïse jeta les tables au pied de la montagne et les brisa. Exod., xxxii, 15-19. Quand la faute du peuple eut été pardonnée, Moïse reçut ordre de tailler lui-même deux nouvelles tables de pierre, sur lesquelles furent écrites les paroles de l'alliance. Moïse redescendit en portant ces tables avec lui. Exod., xxxiv, 1-4, 28, 29. Cf. Deut., iv, 13; v, 22; ix, 9-17. Le texte de l'Exode ne dit pas clairement si, la seconde fois, les paroles furent gravées sur les tables par Dieu lui-même ou par Moïse. Le Deutéronome, x, 1-5, affirme positivement que Dieu lui-même écrivit les dix paroles sur les tables taillées par Moïse. Les deux tables de la loi furent déposées dans l'Arche d'alliance. Deut., x, 5. Elles s'y trouvaient encore à l'époque de Salomon. II Par., v, 10; Hebr., ix, 14. Elles disparurent en même temps que l'Arche à l'époque de la captivité. — Métaphoriquement, le cœur de l'homme est comparé à une table sur laquelle est écrite la loi de Dieu. Prov., iii, 3; vii, 3. Saint Paul dit que ses fidèles Corinthiens sont pour lui comme une lettre du Christ, écrite « non sur des tables de pierre, mais sur des tables de chair. » II Cor., iii, 3.

2° *Tables à inscriptions.* — Isaïe, viii, 1, reçoit l'ordre de prendre une grande tablette, *gillâyôn,* τόμος, *liber,* pour y écrire la prophétie contre Damas et Samarie. Habacuc, ii, 2, dut aussi graver sa prophétie sur des tables, *luḥôṭ,* πυξία, *tabulæ.* Les Romains gravèrent sur des tables, δέλτοι, *tabulæ,* d'airain et envoyèrent à Jérusalem le traité passé avec Judas Machabée. I Mach., viii, 22. Ils gravèrent sur des tables semblables le traité renouvelé avec Simon. I Mach., xiv, 18. Les Juifs gravèrent sur des tables d'airain, qu'on plaça dans la galerie du Temple, l'énumération des services rendus par Simon. I Mach., xiv, 26-48. Cf. Job, xix, 24. Voir Stèle, col. 1861.

3° *Panneaux de bois ou d'airain.* — Les panneaux du Tabernacle sont appelés *qerâšîm,* στῦλοι, *tabulæ;* ils sont en bois d'acacia et destinés à être placés debout. Exod., xxvi, 15, 17-29; xxxvi, 20-33. Dans le Temple de Salomon, les murs sont recouverts de panneaux, *ṣal'ôṭ,* πλευραί, *tabulæ, tabulata,* de cèdre et de pin. III Reg., vi, 15, 16, 18; vii, 3; II Par., iii, 5. Les bassins roulants avaient des panneaux, *luḥôṭ,* συγκλείσματα, *tabulata,* d'airain, représentant des chérubins, des lions et des palmes. III Reg., vii, 36. Voir Mer d'airain, t. iv, col. 986. Les panneaux d'une porte sont aussi formés d'un *lûaḥ,* σανίς, *tabula.* Cant., viii, 9. Ézéchiel, xxvii, 6, appelle *qérêš, transtrum,* un banc incrusté d'ivoire. Il désigne sous le nom de *šeḥîf, stratum,* les panneaux de bois qui revêtaient son Temple idéal. Ezech., xli, 16.

4° *Tables généalogiques.* — Voir Généalogie, t. iii, col. 159. Une table généalogique est appelée *sêfer hay-yaḥaś,* βιβλίον τῆς συνοδίας, *liber census,* « livre de famille ». II Esd., vii, 5. Le mot *yaḥaś,* d'origine obscure, a donné naissance au verbe *hiṭyaḥaś,* « se faire inscrire sur les tables généalogiques ». I Par., v, 17; ix, 1; I Esd., ii, 62; II Esd., vii, 64. Le même mot désigne aussi ce qui est inscrit sur les tables généalogiques. I Par., iv, 33; v, 1, 7; vii, 5, 7, 9, 40; ix, 22; II Par., xii, 15; xxxi, 16-19; I Esd., viii, 1, 3; II Esd., vii, 5. Ce terme n'apparaît d'ailleurs que dans les livres les plus récents de la Bible hébraïque.

H. Lesêtre.

TABLE ETHNOGRAPHIQUE DE LA GENÈSE. — I. Elle est contenue dans le ch. x de la Genèse. C'« est un document unique parmi ce que nous a légué l'antiquité. Il montre d'une manière éclatante la supériorité du point de vue des livres sacrés d'[Israël] sur celui des autres peuples anciens, même de leurs philosophies les plus avancées, quand il s'agit de concevoir les rapports des diverses nations de l'antiquité. Généralement, dans le monde antique, chaque peuple, ou du moins chaque famille ethnique, regarde les autres peuples comme des barbares qui n'appartiennent pas à la même espèce que lui. Les Égyptiens, par exemple, en reconnaissant dans l'humanité de grandes races qui correspondent à celles que la Bible fait descendre des trois fils de Noé, leur refusent toute fraternité d'origine. Chacune d'elles est le produit d'une création différente, l'œuvre ou l'émanation d'un dieu particulier. Israël, au contraire, a beau être fier de son caractère de peuple choisi de Dieu, jaloux de se maintenir à l'égard des autres nations dans un isolement qui lui permet de mieux sauvegarder le dépôt à lui confié de la vérité religieuse, il ne cesse pas de se regarder comme un simple membre de l'ensemble de l'humanité. Tous les hommes et tous les peuples, issus d'un couple unique, appartiennent au même sang, ont la même dignité et la même vocation. Ils sont donc entre eux parents et frères. De cette grandeur et de cette unité de l'espèce humaine découle la conception, fondamentale dans la pensée biblique, qui donne pour pivot à ses destinées l'histoire et le développement religieux d'un seul peuple, du peuple de Dieu, et pour but final de l'évolution générale de l'humanité la réunion de tous les peuples dans le règne de Dieu, promise à Abraham... C'est cette parenté fondamentale de tous les peuples, gage d'un avenir commun dans la voie montrée par Israël, que le tableau du ch. x de la Genèse est destiné à présenter sous une forme sensible. » Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire,* t. ii, part. i, 1882, p. 307-308. La descendance des peuples issus de Noé et de ses trois fils est exposée sous la forme d'un arbre généalogique, à la façon des Orientaux. Les individus, les noms des fils de Noé et quelques autres noms y personnifient des races. Voir A. Delattre, S. J., *Le Plan de la Genèse,* dans la *Revue des questions historiques,* juillet 1876, t. xx, p. 46. *Gentes... fuisse, non homines,* dit saint Augustin, en parlant de la table ethnographique, *De civ. Dei,* XXI, iii, 2; cf. n. 1, t. xli, col. 481 et 480 C'est ce qui explique la forme plurielle de plusieurs noms.

II. Moïse énumère les descendants des trois fils de Noé, Sem, Cham et Japhet, et les pays qu'ils occupèrent. Il commence par les Chamites. — 1° *Chamites.* — Ce furent les premiers hommes qui, après le déluge, s'éloignèrent du centre commun. La Genèse nomme quatre fils de Cham : — 1. Chus, dont les descendants s'établirent depuis Babylone jusqu'à l'Éthiopie en traversant l'Arabie. Voir Chus 1, t. II, col. 743-746. — 2° Mesraïm dont les fils peuplèrent l'Égypte. Voir Mesraïm, t. IV, col. 1028. — 3. Phuth, t. V, col. 341, peupla les côtes septentrionales de l'Afrique. — 4. Chanaan habita la contrée à laquelle il donna son nom et qu'ont rendue célèbre les Phéniciens et les diverses peuplades dont le nom revient si souvent dans l'histoire de l'Ancien Testament; elles occupèrent le pays situé entre la Méditerranée et la mer Morte avant l'établissement des Hébreux dans la Terre Promise. Voir Chananéen 1, t. II, col. 539.

2° *Sémites.* — La postérité de Sem occupa les pays qui s'étendent entre la mer Méditerranée et l'Océan indien, d'une part, et de l'autre depuis l'extrémité nord-est de la Lydie jusqu'à la péninsule arabique : Aram s'établit en Syrie et lui donna son nom sémitique; Arphaxad peupla la Mésopotamie; Assur, l'Assyrie; Élam, l'Élymaïde, qui devint plus tard une province persane; Jectan, l'Arabie. Voir ces différents noms.

3° *Japhétites.* — De Japhet sortirent : 1. Gomer, père des races kymris ou celtes, qui s'étaient d'abord établies au nord du Pont-Euxin, puis au midi de cette mer, Hérodote, IV, 11-13; 2. Magog, des races scythiques et teutoniques; 3. Madaï, des races iraniennes : Bactriens, Mèdes et Perses; 4. Javan, d'Élisa, Tharsis, Céthim; Dodanim, des races pélasgiques, hellènes, italiotes, etc.; 5. Thubal des Thabuliens, Ibères; 6. Mosoch des Cappadociens; 7. Thiras d'une partie des races scythes et slaves. Voir Japheth 1, t. III, col. 1125.

III. « Moïse, en exposant la filiation des peuples, dit la *Civiltà cattolica,* 15 février 1879, p. 436-437, se borne à une seule des grandes races humaines, à celle qui tient indubitablement le premier rang et l'emporte sur toutes les autres, c'est-à-dire la race blanche; il ne dit rien des trois races inférieures, la jaune, la rouge et la noire, qui sont pourtant une partie de l'espèce humaine. ...Le but de Moïse ne fut pas de décrire l'origine de tous les peuples qui composent l'humanité, mais seulement de ceux que connaissait le peuple hébreu ou qu'il lui importait le plus de connaître. De ce nombre furent naturellement exclus ceux de l'extrême Orient asiatique, comme les Chinois, les Mongols, etc. (race jaune); ceux de l'Amérique, alors inconnue (race rouge), et ceux du Grand Océan, Papouans, Mélanésiens, etc. (race nègre océanique) : les Hébreux ne les connaissaient pas et ils n'avaient nul besoin de les connaître. Quant aux nègres de l'Afrique intérieure, les Hébreux, qui avaient demeuré en Égypte, les connaissaient certainement, car [ils étaient nombreux dans ce pays]... Moïse ne parle point d'eux, peut-être parce qu'ils avaient toujours été... étrangers à l'histoire du peuple hébreu. » Voir Nègres, t. IV, col. 1561.

Quant à l'origine de ces races, rien n'empêche de croire qu'elles proviennent d'autres descendants de Noé. Ce patriarche, après le déluge eut d'autres enfants que Sem, Cham et Japhet et ces derniers eurent aussi des fils dont la Genèse ne nous a pas transmis les noms. Elle dit expressément, XI, 11, que Sem « engendra des fils et des filles » dont elle ne nous fait pas connaître les noms. L'analogie porte à croire qu'elle ne nous a pas fait connaître non plus tous les enfants de Cham et de Japhet et tous leurs petits-fils, lesquels durent donner naissance à des familles et à des peuples qui vécurent dans un isolement complet des autres et demeurèrent ainsi séparés de l'histoire des Hébreux.

Voir S. Bochart, *Phaleg seu de dispersione gentium,* in-f°, Caen, 1646; Knobel, *Die Völkertafel der Genesis,* in-8°, Giessen, 1850; E. F. K. Rosenmüller. *Handbuch der biblischen Alterthumskunde,* 4 in-8°, Leipzig, 1823-1830; C. von Lengerke, *Kenaan,* in-8°, Kœnigsberg, 1844; E. de Ujfalvy, *Aperçu général sur les migrations des peuples,* in-8°, Paris, 1873; Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire d'après la Bible* (inachevé), t. II, in-8°, Paris, 1882; H. Sayce, *The Races of the Old Testament,* in-16, Londres, 1891.

TABRÉMON (hébreu : *Tabrimmôn;* Septante : Ταβερεμά), fils d'Hézion et père de Bénadad Ier, roi de Damas. III Reg., XV, 18. Voir Remmon 3, col. 1036; Damas, t. II, col. 1225. Il n'est nommé dans l'Écriture que comme père de Bénadad.

TADMOR, nom hébreu, *Tadmôr,* de la ville de Palmyre. Voir Palmyre, t. IV, col. 2070.

TAHAS (hébreu : *Ṭaḥaš*; Septante : Τοχός), le troisième des quatre fils qu'eut Nachor, frère d'Abraham, de Roma, sa femme de second rang. Gen., XXII, 24. *Ṭaḥaš* en hébreu désigne le dugong. Voir Dugong, t. II, col. 1510.

TAHKEMÔNÎ, Thahkemônite, mot hébreu sans article, qualificatif de Jesbaam, dans le passage altéré de II Sam. (Reg.), XXIII, 8. Voir Jesbaam, t. III, col. 1398. Il faut probablement lire Hachamoni, *hé* au lieu de *thav,* comme I Par., XI, 11, « fils de Hachamôni ». Cf. Josèphe, *Ant. jud.,* VII, XII, 4.

TAHTIM HŎDŠÎ (Septante : γῆ Θασασῶν ἥ ἐστιν Ἀδασαί; Vulgate : *in terram inferiorem Hodsi*), passage probablement altéré, II Sam. (Reg.), XXIV, 6. Joab passa dans cette localité, quand il fit le recensement du peuple sous le règne de David. Elle était située entre le pays de Galaad et Dan-Yaan ou Dan-la-Silvestre. On a fait toute sorte d'hypothèses pour restituer le texte primitif. On peut supposer qu'il faut corriger Cédès des Héthéens. Voir Cédès 2, t. II, col. 369.

1. TAILLE (hébreu : *middâh, qômâh;* Septante : ἡλικία, μέγεθος, ὕψος; Vulgate : *statura, altitudo*), dimension en hauteur du corps d'un homme. — Sur les géants antérieurs au déluge, Bar., III, 26, voir Géants, t. III, col. 135. Quand les explorateurs israélites furent envoyés en Chanaan, ils remarquèrent la haute taille des habitants du pays. Num., XIII, 33; Deut., I, 28. Saül était de haute taille; ses concitoyens ne lui venaient qu'à l'épaule. I Reg., X, 23, 24. Éliab, fils d'Isaï, était également remarquable par sa taille. I Reg., XVI, 7. Samuel crut tout d'abord que, pour cette raison, il était l'élu de Dieu. Chez les anciens, on aimait assez que le souverain fût d'une taille avantageuse. Cf. Hérodote, III, 20; VII, 187. Banaïas, un des héros de David, tua un Égyptien qui avait cinq coudées de haut. I Par., XI, 23. Goliath était encore plus grand; sa taille atteignait six coudées et une palme. I Reg., XVII, 4. L'Épouse du Cantique, VII, 7, ressemblait au palmier par sa taille. Ici la comparaison ne porte évidemment pas sur la hauteur, mais sur la grâce et l'élégance de la stature. Les Sabéens avaient une haute taille. Is., XLV, 14. Ézéchiel, VIII, 18, parle d'oreillers faits pour les têtes de toute taille, c'est-à-dire d'accommodements ménagés pour les hommes de toute condition. — Il est parfois question de la taille des arbres, Is., X, 33; XXXVII, 24; Ezech., XIX, 11, des statues, Dan., II, 31, et d'objets divers. Gen., VI, 15; Exod., XXV, 10, 23; Ezech., I, 18; etc. — Zachée était petit de taille. Luc., XIX, 3. Notre-Seigneur dit que personne, avec toute son industrie, ne peut ajouter une coudée à sa taille. Matth., VI, 27; Luc., XII, 25. Le mot grec

ἡλικία, employé dans ce passage, signifie « haute stature », mais bien plus ordinairement « temps de la vie », et « jeunesse » ou « vieillesse ». Ce dernier sens paraît préférable; car, s'il s'agissait de la taille, Notre-Seigneur aurait sans doute pris la plus petite mesure de longueur, non la coudée (0m525), mais le doigt (0m0218). Personne ne peut allonger sa taille même d'un doigt. La coudée s'adapte mieux à une longueur plus considérable : personne ne peut allonger sa vie d'une coudée, la vie étant assimilée à un chemin, Matth., v, 25, au bout duquel une coudée est une longueur insignifiante. Il est dit aussi que l'enfant Jésus croissait ἡλικία, très probablement en taille, plutôt qu'en âge, *ætate,* comme traduit la Vulgate. Luc., II, 52.

H. Lesêtre.

2. **TAILLE** (Septante : τομή; Vulgate : *putatio*), opération qui consiste à émonder les végétaux pour activer leur production. — La Bible ne parle que de la taille de la vigne. La taille est plus nécessaire à la vigne qu'à tout autre arbre. En Orient, on ne coupe pas tous les sarments jusqu'à la souche, comme en France on le fait chaque année. On en laisse trois ou quatre sur une tige principale, haute de cinq à six pieds. La récolte en est plus hâtive et meilleure. Cf. Tristram. *The natural History of the Bible,* Londres, 1889, p. 408. Notre-Seigneur fait allusion à la taille de la vigne et à ses effets : « Tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il en porte davantage. » Joa., xv, 2. La taille de la vigne était défendue l'année sabbatique. Lev., xxv, 3, 4. C'était une année de repos pour la terre, et aussi pour la vigne dont la vigueur se dépensait alors en faveur de la plante aux dépens de ses fruits. Isaïe, v, 6, compare Juda infidèle à une vigne qui ne sera plus taillée ni cultivée et qu'envahiront les ronces et les épines. — Dans sa description du printemps, l'auteur du Cantique, II, 11-13, mentionne la disparition de la pluie, l'éclosion des fleurs, le chant, *zâmîr,* qui retentit, la voix de la tourterelle, les fruits naissants du figuier et le parfum de la vigne en fleur. Les versions ont traduit *zâmîr* par τομή, *putatio,* Aquila et Symmaque par κλαδευσις, le Chaldéen par *qiṭṭûf,* et le Syriaque par *qasḥâ',* tous mots qui signifient « taille » de la vigne. Cette taille se pratique en mars, cf. Rosenmüller, *Canticum,* Leipzig, 1830, p. 333, et même en janvier, cf. H. Vincent, dans la *Revue biblique,* 1909, p. 251; elle peut, par conséquent, servir à caractériser le printemps. Il est singulier cependant qu'une opération aussi prosaïque ait pris place dans une description poétique qui ne mentionne que des phénomènes naturels. Comme le verbe *zâmar* signifie à la fois « tailler » et « jouer des instruments », plusieurs pensent que *zâmîr* doit se prendre avec le sens de « chant », comme dans Job, xxxv, 10; Is., xxiv, 16; xxv, 5; etc. Il s'agit ici du chant des oiseaux et le parallélisme semble exiger ce sens :

> Le temps des chants est arrivé,
> La voix de la tourterelle se fait entendre.

Isaïe, xviii, 5, fait allusion à une seconde taille de la vigne : « Avant la moisson, quand la floraison sera achevée et que la fleur sera devenue une grappe bientôt mûre, il coupera les sarments à coups de serpe, il enlèvera et coupera les grandes branches. » Cet élagage, qui se pratique aujourd'hui couramment, a sa grande utilité. « Après la formation des grappes, c'est-à-dire à l'entrée de l'été, quand déjà orges et blés sont moissonnés, les vignerons soigneux émondent les ceps, coupent même parfois la pointe des sarments laissés ou la replient, afin que la sève se concentre dans le raisin au lieu de se disperser dans une trop vigoureuse et vaine frondaison, très nuisible à la qualité de la récolte au moment de sa maturité. » H. Vincent, dans la *Revue biblique,* 1909, p. 251. Comme le marque le prophète, cette opération s'exécute dans les jours chauds de l'année, quand on est en repos et dans sa demeure, probablement dans la tour de garde de la vigne. On y vit à l'aise et dans un repos relatif, et l'on charme les loisirs des fraîches soirées en jouant de divers instruments, surtout d'une flûte de roseau à double tuyau appelée *zoumerah* ou *zoummarah,* dont le nom reproduit l'hébreu *zimrâh,* « chant ». Le P. Vincent pense que l'époque de cette seconde taille est celle que vise la description du Cantique, II, 11-13, parce qu'au moment de la première les vignes ne sont pas encore en fleur et n'embaument pas. Voir Émondage, t. II, col. 1764.

H. Lesêtre.

TALENT (*kikkâr,* Septante : ταλαντόν), poids et monnaie de compte. C'était le poids le plus élevé et il équivalait à 3000 sicles. Son nom hébreu de *kikkâr,* « objet rond, de forme ronde », lui venait sans doute de ce qu'il avait ordinairement une forme arrondie. Sa valeur, dans notre système métrologique, est approximativement de 42 kilogrammes 533 grammes. On a trouvé, près de l'enceinte sacrée du Temple de Jérusalem, un de ces poids qui a la forme d'une grosse pastèque. Voir la *Conférence* (du P. Cré) *sur le kikkar ou talent hébreu découvert à Sainte-Anne de Jérusalem,* dans la *Revue biblique,* juillet 1892, p. 416-432. — Pour la confection des travaux du sanctuaire, Moïse employa 29 talents d'or et 1775 sicles, Exod., xxxviii, 24, cent talents et 1775 sicles d'argent, ℣. 25 (26), 27; 70 talents et 2400 sicles d'airain (cuivre), ℣. 29. Voir aussi Exod., xxv, 39; xxxvii, 24. — Le diadème d'or du roi de Rabbath Ammon dont s'empara David pesait un talent d'après le texte actuel de II Sam. (Reg.), xii, 30; I Par., xx, 2, ce qui semble un poids tout à fait excessif pour un ornement de ce genre, mais peut s'entendre de sa valeur et non pas littéralement de son poids. Voir Couronne, I, t. II, col. 1083. — Hiram, roi de Tyr, envoya à Salomon cent vingt talents d'or pour l'ornement du temple de Jérusalem. III Reg., ix, 14. La flotte d'Ophir rapporta à Salomon quatre cent vingt talents d'or, III Reg., ix, 28 (II Par., viii, 18, quatre cent cinquante). D'après I Par., xxix, 4, ce roi aurait consacré à l'ornementation du Temple trois mille talents d'or d'Ophir et sept mille talents d'argent; il n'est pas dit que cet or d'Ophir eût été porté par la flotte israélite. Les chefs d'Israël offrirent aussi pour le service et l'embellissement du Temple cinq mille talents d'or, dix mille talents d'argent, dix-huit mille talents d'airain et cent mille talents de fer. I Par., xxix, 7. Ces chiffres ont été exagérés par les transcriptions des copistes, d'après divers commentateurs, de même que les cent mille talents d'or et le million de talents d'argent qui, d'après I Par., xxii, 14, avaient été recueillis par David pour préparer la construction du Temple. Salomon revêtit d'or pur le Saint des saints pour une valeur de six cents talents. II Par., III, 8. — La reine de Saba fit présent à Salomon de cent vingt talents d'or. II Par., ix, 9. — Ce roi recevait chaque année six cent soixante-six talents d'or. II Par., ix, 13. — Amri, roi d'Israël, acheta pour deux talents d'argent la colline où il éleva Samarie, sa capitale. III Reg., xvi, 24. — Un prophète estime, auprès d'Achab, la vie d'un homme un talent d'argent. III Reg., xx, 39. — Lorsque Naaman alla trouver Élisée pour se faire guérir de sa lèpre il emporta avec lui dix talents d'argent et six mille sicles d'or. IV Reg., v, 5. Le prophète refusa d'accepter ses présents, mais son serviteur, Giézi, courut après Naaman pour lui demander frauduleusement un talent d'argent. Il en reçut deux et il fut puni par la lèpre de son avarice. ℣. 22-27. — Manahem, roi d'Israël, paya à Phul = Théglathphalasar, roi d'Assyrie, pour qu'il l'aidât à s'affermir sur le trône, mille talents d'argent qu'il se procura en faisant payer

cinquante sicles d'argent aux riches Israélites. IV Reg., xv, 19. — Amasias, roi de Juda, avait pris à sa solde cent mille Israélites pour cent talents d'argent. II Par., xxv, 6, 9. — Joatham, roi de Juda, fit payer aux Ammonites pendant trois ans cent talents d'argent avec d'autres redevances. II Par., xxvii, 5. — Ézéchias, roi de Juda, paya, à Lachis, à Sennachérib, roi d'Assyrie, une somme de trois cents talents d'argent et de trente talents d'or. IV Reg., xviii, 14. — Néchao, roi d'Égypte, fit payer au royaume de Juda une contribution de cent talents d'argent et d'un talent d'or. IV Reg., xxiii, 33; II Par., xxxvi, 3. — Le roi de Perse, Artaxercès, donna l'ordre aux gouverneurs des provinces à l'ouest de l'Euphrate de donner à Esdras une somme d'argent jusqu'à concurrence de cent talents d'argent. I Esd., vii, 22. — Esdras, près du fleuve d'Ahava, remit à douze chefs des prêtres juifs six cent cinquante talents d'argent et cent talents d'or, avec d'autres objets précieux. I Esd., viii, 26. — Tobie, i, 16-17; iv, 21, avait prêté à Gabélus dix talents d'argent. — Aman avait promis au roi Assuérus de verser mille talents d'argent au trésor royal après avoir fait massacrer les Juifs qui étaient dans ses états. Esth., iii, 9. — Dans Zacharie, v, 7, le prophète voit en vision une masse ou un disque de plomb, d'après l'hébreu. La Vulgate traduit, à la suite des Septante, « un talent d'argent », mais le ŷ. 8 montre bien qu'il s'agit d'une masse de plomb, *massa plumbi*, comme traduit la Vulgate elle-même, et non d'un valeur monétaire. — L'hébreu *kikkar* a le double sens de talent et d'objet rond. — Les deux livres des Machabées parlent souvent de talents; dans plusieurs passages ils ne marquent pas de quel métal étaient ces talents. I Mach., xi, 28; xv, 35; II Mach., v, 21; viii, 10, 11, mais ils devaient être d'argent, comme dans les endroits où la matière est précisée. I Mach., xiii, 16, 19; xv, 31; II Mach., iii, 11; iv, 8, 24. — Dans le Nouveau Testament, saint Matthieu raconte la parabole du serviteur qui devait dix mille talents, d'argent sans doute, au roi son maître, xviii, 24, et celle du maître qui, en partant pour un voyage, confie cinq, trois et un talent, probablement d'argent, pour qu'ils les fassent valoir, xxv, 15-28. Le mot talent n'est employé dans la parabole que comme signifiant une somme élevée. Saint Luc, en la rapportant, xix, 13-25, se sert du mot mine, ce qui laisse aux paroles de Notre-Seigneur le même sens général. — Saint Jean, dans l'Apocalypse, xvi, 21, parle de la grêle miraculeuse qui s'échappa de la coupe du septième ange et dont le poids était d'un talent.

TALION, peine consistant à faire subir à quelqu'un le même dommage qu'il a infligé à un autre. — 1° La peine du talion est formellement édictée par le code d'Hammourabi : œil crevé pour œil crevé, art. 196; membre cassé pour membre cassé, art. 197; dent brisée pour dent brisée, art. 200. La loi du talion s'étend même à d'autres qu'au coupable. On tue la fille de celui qui a fait avorter une femme, art. 210; on met à mort l'architecte d'une maison qui s'est écroulée sur le propriétaire, art. 229; on tue le fils de l'architecte si la maison a tué le fils du propriétaire, art. 230. Quand la perte porte sur des animaux, bœuf pour bœuf, mouton pour mouton, art. 263. Parfois l'amende est substituée au talion, art. 198, 201, etc. La peine du talion présentait certains avantages. Elle simplifiait la législation pénale, donnait satisfaction à celui qui avait subi le dommage, empêchait ce dernier d'exagérer ses exigences et prévenait les violences en menaçant d'une peine bien déterminée celui qui était tenté de les commettre. Cette pénalité n'était pas cependant toujours équitable, malgré ses apparences de justice. Celui qui avait agi par malice délibérée méritait une peine plus grave que celle qu'il avait infligée. Parfois aussi sa culpabilité était atténuée par diverses circonstances et il ne méritait pas une peine égale au mal qu'il avait causé. C'est ce qui fait que la peine du talion disparut peu à peu, à mesure que les législations se perfectionnèrent. Chez les anciens Romains, une loi des XII Tables était ainsi conçue : *Si membrum rupit, ni cum eo pacit, talio esto*, « que celui qui a brisé un membre subisse le talion, à moins d'arrangement ». A cette loi du talion, on ne tarda pas à substituer l'amende, à cause de la difficulté de sa juste application. Cf. Aulu-Gelle, IX, x, 14-41; Pline, *H. N.*, vii, 54, 55. A Athènes, Solon avait aussi adopté le principe du talion. Cf. Diogène Laerce, i, 57; Diodore de Sicile, xii, 17. — 2° La loi mosaïque a conservé la législation chaldéenne du talion : « Vie pour vie, œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, meurtrissure pour meurtrissure. » Exod., xxi, 23-25. « Celui qui frappe un homme mortellement sera mis à mort. Celui qui frappe mortellement une tête de bétail en donnera une autre : vie pour vie. Si quelqu'un fait une blessure à son prochain, on lui fera comme il a fait : fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent; on lui fera la même blessure qu'il a faite à son prochain. » Lev., xxiv, 17-20; Deut., xix, 21. L'exécution de la peine du talion n'était pas laissée à l'arbitraire de la partie lésée; les juges intervenaient pour décider. Mais comme l'exécution de la peine légale avait en elle-même quelque chose d'odieux, il devait être permis à la partie lésée de se contenter d'une compensation pécuniaire, souvent plus avantageuse pour elle que la mutilation du coupable ou de l'imprudent. Ainsi l'entend Josèphe, *Ant. jud.*, IV, viii, 35, interprète de la pensée de ses contemporains : « Que celui qui en a mutilé un autre endure la même peine, privé lui-même de ce dont il a privé l'autre, à moins que le mutilé ne préfère recevoir de l'argent; la loi laisse alors au lésé plein pouvoir d'estimer l'accident qui lui est arrivé et l'autorise à agir ainsi, s'il ne veut se montrer trop cruel. » Il est donc probable que les sévices corporels furent d'un usage très restreint chez les Hébreux et que la compensation pécuniaire les remplaça habituellement. Exception était faite pour le meurtre, la victime n'étant plus là pour consentir une commutation. — Les Hébreux coupèrent les pouces des mains et des pieds au roi chananéen Adonibésec, qui lui-même avait infligé le même traitement à soixante-dix autres rois. Jud., i, 6, 7. Ménélas, qui avait profané le feu et la cendre de l'autel, périt étouffé dans une tour pleine de cendres. II Mach., xiii, 5, 8. Ces faits et d'autres semblables ne sont pas des applications de la loi du talion, mais de simples coïncidences providentielles qui rappellent les lois de la justice divine aux coupables ou aux témoins de leur supplice. — 3° Le Sauveur abolit la loi du talion, tombée depuis longtemps en désuétude, mais dont on cherchait encore à abuser pour satisfaire des vengeances privées. Matth., v, 38, 39. A l'ancien droit, il opposa un conseil nouveau, celui d'aller au-devant de l'injure. Le devoir est entre les deux : ne pas tirer vengeance du mal, sans cependant être obligé de s'y exposer de soi-même. Toutefois, il y a une loi du talion qui reste en vigueur dans l'ordre spirituel. Qui fait miséricorde obtiendra miséricorde. Matth., v, 7. Qui ne juge point n'est point jugé, car on sera jugé comme on aura jugé, et on sera mesuré avec la mesure au moyen de laquelle on aura mesuré les autres. Matth., vii, 1, 2; Marc., iv, 24; Luc., vi, 38. De là le précepte apostolique concernant la pratique de la charité mutuelle : « Portez les fardeaux les uns des autres. » Gal., vi, 2. Cf. Matth., vii, 12.

H. Lesêtre.

TALITHA CUMI, expressions araméennes, qui signifient « jeune fille, lève-toi », et que Notre-Seigneur

prononça pour ressuciter la fille de Jaïre. Marc., v, 41, L'évangéliste a transcrit טליתא קומי par Ταλιθὰ κοῦμί et il explique lui-même ces mots : τὸ κοράσιον ἔγειραι·

TALMUD, commentaire de la Mischna. Voir MISCHNA, t. IV, col. 1127. — 1° *Sa composition.* — La Mischna, qui était un premier commentaire de la Loi, fut à son tour l'objet d'une explication appelée *gemârâ'* « complément », de *gâmar,* « compléter ». La Mischna et la Gemara forment un ensemble appelé *talmûd,* « enseignement », de *lâmad,* « enseigner », bien que le nom de Talmud ait été dans le principe et soit encore souvent réservé à cette seconde partie. Deux centres d'études donnèrent naissance à deux rédactions différentes du Talmud. Au IIIe et au IVe siècle, les docteurs palestiniens, surtout ceux de Tibériade, enrichirent la Mischna de commentaires juridiques et casuistiques sur chaque proposition. Leur œuvre constitue le Talmud de Jérusalem, qui serait plus justement appelé Talmud de Palestine. On y mentionne encore les empereurs Dioclétien et Julien, mais on n'y fait allusion à aucun docteur juif postérieur au milieu du IVe siècle. Ce Talmud est rédigé en araméen; les citations des docteurs plus anciens sont en hébreu. La Halacha y occupe la place principale, bien que d'importants morceaux relèvent de la Haggada. Voir t. IV, col. 1078-1079. On ne sait pas si le Talmud de Jérusalem commentait la Mischna entière. On ne possède que les commentaires sur les quatre premiers Sedarim, moins les traités 37, *Eduyoth,* et 39, *Aboth,* et le commentaire sur le traité 58, *Nidda.* — Au Ve et au VIe siècle, un autre Talmud fut rédigé à Babylone, où la Mischna avait été apportée par un disciple de R. Juda, Abba Areka, surnommé Rab. L'œuvre est rédigée en araméen babylonien, avec citations en hébreu des plus anciens docteurs. La Haggada y est plus développée que dans le Talmud de Jérusalem. Il ne s'étend pas non plus à toute la Mischna. Il y manque tout le premier Sédér, sauf le traité 1, *Berachoth,* puis les traités 15, *Schekalim,* 37, *Eduyoth,* 39, *Aboth,* 50, *Middoth,* 51, *Kinnim,* la moitié du 49, *Tamid,* et tout le sixième Sédér, sauf le traité 58, *Nidda.* Voir t. IV, col. 1127. Bien que le Talmud de Jérusalem porte sur 39 traités et celui de Babylone sur 36 1/2 seulement, ce dernier a plus de quatre fois le développement du précédent, et c'est lui qui est le plus habituellement cité. Les citations de la Mischna se font par chapitres et versets : *Berachoth,* IV, 3; celles du Talmud de Jérusalem se font de même, sous la forme suivante : *Jer. Berachoth,* IV, 3; celles du Talmud de Babylone se font par folios, avec indication du recto, *a,* ou du verso, *b* : *Bab. Berachoth,* 28 *b,* ou quelquefois simplement : *Berachoth,* 28 *b.*

2° *Sa valeur.* — On attribue à R. Ismaël, docteur palestinien du second siècle, les treize modes de raisonnement qu'employèrent les rédacteurs des Talmuds. Ces règles sont formulées d'une manière assez obscure et plusieurs d'entre elles sont incohérentes. Cf. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la synagogue,* Paris, 1844, t. I, p. 175-177. Le style du Talmud n'est rien moins que clair, les pensées sont embarrassées et souvent elliptiques, les objections et les réponses se suivent sans rien qui les distingue, les formes d'argumentation déroutent par leur étrangeté et leur subtilité. Ces défauts, particulièrement saillants dans le Talmud de Jérusalem, furent probablement la cause qui détermina les docteurs de Babylone à entreprendre une autre compilation. Ceux-ci se proposèrent « 1, d'expliquer les raisons des opinions contradictoires énoncées dans la Mischna, afin d'arriver par ce moyen à la décision définitive en faveur de l'une de ces opinions; 2, de donner la solution des cas douteux, conformément à la doctrine des Tannaïtes et des Amoraïm (anciens docteurs) les plus graves ; 3, d'enregistrer les décisions, les constitutions et les réglements adoptés par les rabbins depuis la clôture de la Mischna; 4, de donner des explications allégoriques de plusieurs passages de l'Écriture, des paraboles, des légendes, des instructions mystiques. » Drach, *ibid.,* p. 163. La Mischna est relativement courte et claire. « Les Gemaras sont beaucoup plus longues à lire et leur étude est des plus fastidieuses... Il n'y a, dans ces pages interminables, ni style, ni ordre, ni talent; la langue en est aussi déplorable que la pensée, la forme que le fond. L'une est barbare, l'autre est inintelligible. C'est un fatras, un insupportable fatras dont l'ensemble forme un des ouvrages les plus repoussants qui soient au monde. Il faut le lire cependant, car on y trouve çà et là une pierre précieuse. » E. Stapfer, *La Palestine au temps de J.-C.,* Paris, 1885, p. 24. Ces défauts sont particulièrement sensibles dans le Talmud de Babylone. Voir CARAÏTE, t. II, col. 242. C'est dans le Talmud que les docteurs juifs ont consigné les blasphèmes et les plus odieuses insinuations contre Jésus-Christ et sa sainte Mère, et qu'ils ont formulé leurs principes sur le déni de toute charité, de toute loyauté et de toute justice envers les chrétiens. Cf. *Aboda sara,* fol. 13 *b,* 20 *a; Baba kamma,* fol. 29 *b;* etc. Un synode juif de 1631 en Pologne, pour éviter de soulever l'indignation des chrétiens, prescrivit de ne plus imprimer les passages concernant Jésus de Nazareth, mais de les remplacer par un signe avertissant les maîtres d'avoir à les enseigner oralement. Cf. Drach, *op. cit.,* p. 166-168. Il y a en somme peu d'utilité à retirer du Talmud pour l'intelligence des Livres Saints. Il peut servir néanmoins à indiquer comment, du IVe au VIe siècle, on entendait certains textes de la Mischna et subsidiairement de la loi mosaïque. — Sur l'influence des Talmudistes par rapport au texte hébreu de la Bible, voir MASSORE, t. IV, col. 855. Sur les Caraïtes, ennemis des traditions talmudiques, voir t. II, col. 243. — Les deux Talmuds ont été publiés à Venise par Bomberg, de 1520 à 1524. On a dans Ugolini, *Thesaurus,* une traduction latine de 19 traités du Talmud de Jérusalem, t. XVII, XVIII, XX, XXV, XXX, et de trois traités du Talmud de Babylone, t. XIX, XXV. Cf. M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem, traduit,* Paris, 1878-1889; Pinner, *Compendium des hier. und bab. Talmud,* Berlin, 1832; Bédarride, *Étude sur le Talmud,* Montpellier, 1869; Darmesteter, *Le Talmud,* dans *Reliques scientifiques,* Paris, 1890, t. I, p. 1-53; Mielziner, *Introduction to the Talmud,* Cincinnati, 1894; Bernfeld, *Der Talmud, sein Wesen, seine Bedeutung und seine Geschichte,* Leipzig, 1900; Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeit. J. C.,* Leipzig, t. I, 1901, p. 125-136; Herm. Strack, *Einleitung in den Talmud,* Leipzig, 4e édit., 1908. H. LESÈTRE.

TALON (hébreu : *'âqêb, qarsôl;* Septante : πτέρνα; Vulgate : *talus, calcaneum, calx*), partie postérieure du pied. — Dans la sentence portée contre le serpent tentateur, il est dit que la postérité de la femme lui écrasera la tête, mais que lui la meurtrira au talon. Gen., III, 15. Le coup porté par Satan sera donc guérissable, tandis que celui qu'on lui portera sera mortel. Quand Jacob vint au monde, il tenait par la main le talon de son frère Ésaü, ce qui lui fit donner le nom de *ya'âqob,* « Jacob ». Gen., XXV, 25 — Lever le talon contre quelqu'un, c'est faire acte d'hostilité contre lui, en cherchant à écraser celui qui est à terre. Ps. XLI (XL), 10; Joa., XIII, 18. Entourer le talon de quelqu'un, c'est le talonner, le poursuivre pour lui faire du mal. Ps. XLIX (XLVIII), 6. Le talon de Juda sera meurtri à cause de ses iniquités, Jer., XIII, 22, ce qui signifie que ses ennemis l'attaqueront et le blesseront dans sa fuite. Dans le même sens, Job, XVIII, 9, souhaite que le filet soit sur les talons de l'impie. Les talons qui ne chan-

cellent pas sont le signe de la sécurité. Ps. XVIII (XVII), 37; II Reg., XXII, 37. Les versions traduisent le mot du Psaume par ἴχνος, *vestigium*, « trace ». C'est d'ailleurs le sens que prend parfois le mot « talon », à cause de l'empreinte qu'il laisse sur un sol meuble. Ps. LVI (LV), 7; Cant., I, 18. — Le prophète a de l'eau jusqu'à la plante des pieds, *'afsâyîm*, que la Vulgate traduit par « talons ». Ezech., XLVII, 3. Les deux idées sont d'ailleurs connexes. La Vulgate met la « plante » pour les « pieds », Prov., VI, 28. La plante des pieds s'appelle *kaf raglayîm*, « le creux des pieds », βῆμα ποδός, *vestigium pedis*, ἴχνος τοῦ ποδός, *pes*. Deut., II, 5; XI, 24; XXVIII, 65; cf. Gen., VIII, 9. L'expression *mik-kaf raglayîm ve'ad qŏdqod*, ἀπὸ ἴχνους τῶν ποδῶν ἕως τῆς κορυφῆς, *a planta pedis usque ad verticem*, désigne le corps tout entier. Deut., XXVIII, 35; Job, II, 7; Is., I, 6. — On a retrouvé des amulettes chananéennes fabriquées avec des talons humains. Cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 176. H. LESÊTRE.



436. — *Tamaris syriaca.*

TAMARIS ou **TAMARISC** (hébreu : *'êšel;* Septante : ἄρουρα; Vulgate : *nemus*), arbre aux longs rameaux étalés à feuilles menues.

I. DESCRIPTION. — Ces arbrisseaux à rameaux effilés et pourvus de feuilles écailleuses ont un port élégant comparable à celui des bruyères et des cyprès. Leurs fleurs très petites aussi sont réunies en panicules très ramifiées d'un rose plus ou moins vif. Chacune d'elles comprend un calice persistant à 4 ou 5 divisions alternant avec autant de pétales libres et des étamines en nombre double. L'ovaire supère et trigone se termine par un style à 3 stigmates dilatés, et contient à maturité plusieurs graines pourvues d'aigrette. La floraison qui se fait soit au printemps en grappes latérales portées par le vieux bois, soit dans la fin de l'été à l'extrémité des rameaux de l'année, permet d'y reconnaître deux séries. Toutes d'ailleurs habitent les sables arides et imprégnés de sel, près de la mer ou dans les dépressions du désert dont elles forment la végétation la plus remarquable. En Palestine on les trouve surtout au pourtour de la mer Morte, sur les rives du Jourdain inférieur, ou le long du littoral méditerranéen.

Les espèces vernales sont le *T. syriaca* (fig. 436) à fleurs pentamères et le *T. tetragyna* à 4 divisions florales. Le *T. Jordanis* pour ses inflorescences portées à la fois par le bois d'un an et par les pousses nouvelles forme la transition vers les espèces du second groupe. La plus importante parmi ces dernières est le *T. mannifera*, le Tarfa des Arabes, qui garde sa fraîcheur au milieu de l'aridité désertique, principalement au voisinage du Sinaï. Sous la piqûre d'une cochenille ses rameaux gonflés de sève exsudent un liquide qui se concrète en manne gommeuse d'un jaune sale, d'un goût agréable et aromatique. Le *T. Nilotica* d'Égypte en est très voisin et s'en distingue surtout par la teinte de son feuillage vert et non glauque. On reconnait enfin le *T. articulata* (fig. 437) à ses feuilles qui sont engainantes à la base. F. HY.



437. — *Tamaris articulata.*

II. EXÉGÈSE. — Le mot *'êšel* se présente trois fois dans la Bible. Dans Gen., XXI, 33, on voit Abraham planter un *'êšel* près du puits de Bersabée, et y invoquer le nom du Seigneur. C'est sous un *'êšel*, dans le haut-lieu, que se tient Saül, à Gabaa, entouré de sa cour. I Reg., XXII, 6. Les os de Saül et de ses fils sont enterrés sous le *'êšel* de Jabès. I Reg., XXXI, 13. (Dans le passage parallèle, I Par., X, 12, sans doute par une méprise de copiste le *'êšel* est remplacé par un térébinthe, *'êlâh*.) Dans ces trois rencontres la Vulgate traduit *'êšel* par *nemus*, « un bois » ; les Septante ont rendu ce mot par ἄρουρα, qui désigne proprement un champ, une terre cultivée, mais aussi un lieu planté d'arbres, un bois, et c'est sans doute dans ce dernier sens qu'il paraît pris ici, sens suivi par la Vulgate. Aquila traduit par δενδρῶνα, et Symmaque, par φυτείαν. Sous l'influence de ces traductions et des commentaires de certains rabbins, Celsius, *Hierobotanicon*, t. I, p. 539, n'a voulu voir dans ce mot hébreu qu'un nom d'arbre en général, ou un bois. Mais son opinion est victorieusement combattue par J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraica*, Gœttingue, 1792, t. I, p. 134-136. Il

montre que le mot hébreu *'êšel* est apparenté à l'arabe أثل, *athal*, ou plutôt asal (le *th* étant prononcé *s* (*z*) par les Syriens et les Égyptiens) et c'est le nom du tamaris. Le rapprochement s'impose également avec l'hiéroglyphe [hiéroglyphe], *aser, asri*, nom égyptien du tamaris, ocı en copte. C'est, dit Ibn Beïthar, *Traité des simples*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Biblioth. nationale*, t. XXIII, Paris, 1877, p. 25, un arbre de grande taille et étalé (fig. 438), ayant un bois et des rameaux verts avec des reflets rouges. Sa feuille ressemble au *tharfa* (*Tamaris nilotica*). Mais l'*aser* égyptien, outre le *Tamaris articulata*, comprenait sans doute plusieurs autres espèces : on en trouve maintenant huit en Égypte. Les débris de la plante recueillis dans les tombeaux, les inscriptions hiéroglyphiques comme celle du scribe Ana (XVIIIe dynastie) ou celle de Knoumhotep (XIIe dynastie), Lepsius, *Denkmäler*, Abth. II, pl. 124, prouvent qu'à des époques reculées le tamaris existait en Égypte et y était cultivé. La Palestine et la Syrie comptent à peu près le même nombre d'espèces : et il en est qui atteignent des proportions considérables, trois à quatre mètres de circonférence, et douze à quinze mètres de hauteur.

Si Abraham planta un arbre près du puits de Bersabée, c'est, reconnait-on généralement, en témoignage que ce puits était sa propriété. Mais pourquoi choisit-il le tamaris? C'est, dit-on, parce qu'il n'y a guère d'autre espèce d'arbre qui puisse croître dans ces régions. Peut-être aussi attachait-on dans les traditions du pays une vertu spéciale au tamaris. « J'ai souvent entendu dire aux vieux fellahin, raconte M. Clermont-Ganneau, dans la *Revue critique*, Paris, 1879, p. 182-183, que lorsqu'on voulait fixer à jamais une limite contestée, on creusait après accord une fosse dans laquelle on enterrait des coquilles d'œufs et du charbon et à côté l'on plantait un tamaris (arbre de longue vie), c'est-à-dire l'arbre même planté par Abraham. » Chez les Égyptiens le tamaris passait pour un arbre sacré : il en était sans doute de même dans le pays de Chanaan : de là, la coutume d'enterrer aux pieds d'un tamaris (comme on le faisait pour le chêne, Gen., XXXV, 8, ou pour le térébinthe). C'est encore la coutume de faire reposer les santons près d'un arbre sacré.

Certains auteurs ont voulu voir la manne dans l'exsudation d'une espèce de tamaris. Voir t. IV, col. 659-661. Le latin *myrica* signifie le *tamaris*, et par extension la bruyère : c'est dans ce dernier sens qu'il faut entendre la Vulgate dans Jer., XVII, 6, et XLVIII, 6 (t. I, col. 1955).

Voir Prosper Alpin, *De plantis Ægypti*, Leyde, 1735, t. II, p. 18; E. F. C. Rosenmüller, *Handbuch der biblischen Alterthumskunde*, Leipzig, 1830, Th. IV, p. 244; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, 1886, Leipzig, in-12, p. 341; V. Loret, *Flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, p. 79; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, 8e édit., Londres, 1889, p. 356.

E. LEVESQUE.



438. — Le tamaris.

TAMBOUR, TAMBOURIN (hébreu : *tôf*; Septante : τύμπανον; Vulgate; *tympanum*), instrument de percussion formé d'une peau tendue sur un châssis et que l'on frappe avec les doigts pour obtenir un bruit rythmé, propre à marquer les mouvements de la danse et la mesure des chants.

1. DESCRIPTION. — L'archéologie égyptienne nous fournit de nombreuses représentations d'un type de tambourin carré ou rectangulaire, dont le chassis est déformé, sous l'effet de la traction de la peau tendue, par la courbure des bords vers l'intérieur et par les angles terminés en pointe. Voir DANSE, t. II, fig. 474, col. 1287. Tel était vraisemblablement l'instrument que la Bible met aux mains de Marie et des femmes d'Israël après le passage de la mer Rouge, Exod., XV, 20. Ce tambourin carré est demeuré en usage chez les tribus sahariennes. Salvador Daniel, *La musique arabe*, Alger, 1879, p. 69. Il semble avoir disparu du reste de l'Orient; cependant il a existé jadis en Syrie, comme l'indique le nom de ܦܩܣܐ, « carré », dans la version syriaque, Exod., XV, 20; Judith, III, 7. Mais le tambourin syrien, adopté sans doute par les Hébreux après leur entrée en Palestine, était de forme circulaire, tel qu'on le trouve dans tout le reste de l'Asie dès une haute antiquité. Dans l'Orient moderne, le cercle de bois formant le châssis de l'instrument, est recouvert d'une peau corroyée de chèvre, de gazelle ou d'antilope, qu'on assujettit par une ligature ou un collage. Des rondelles légères en métal, engagées dans les trous du cerceau et mises en vibration par la percussion sur la peau tendue ou par

les secousses données à l'instrument, produisent un composé du battement sourd de la peau et du tintement métallique des sonnailles (fig. 439). Exceptionnellement, un second disque de peau recouvre l'autre côté du châssis.

Le tambourin est tenu de la main gauche devant la poitrine; on le tapote avec les doigts de la main droite, et aussi de la main gauche quelquefois. On varie les sons en frappant tantôt au milieu du disque de peau, où la résonnance est plus pleine, tantôt plus ou moins près de la circonférence, pour rendre le son plus aigu et plus maigre. Les chanteuses et les danseuses orientales s'accompagnent elles-mêmes avec le tambourin, qu'elles agitent au-dessus de l'épaule et au-dessus de la tête, en le secouant et en le frappant avec les mains. Le cerceau du tambourin, diversement orné, se fait en



439. — Égyptienne moderne jouant du tambourin.

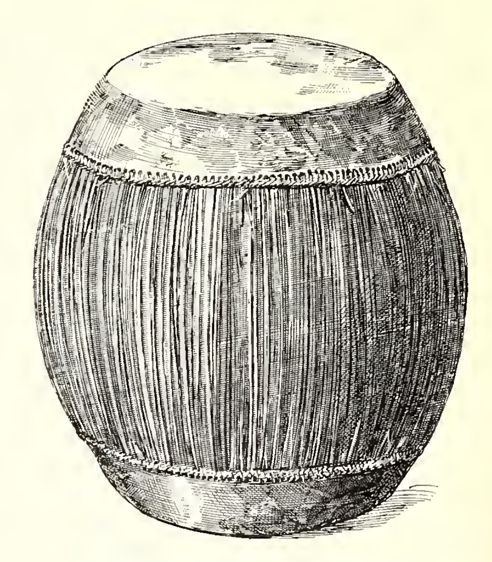
bois très léger. Il mesure 0,05 centimètres environ de hauteur, sur 0,20 à 0,25 de diamètre.

Les monuments égyptiens mettent le plus souvent le tambourin aux mains des femmes, comme le sistre et les castagnettes, et la Bible confirme cet usage, comme le montreront les textes ci-après; tel est l'usage actuel en Orient. Cependant en Assyrie, même en Égypte, et dans l'Orient moderne, les hommes battent aussi du tambourin dans les marches religieuses ou militaires et dans les concerts musicaux. Voir fig. 381, t. IV, col. 1349, le dixième musicien.

Le mot hébreu *ṭôf* (« frapper », « tapoter », cf. דפק), qui désigne le tambourin, répond à l'arabe دف, *duff*, nom sous lequel sont comprises différentes sortes de tambourins, notamment le petit tambourin de concert appelé رق, *riqq*, et le طار, *ṭâr*, « cerceau », surtout employé dans les harems. Le type de ces instruments et ses procédés de percussion se retrouvent exactement dans l'usage du tambour de basque, l'*aduffa* espagnole, dont le nom n'est autre que le *duff* arabe. Le tambour de basque se joue de même dans tous les pays méditerranéens. Anciennement, les Grecs l'attribuaient aux Bacchantes et aux prêtresses de Cybèle.

L'Orient possède d'autres sortes de tambourins, dont le principal, *ḍarabukkêh,* est fait d'une sorte d'entonnoir en bois, d'un vase à long col en terre cuite, d'une courge, qui porte une peau tendue sur la partie la plus évasée. L'extrémité allongée formant le manche se tient sous le bras gauche. Cet instrument est aussi soutenu par une courroie passant sur le cou. On le frappe avec les doigts. Les sons sourds mais nets s'entendent de très loin et rythment fortement la danse et le vers. Le même type d'instrument existe en Perse, avec son nom modifié de *dambeqe*. On le fait de bois léger et on le soutient à l'aide d'une courroie. Les Persans emploient aussi pour la musique de chambre le tambourin en forme de cerceau, de bois de saule, très plat, garni d'anneaux de métal; et, dans la musique populaire, le *tabele* de bois dur en forme de cône tronqué, joué avec deux baguettes. V. Advielle, *La musique chez les Persans en 1885,* Paris, 1885, p. 13, 14.

L'extension des formes du tambourin a produit en



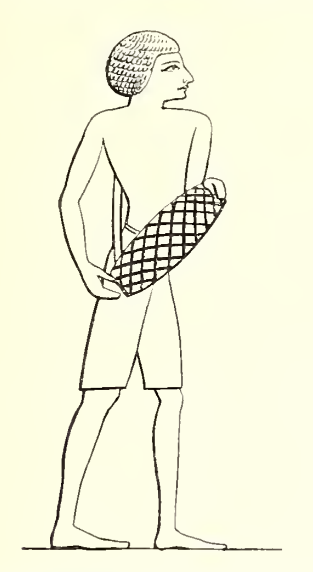
440. — Tambour égyptien. Musée du Louvre.

Orient diverses formes de tambours. Citons le *bendir,* grand tambour arabe, du diamètre de 0m40 et dont le cercle est aussi garni de lamelles de métal et la peau soutenue à l'intérieur par cinq cordes de boyau pour renforcer la vibration; le *tabb,* dont il existe deux variétés, le *tabb* égyptien et le *tabb* damasquin ou syrien, monté en cuivre et garni de parchemin. Il s'emploie dans les réjouissances et spécialement dans les processions de derviches. En Perse, le *dohol,* tambour de grande dimension, se fait de même en cuivre ou en terre cuite. Il est de forme arrondie. Enfin la *naqqara* arabe, *nagere* persane, est un double tambour demi-sphérique, en cuivre, mais aussi en bois ou en terre. L'une des deux parties est plus petite que l'autre. L'exécutant les frappe alternativement ou conjointement, au moyen de baguettes. Ces types de grande dimension ont obligé en effet les exécutants à substituer au mode primitif de percussion manuelle l'emploi d'une, puis de deux baguettes de bois ou même de métal, ou encore d'un os de bœuf rembourré.

Les anciens Égyptiens avaient aussi le tambour militaire, en forme de cylindre ou de tonneau, garni de peau sur les deux surfaces (fig. 440). On le portait horizontalement à la hauteur de la ceinture et soutenu par une courroie passant sur la nuque; le musicien frappait à coups de poing à droite et à gauche. Voir fig. 441. Lors-

qu'il ne jouait pas, le tambourier portait son instrument sur le dos.

2° Usage. — Comme tous les instruments de percussion, le tambourin appartient à une antiquité très reculée et se trouve, en effet, dans les plus anciennes parties de l'Écriture. C'est toujours un signe de joie et de



441. — Tambourier égyptien portant son instrument. D'après Wilkinson, *Manners*, 2ᵉ édit., t. I, fig. 229, p. 460.

fête, et il figure dans la Genèse, avec les petites harpes, aux mains des serviteurs de Laban. Gen., XXXI, 27. Il accompagne le chant, sans autres instruments. Exod., XV, 20. Aujourd'hui encore le tambourin est souvent le seul accompagnement du chant. La Bible le joint aussi à la danse, Jer., XXXI, 4; à la danse et au chant, I Sam. IX, 39. Nous le trouvons enfin dans la procession du transport de l'Arche, avec tous les instruments de musique, II Sam. (Reg.), VI, 6; I Par., XIII, 8. Dans cette circonstance le tambourin est joué par des hommes. L'emploi religieux du tambourin est aussi attesté par les textes des Psaumes CXLIX, 4, et CL, 4. Jouer du tambourin se dit תָּפַף. Ps. LXVIII (LXVII), 26. La Bible ne donne pas de texte relatif à l'usage du tambour.

C'est à l'exemple des Arabes que les Européens au XIIᵉ siècle donnèrent définitivement place au tambour dans la musique instrumentale. C'est d'eux aussi que les timbales, sorte de tambours hémisphériques en métal, très sonores, dont usaient les troupes sarrasines, passèrent en Occident avec leur nom arabe de *naqqarah, naqqayrah,* transcrit *nacaire* par nos chroniqueurs. Joinville, *Histoire de saint Louis,* c. LIV, édit. Wailly, Paris, 1881, p. 112. Voir aussi Du Cange au mot *nacara*. Le tambour perfectionné dans sa construction et dans son emploi, et surtout la timbale, maintenant harmonisée, possèdent dans nos orchestres une place que ne faisait pas soupçonner le tambourin primitif dont ces instruments descendent.

J. Parisot.

TANCHUMA BEN ABBA, auteur d'un commentaire hagadique du Pentateuque. Voir Midrasch, I, 7, t. IV, col. 1078.

TANIS (hébreu : *Ṣô'an;* Septante : Τανίς), ville de la Basse-Égypte (fig. 442). — I. Description. — Tanis, dit Brugsch, dans une conférence faite en français à Alexandrie, *La sortie des Hebreux d'Égypte,* Alexandrie, 1874, p. 20, Tanis « était située sur les deux côtés de la branche tanitique du Nil, qui, aujourd'hui est réduite à un simple canal. Au temps antique de l'histoire et au moins trente siècles avant notre époque, l'embouchure tanitique avait une telle largeur, près de Tanis, que les galères, qui avaient traversé la mer, jetaient l'ancre au port de la ville... Nous possédons un dessin de Tanis, gravé *grosso modo* sur une des murailles du grand temple de Karnak. Ce curieux dessin



442. — Tanis. État actuel.

(Reg.), XVII, 6; Jud., XI, 34; aux cymbales, Judith, XXVI, 2; à la danse et aux autres instruments, Judith, III, 10; aux instruments à cordes pour accompagner le chœur de danse, Ps. CXLIX, 4; Is., XXIX, 8; XXX, 32, ou dans un cortège, Ps. LXVIII (LXVII), 26; aux flûtes et aux cordes, Job, XXI, 12, dans le festin, Isaïe, V, 12; à divers instruments dans un cortège nuptial, I Mach., date de l'époque de Séti Iᵉʳ, père de Ramsès II. Il n'est pas difficile, malgré la simplicité des lignes, d'y distinguer aux deux bords du Nil, les deux parties de la ville, jointes l'une à l'autre au moyen d'un pont. Le fleuve y est indiqué par la présence de crocodiles et de plantes aquatiques. La mer, également reproduite, est caractérisée, dans un coin du dessin, par des figures de

poissons de mer. » L'ancienne branche tanitique n'est plus aujourd'hui qu'un canal, le canal du Mûiz, qui, quoique petit, est cependant navigable et encore aujourd'hui souvent sillonné par les barques des pêcheurs qui font dans le lac Menzaléh d'abondantes captures. Mariette, et d'autres voyageurs après lui, ont remarqué que ces pêcheurs et les autres habitants indigènes des environs ont un type différent de celui du fellah des autres parties de l'Égypte. Par la structure de leurs membres, leur taille, le profil moins fin de leur visage, ils se distinguent du Copte qu'on retrouve dans le reste du pays; ils rappellent exactement les figures des sphinx qui représentent les Hyksos ou rois pasteurs (fig. 443), de l'un desquels Joseph fut premier ministre. Ce sont des Sémites, descendants de ceux qui furent maîtres de ces contrées sous les rois pasteurs et qui devinrent ensuite les serfs de ceux dont ils avaient été d'abord les vainqueurs. Sur ces Khalou, restes des Sémites dans le Delta, voir A. Mariette, *Note sur les Baschmourites et les Biamites,* dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* Paris, 1873, p. 91-93; *Deuxième lettre de M. Mariette à M. de Rougé sur les fouilles de Tanis,* dans la *Revue archéologique,* mai 1862, p. 297-304.

L'emplacement de Tanis, devenu aujourd'hui une plaine sablonneuse, est couvert, dit Brugsch, *L'Exode et les monuments égyptiens,* 1870, p. 19-20, « de ruines gigantesques, de colonnes, de piliers, d'obélisques, de sphinx, de stèles et de pierres de construction; tous ces débris taillés dans la matière la plus dure du granit de Syène représentent la position de cette ville de Tanis à laquelle les textes égyptiens et les auteurs classiques s'accordent à donner l'épithète d'une grande et splendide ville en Égypte (fig. 444). Selon les inscriptions géographiques, les Égyptiens ont donné à cette plaine avec le centre de Tanis, le nom de Sokkot Zoân, « la plaine de Zoân », nom dont l'origine remonte jusqu'à l'époque de Ramsès II. L'auteur du Psaume LXXVIII (Vulgate, LXXVII), 12, 43, se sert exactement de la même expression (*šedêh-Ṣô an*) en voulant rappeler aux Hébreux contemporains les miracles que Dieu fit devant les ancêtres des enfants d'Israël en Égypte dans la plaine de Zoân. »

II. HISTOIRE. — Le livre des Nombres, XIII, 23, dit que Tanis fut bâtie sept ans après Hébron, mais nous ignorons à quelle date remonte la fondation d'Hébron; nous savons seulement que c'est une ville très ancienne. Les monuments égyptiens nous apprennent qu'elle fut embellie par les pharaons de la XIIe et de la XIIIe dynastie. G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 4e édit., 1886, p. 100, 122, 124. Elle devint la capitale des rois pasteurs, qui se plurent à l'orner, et c'est sous l'un d'eux que Joseph devint premier ministre et que Jacob et sa famille s'établirent dans le Delta, dans la terre de Gessen. Les Hyksos furent vaincus par le pharaon indigène, Ahmès, et Tanis tomba en ruines. Mariette, *Notice des monuments,* p. 272-273. Ramsès II la restaura et en fit un de ses séjours préférés. Mariette, *Lettres sur les fouilles de Tanis,* dans la *Revue archéologique,* 1860, t. IV, p. 97 sq. Pour les campagnes des Égyptiens en Asie, la grande route qui les conduisait en pays ennemi partait de ce point et c'est là que les pharaons concentraient leur armée pour se mettre en marche vers l'Orient. H. Brugsch, *La sortie des Hébreux d'Égypte,* p. 19-20. Ramsès II résidait probablement à Tanis au moment de la naissance de Moïse; son fils et successeur y habitait certainement lorsque Moïse vint l'y forcer par les plaies d'Égypte de permettre aux Israélites de se rendre au Sinaï. Ni la Genèse ni l'Exode ne nomment



443. — Sphinx représentant un roi Hyksos. Musée du Louvre.

Tanis, mais le Psaume LXXVII, 12, 43, dit formellement que les miracles libérateurs se produisirent « dans la plaine de Tanis. »

Après le grand événement de la délivrance du peuple hébreu du joug égyptien, Tanis ne reparaît plus que du temps d'Isaïe. Le grand prophète, prédisant l'invasion de l'Egypte par les Assyriens sous leur roi Asaraddon (t. I, col. 1059) ou Assurbanipal (t. I, col. 1144), et le mal qu'elle fera à ce pays, dit que les princes de Tanis donneront au pharaon des conseils insensés. Is., XIX, 11, 13. Asaraddon battit Tharaca et le repoussa en Éthiopie. G. Smith, *Egyptian Campaign of Esarhaddon*, dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1868, p. 91-94; Budge, *The History of Esarhaddon*, p. 124-129. Son fils Assurbanipal fut obligé de faire une nouvelle campagne contre Tharaca, cinq années après; il le battit de nouveau et établit des gouverneurs dans les principales villes d'Égypte. Après son départ éclata une révolte nouvelle dont Sarloudari de Tanis était un des principaux chefs. Les gouverneurs assyriens parvinrent à étouffer la révolte et à saisir les chefs de la conjuration. Sarloudari fut envoyé à Ninive chargé de chaînes et Tanis saccagée. H. Brugsch, *Geschichte Aegyptens nach den Denkmälern*, in-8°, Leipzig, 1877, p. 120-121.

Ézéchiel nomme aussi Tanis dans une de ses prophéties : il annonce qu'elle sera brûlée dans la campagne que fera Nabuchodonosor contre l'Égypte. Ezech., XXX, 14 (texte hébreu). Dans ce passage, la Vulgate a rendu *Ṣô'an* par Taphnis. C'est la dernière fois que son nom se lit dans l'Ancien Testament. La campagne de Nabuchodonosor en Égypte eut lieu, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, X, IX, 7, cinq ans après la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Un fragment des rares inscriptions historiques de ce roi, racontant cette expédition, a été publié par Pinches, *A new Fragment of the History of Nebucadnezar III*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, 1882, p. 210-225. Voir aussi Schrader, *Keilinschriftiche Bibliothek* t. III, part 2, p. 140-141.



444. — Monuments ruinés de Tanis, mis au jour par les fouilles. D'après Ebers, *Aegypten in Bild und Wort*, Stuttgart, 1879, in-f°, t. I, p. 111.

TANNAÏTES ou « répétiteurs » de la tradition, nom donné à sept célèbres docteurs juifs qui, aussitôt après la prise de Jérusalem par Titus, se groupèrent autour de Jochanan, le principal d'entre eux, à Jamnia ou Jabné, situé à quatre heures au sud de Jaffa, et y reconstituèrent le sanhédrin dont l'autorité fut reconnue par l'ensemble des Juifs. Jochanan eut pour successeur l'an 80 Gamaliel II et celui-ci eut pour un de ses plus importants successeurs Rabbi Akiba (voir t. I, col. 697). Le petit-fils de Gamaliel II, Rabbi Juda Ben-Simon, transféra le sanhédrin de Jamnia à Sepphoris dans la Haute-Galilée et clôtura l'ère des Tannaïtes, en fixant par écrit la Mischna. Voir MISCHNA, t. IV, col. 1729; W. Bacher, *Die Agada der Tannaïten*, in-8°, Strasbourg, 1884.

TANNEUR (Nouveau Testament : βυρσεύς). Simon qui logea saint Pierre à Joppé était tanneur. Act., IX, 43. Voir CORROYEUR, t. II, col. 1027; SIMON 13, t. V, col. 1743.

TANTE (hébreu : *dôdâh*, féminin de *dôd*, « ami, oncle »; Septante : θυγάτηρ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρός), se dit spécialement dans l'Écriture de la sœur du père. Lev., XVIII, 14; XX, 20. Dans ce dernier et seul passage la Vulgate traduit *amitæ*, dans XVIII, 14, *uxor patrui*. Amram épousa sa tante (Vulgate : *patruelem suam*),

Jochabed, dont il eut pour fils Aaron et Moïse. Exod., VI, 20. Ailleurs la qualité de tante n'est marquée qu'indirectement et par périphrase, comme pour Josaba qui sauva son neveu Joas de la fureur d'Athalie. IV Reg., XI, 2.

TAON. Voir MOUCHE, t. IV, col. 1325.

TAPHETH (hébreu : *Tâfat,* « ornement »; Septante : Τεφάθ), fille de Salomon et femme de Benabinadab, un des douze préfets de Salomon, chargé du district de Nephath-Dor. IV Reg., IV, 11.

1. TAPHNÈS (hébreu : *Taḥpenês;* Septante : Θεκεμίνα), belle-sœur de l'Iduméen Adad et femme d'un pharaon qui donna en mariage la sœur de sa propre femme à Adad, lorsque celui-ci s'était retiré à la cour d'Égypte, probablement dans le Delta. L'Égypte était alors divisée en plusieurs dynasties et par conséquent sa puissance était affaiblie. Le nom du pharaon auprès de qui Adad s'était réfugié ne peut être déterminé. — Les Septante, dans une addition au chapitre XII de III Rois, disent que Sésac donna pour femme à Jéroboam Ano, sœur de Thékémina. Quelle que puisse être la valeur de ce passage de la version grecque, il ne peut y être question, tant d'années après, d'une sœur de Taphnès, la femme du pharaon. Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. III, p. 263.

2. TAPHNÈS, TAPHNIS (hébreu : *Taḥpanḥês,* Jer., XLIII, 7, 8, 9, etc.; *Teḥafneḥês,* Ezech., XXX, 18; Septante : Ταφνάς, Ταφναί; Vulgate : *Taphne, Taphnis*), ville d'Égypte. Elle était située à la frontière orientale du Delta. Sa situation, longtemps inconnue, est maintenant fixée : c'est la Daphné des auteurs classiques; aujourd'hui *Tell Defnéh,* souvent écrit *Tell Defennéh,* à 16 milles romains de Péluse. Murray's *Handbook for travellers in Egypt,* 6e édit., Londres, 1880, p. 328. L'étymologie du nom est incertaine; la dénomination actuelle paraît provenir du grec. Ce n'est plus qu'un monceau désolé de ruines, à peu de distance des marais du lac Menzaléh, non loin du désert. Autrefois ce pays était au contraire une plaine cultivée et fertilisée par la branche pélusiaque du Nil, aujourd'hui obstruée. Ce qui rend Taphnès particulièrement intéressante, c'est qu'il y a eu une colonie sémitique dès l'époque de Jérémie (fig. 445). M. Flinders Petrie a fait en 1886 sur l'emplacement de la ville ancienne, des fouilles dont il a rendu compte dans son livre, *Nebesheh and Defenneh,* Londres, 1888. Il y a là trois monceaux de ruines séparés les uns des autres par une distance qui varie d'un à trois ou quatre kilomètres. L'espace intermédiaire est couvert de débris de pierres et de poteries, avec des restes de fondations en briques; un des monceaux paraît ptolémaïque et romain. Le troisième est entièrement composé d'un vaste amas de briques brûlées et noircies, restes d'un vaste édifice qui dominait au loin la plaine. En arrivant en ce lieu vers le soir, M. Petrie vit ces ruines, se dressant dans les airs et tout empourprées par les feux du soleil couchant. Il apprit alors des habitants du pays, non sans surprise, qu'on désignait ce Tell sous le nom d'*El-Kasr el-Bint el-Yahudi,* « le Château de la fille du Juif ». Ayant fouillé les ruines et en particulier le Kasr ou forteresse, qui formait la partie pincipale, il constata que cet édifice avait été construit par Psammétique Ier, vers 666 ou 665 avant J.-C., et il trouva dans une des chambres un sceau de bronze d'Ahmès (fig. 446). Mais sa découverte la plus intéressante est celle qu'il raconte en ces termes dans un extrait de son journal, publié par le *Times, Pharaoh's House in Tahpanhes,* 18 juin 1886 : « En dehors des bâtiments du Kasr, je découvre, au moyen de tranchées répétées, une surface d'environ trente mètres de long sur dix-huit mètres de large, toute pavée en briques reposant sur le sable devant l'entrée de l'édifice, à l'angle oriental. La route faisait un coude entre les bâtiments et cette plate-forme. Cette plate-forme n'offre aucune trace de chambres et semble avoir été en plein air, afin de servir aux usages extérieurs, tels que chargement et arrangement d'objets divers, etc. C'est juste la place dont on a besoin pour la vie journalière et telle que se la ménagent les pauvres villageois eux-mêmes devant leurs maisons, où ils nivellent une couche de limon, après l'avoir battue, et l'entretiennent bien unie et bien propre. C'est une

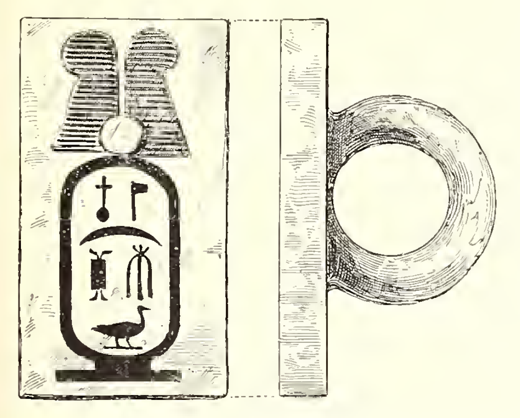


445. — Dieu sémitique de Taphnès. Musée du Caire. D'après W. M. Müller, *Egyptological Researches,* in-4°, Washington, 1906, pl. 40.

chose curieuse combien tout cela correspond exactement à l'aire en briques qui était placée *à l'entrée de la maison du pharaon à Taphnès.* Jer., XLIII, 9. » Le prophète Jérémie avait été en effet emmené de vive force à Taphnès par les Juifs qui s'étaient enfuis de Jérusalem et il avait fait cette prophétie : « Prends de grosses pierres dans la main et cache-les, en présence des hommes de Juda, dans le mortier, dans la plate-forme en briques qui est à l'entrée de la maison du pharaon à Taphnès, et dis-leur : Ainsi parle Jéhovah Sabaoth, Dieu d'Israël : Voici que j'enverrai et que je prendrai Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon serviteur, et je placerai son trône sur ces pierres que j'ai cachées, et il dressera sa tente royale au-dessus d'elles et il viendra et il frappera l'Égypte. » Jer., XLIII, 9-10. La Vulgate a traduit la plate-forme en briques par « la crypte qui est sous le mur de briques ». — « Cette plate-forme ou *mastaba,* dit M. Petrie, *Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes),* p. 51, est, à ne pas s'y méprendre, l'ouvrage en brique ou pavé *qui est à l'entrée de la maison du pharaon à Tahpanhès.* C'est là qu'eut

lieu la cérémonie décrite par Jérémie devant les chefs des fugitifs rassemblés sur la plate-forme et c'est là que Nabuchodonosor *dressa sa tente royale.* » Les pluies ont détérioré la plate-forme et en ont dénudé la surface de sorte que, quoiqu'elle ait près du palais de soixante à quatre-vingt-dix centimètres, elle est réduite en beaucoup d'endroits à quelques centimètres et a tout à fait disparu à l'angle nord-ouest.

La maison du pharaon a été détruite par le feu; elle était au milieu d'un camp où l'on a retrouvé des pointes de flèches et de nombreux débris de poteries grecques et romaines. Dans les fondations du bâtiment central, on a découvert le nom de Psammétique Ier, son fondateur. On n'a guère de traces de l'existence de Taphnès avant ce pharaon. Mais elle devint alors une localité importante, comme il ressort



446. — Sceau en bronze d'Ahmès.
D'après Fl. Petrie, *Tanis*, part. II, *Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahpanhes)*, in-4°, Londres, 1888, part. II, pl. XLI, fig. 76.

du livre de Jérémie qui la nomme, II, 16; XLIV, 1; XLVI, 14. en la mettant au même rang que Memphis. Les poids qu'on a trouvés dans ces ruines attestent par leur nombre et leur variété qu'il y eut là un grand centre de commerce; et sa position près de la frontière la rendit un poste de défense qu'il fallut fortifier soigneusement contre les invasions. Hérodote, II, 30, raconte que Psammétique avait établi une garnison à Daphné comme étant un des trois principaux postes de la frontière et que ce pharaon, II, 154, avait formé un camp de soldats ioniens dans la région. C'est là ce qui explique comment les Juifs de Jérusalem allèrent y chercher un refuge, par crainte des représailles babyloniennes, après le meurtre de Godolias. Mais, comme l'avait prédit Jérémie, Nabuchodonosor, probablement dans sa seconde campagne en Égypte, racontée dans une inscription malheureusement mutilée (Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. 2, p. 140-141), battit les troupes d'Amasis, vers 568 avant notre ère. Il dut s'emparer de la place forte de Taphnès et y dresser sa tente, selon la prophétie rapportée plus haut. S'il en est ainsi, l'oracle du même prophète contenu dans le chapitre XLIV contre les Juifs établis en Égypte et nommément contre ceux qui habitaient Taphnès, ℣. 1, lequel date du règne d'Apriès ou Hophra, ℣. 30, est antérieur à celui du chapitre XLIII, par suite d'une inversion chronologique dont le livre de Jérémie offre plusieurs exemples. Un autre chapitre, le XLVIe, dont la date est inconnue, annonce aussi à Taphnès, ℣. 14, la campagne de Nabuchodonosor et le mal qu'il fera à l'Égypte. Ézéchiel, captif en Chaldée, parle aussi des campagnes de Nabuchodonosor contre l'Égypte et il annonce spécialement les malheurs qui fondront sur Taphnès, XXX, 10, 18 :

Ainsi parle le Seigneur, Jéhovah :
Je ferai disparaître la multitude de l'Égypte,
Par la main de Nabuchodonosor, roi de Babylone...
A Taphnès le jour s'obscurcira
Quand j'y briserai le joug de l'Égypte
Et que l'orgueil de sa force y prendra fin
Un nuage la couvrira
Et ses filles iront en captivité.

Taphnès est nommé dans le texte grec de Judith, I, 9, parmi les villes que Nabuchodonosor somma de se soumettre à sa puissance. La Vulgate n'en fait pas mention en cet endroit. — Hérodote raconte, II, 30, que sous la domination perse, il y avait à Daphné une garnison persane. — Quelques commentateurs ont proposé, mais avec peu de vraisemblance, d'identifier Hanès, nommée par Isaïe, XXX, 4, avec Taphnès (voir HANÈS, t. III, col. 418), comme le fait de Targum et comme on le lit en marge sur un manuscrit hébreu, signalé par Rossi, *codex 380.* J. Knabenbauer, *In Isaiam*, 1887, t. I, p. 532-533. F. VIGOUROUX.

TAPHSAR (hébreu : *ṭifsâr*), mot assyrien que la Vulgate a pris pour un nom propre, mais qui doit se prendre pour un substantif commun, comme l'a fait la Vulgate avec raison dans le seul autre endroit de l'Écriture où on le retrouve, Nahum., III, 17; elle traduit le pluriel par *parvuli,* en lui attachant le sens de *ṭâf,* dans ce prophète. L'étymologie de *ṭifsâr* est très obscure mais on s'accorde généralement aujourd'hui à lui donner le sens de chef militaire.

TAPHUA, nom d'un Israélite, de deux villes et d'une fontaine.

1. TAPHUA (hébreu : *Ṭappuăḥ*, « pomme, pommier »; Septante : Θαπφούς), le second nommé des quatre fils d'Hébron, de la tribu de Juda et de la descendance de Caleb. I Par., II, 43.

2. TAPHUA (Septante : *Cod. Vat.* : Ἀταφούτ; *Alex.* : Θαφφού), ville chananéenne, dont le roi fut vaincu par Josué. Jos., XII, 17. Elle est mentionnée entre Béthel et Opher. Or il est probable que Béthel ne représente pas ici l'ancienne Béthel-Luza d'Éphraïm, mais une ville du sud de la Palestine. Voir BÉTHEL 2, t. I, col. 1680. D'autre part, Opher devait se trouver dans la tribu de Juda. Voir OPHER 2, t. IV, col. 1828. Enfin si Taphua, qui est donné comme fils d'Hébron, I Par., II, 43, est en réalité le nom d'une localité peuplée par des descendants d'Hébron, voir HÉBRON 2, t. III, col. 554, nous sommes encore ramenés vers le midi. La cité chananéenne prise par Josué serait donc à chercher dans la contrée méridionale. Son site est inconnu. Il faut peut-être l'identifier avec la ville suivante, à moins qu'on ne l'assimile à Beththaphua. Jos., XV, 53. Voir BETHTHAPHUA, t. I, col. 1750. A. LEGENDRE.

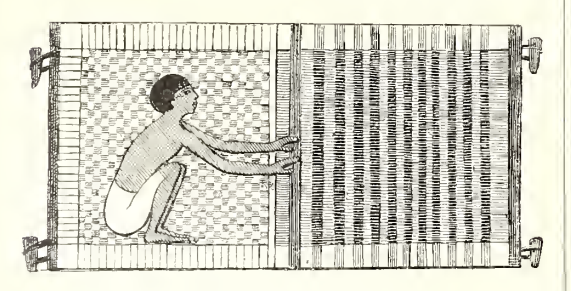
3. TAPHUA (Septante : *Vat.* : Ἠλουθώθ; *Alex.*: Ἀδιαθαείμ), ville de la tribu de Juda. Jos., XV, 34. Elle appartient au premier groupe des villes de la Séphélah, dans lequel on distingue comme bien identifiées : Estaol = *Eschu'a,* à l'ouest de Jérusalem; Saréa — *Sara'a,* au sud-ouest de la précédente; Zanoé = *Zânu'a,* au sud; Jérimoth = *Yarmûk,* au sud-ouest de *Zânu'a,* etc. C'est donc dans ces parages qu'il faudrait chercher Taphua. Aucun nom actuel cependant ne nous permet de l'y reconnaître. Les Septante ont omis ou déformé le nom hébreu, ou ils l'ont remplacé par un autre, *Adiathaim.* Cf. Jos., XV, 36. Eusèbe et saint Jérôme, *Onomastica sacra,* Gœttingue, 1870. p. 156, 260, font de cette ville la cité chananéenne prise par Josué. Jos., XII, 17. Il est certain,

en tous cas, qu'elle est distincte de Beththaphua, appartenant aussi á Juda, mais située dans la montagne. Jos., xv, 53. A. Legendre.

4. TAPHUA (Septante : *Vat.* : Ταφού ; *Alex.* : 'Εφφουέ), ville située sur la frontiére d'Éphraïm et de Manassé. Jos., xvi, 8. Elle faisait partie du « territoire » de Taphua (Septante : *Vat.* : Θαφέθ ; *Alex.* : Θαφθώθ), Jos., xvii, 8, dans lequel se trouvait aussi *'Én Tappûaḥ* ou « la Fontaine de Taphua » (Septante : πηγὴ Θαφθώθ). Jos., xvii, 7. Ces trois points sont indiqués dans la description des limites d'Éphraïm et de Manassé ; mais le texte est si obscur qu'il est trés difficile de les localiser. Voir Éphraïm 2, t. ii, col. 1874 ; Manassé 7, t. iv, col. 644. V. Guérin, *Samarie,* t. i, p. 256, donne comme probable l'emplacement de Taphua à *Khirbet 'Aṭûf,* à l'est de Naplouse, au nord de l'*ouadi Fârah.* D'autres cherchent *'Én-Ṭappûaḥ* près de *Yasûf,* au sud de Naplouse, où une source se trouve prés de la naissance de l'*ouadi Qanah.* Cf. G. Armstrong, W. Wilson et Conder, *Names and places in the Old and New Testament,* Londres, 1889, p. 60. C'est dans cette région aussi qu'il convient de la placer d'aprés F. Buhl, *Geographie des Alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 178. A. Legendre.

TAPIS (hébreu : *ḥăṭubôṭ ;* Septante : ἀμφιτάπος ; Vulgate : *tapetia*), étoffes épaisses qu'on étend sur le sol ou sur des meubles. — La courtisane a garni son lit de couvertures et de tapis de fil d'Égypte, ἀμφιτάποι, « tapis laineux des deux côtés », *tapetia picta,* « tapis teints » de diverses couleurs. Prov., vii, 16. Dedan échangeait avec Tyr les *bigdê-ḥofêš,* tapis tissés, housses pour monter á cheval, *tapetia.* Ezech., xxvii, 20. Les Septante traduisent par « troupeaux de choix ». Les versions rendent encore par ἀμφιτάποι, *tapetia,* les *saffôṭ,* « marmites » que l'on apporte á David. II Reg., xvii, 28. H. Lesêtre.

TAPISSERIE, tissu épais fait de fils de toutes sortes et de différentes couleurs, avec plus ou moins d'art et



447. — Tapisserie égyptienne.
D'après G. Maspero, *Archéol. égypt.*, p. 281.

de régularité. — Les *ḥăṭubôṭ 'êṭûn miṣrayim,* « tapis de fil d'Égypte », Prov., vii, 16, étaient en tapisserie. Les Égyptiens savaient fabriquer au métier (fig. 447) des tissus ornés de dessins géométriques, zigzags ou damiers, pour faire des tentures ou des tapis. Cf. Maspero, *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, p. 281, 282. Sur les tissus ornés de figures et de dessins irréguliers, voir Broderie, t. i, col. 1937. H. Lesêtre.

TAPPUAH, arbre et fruit plusieurs fois nommé dans l'Écriture et dont l'identification est très discutée. Voir Pommier, col. 529 ; Abricotier, t. i, col. 91 ; Citronnier, t. ii, col. 791 ; Cognassier, col. 826 ; Cèdratier, ii, 2°, col. 374.

TARGUMS, versions de l'Ancien Testament en langue araméenne, qu'on appelle encore, dans le langage courant, paraphrases chaldaïques : paraphrases, parce que les targums les plus récents sont réellement de véritables paraphrases plutôt que de simples traductions ; chaldaiques, parce que la langue, dans laquelle elles ont été faites, a été pendant longtemps nommée abusivement chaldaïque. Voir t. ii, col. 510.

I. Des targums en général. — 1° *Nom.* — תַּרְגּוּם est un nom araméen, qui est dérivé du verbe תַּרְגֵּם, « traduire », et qui signifie proprement « traduction, version ». Ce nom se retrouve en arabe et en éthiopien. Le traducteur lui-même est nommé *ṭûrgemân,* et ce mot francisé est devenu *drogman,* interprète. Le nom araméen de targum désigne une traduction de la Bible en n'importe quelle langue, même en grec, Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla,* i, 9, trad. Schwab, Paris, 1883, t. vi, p. 213 ; traité *Qiddouschin,* i, 1, 1887, t. ix, p. 203, et spécialement en langue araméenne. *Ibid.,* traité *Schabbath,* xvi, 1, 1881, t. iv, p. 161 ; traité *Meghilla,* i, 9, t. vi, p. 213. L'usage a restreint ce nom aux versions araméennes. Bacher, *Die Terminologie der Tannaiten,* p. 205 sq. La langue dans laquelle elles sont faites est l'araméen judaïque, qui a été la langue populaire des Juifs de Palestine et de Babylonie. Voir Syriaque (*Langue*), t. v, col. 1908.

2° *Origine.* — Quand la langue araméenne se fut peu á peu substituée á l'hébreu, qui ne fut plus qu'une langue savante et liturgique, voir t. iii, col 504, l'usage s'établit, dans le service des synagogues, de faire suivre la lecture des sections, *paršiyôṭ* de la Loi et *hafṭarôṭ* des Prophètes, voir t. iv, col. 2155 ; t. iii, col. 421, en hébreu d'une traduction dans la langue vulgaire, que tous les auditeurs comprenaient, en araméen. Ginsburger, *Die Thargumim zur Thoralection am 7 Pesach- und 1 Schabuoth-Tage,* dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1895, t. xxxix, p. 97 sq., 193 sq. Cette interprétation était simplement orale. D'après le Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla,* iv, 1, trad. Schwab, t. vi, p. 244, 245, si on pouvait lire le rouleau d'Esther assis ou debout, la lecture et l'interprétation araméenne de la Loi devaient être faites debout par honneur pour la Loi, et R. Samuel ben R. Isaac blâma un interprète qui s'appuyait á une colonne tandis qu'il traduisait la Loi. Le même rabbin déclarait que le président de l'assemblée ne pouvait traduire lui-même la section lue, sans l'adjonction d'un interpréte, parce que la Loi ayant été transmise á Israël par l'intermédiaire de Moïse, il faut un interprète pour la traduire en araméen. A l'école, le maître ne devait pas lire la version chaldéenne ou targum dans un livre ; il devait répéter oralement ce qui a été transmis oralement. Pour la lecture de la Loi et des Prophètes, il ne devait y avoir qu'un lecteur et un traducteur, et pas deux lecteurs ou traducteurs, mais pour lire Esther, il pouvait y avoir indifféremment plusieurs personnes : un lecteur et un interprète, ou un lecteur et deux interprétes, ou deux lecteurs et un interprète, ou même deux hommes pour chacune de ces opérations. L'interprétation araméenne n'était pas toutefois indispensable dans les assemblées de la synagogue, et les savants, réunis à l'office pour un jeûne public, lisaient la Loi sans la traduire. Cependant, bien qu'elle ne fût pas indispensable, on devait recommencer cette lecture si on s'était trompé, à partir de l'erreur commise. Si par erreur le lecteur avait omis un verset que le traducteur avait cependant traduit, le devoir était rempli. *Ibid.,* ii, 1, p. 229. Le lecteur de la Loi ne devait pas lire à l'interprète plus d'un verset à la fois, mais pour la section des Prophètes, on pouvait lire trois versets de suite, parce que l'erreur que commettrait l'interpréte serait moins grave que pour la Loi. *Ibid.,* iv, 5, p. 250. Un aveugle pouvait remplir le rôle d'interprète. *Ibid.,* iv, 6, p. 252. Le traducteur

devait modifier à dessein le texte concernant les unions prohibées, Lev., XVIII, 7-23, et on lui imposait silence; on l'apostrophait, quand conventionnellement il traduisait inexactement. Lev., XVIII, 21. *Ibid.*, IV, 10, p. 253, 254. Quelques passages, la plupart scabreux, l'histoire de Ruben, Gen., XXXV, 22, la fin du récit du veau d'or, Exod., XXXII, 21-25 (ou 35), la bénédiction sacerdotale Num., VI, 24-27, réservée pour le rite de la bénédiction et pas permise pour la simple lecture, l'adultère de David et l'inceste d'Amnon, II Sam., XI, XIII, étaient lus, mais pas traduits. On traduisait toutefois l'histoire de Thamar, Gen., XXXVIII, parce que Juda s'est repenti, et le commencement du récit du veau d'or, Exod., XXXII, 1-20, parce qu'il tournait à la honte d'Aaron seulement et non à celle du peuple. *Ibid.*, IV, 11, p. 254-255. Juda ben Ilai, disciple d'Akiba, déclarait qu'il fallait rendre l'original strictement et que toute addition devait être considérée comme un blasphème. Talmud de Babylone, traité *Kiddouschim*, 49 *a*.

La version araméenne servait aussi à l'enseignement de la Bible ou *Mikra*, dans les écoles, et nous avons cité plus haut le sentiment d'un rabbin qui interdisait au maître d'école de lire le targum dans un livre. Les allusions au targum comme objet d'étude sont extrêmement rares dans la littérature juive. D'après le *Sifré* sur le Deutéronome, 161, le targum est une branche d'étude intermédiaire entre le *Mikra* et la *Mischnah*.

La tradition rabbinique reporte l'usage de traduire les lectures publiques de la Bible en araméen à l'époque d'Esdras. Le Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, I, 9, t. VI, p. 212, voit la version araméenne mentionnée dans Esd., IV, 8, et il entend Neh., VIII, 8, de la lecture de la Loi, suivie de sa traduction en langue vulgaire. *Ibid.*, IV, 1, p. 246. Il parle d'un targum de Job présenté à Gamaliel I[er]. Traité *Schabbath*, XVI, 1, t. IV, p. 161. On a voulu trouver des preuves de l'existence des targums dans le début du psaume XXI, cité en araméen par Jésus sur la croix, Matth., XXVII, 46; Marc., XV, 34, et dans la citation du ps. LXVIII (héb.), 4, par saint Paul, Eph., IV, 8, citation du texte du targum, disait-on, plutôt que du texte hébraïque. Ces preuves n'ont aucune valeur. Paul de Lagarde a supposé qu'une partie de la version des Septante avait été faite sur un targum et pas sur le texte original. Il s'appuyait sur les additions et les explications que contiennent quelques livres de la version grecque. L'abbé Paulin Martin a aussi expliqué comme variantes de targum les divergences notables que la version des Septante présente en certains passages des livres de Samuel et des Rois relativement au texte massorétique. *Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 47-50, 61-69. Quoi qu'il en soit, l'usage de la traduction araméenne dans le service liturgique des synagogues juives est antérieur à l'ère chrétienne et contemporain du second Temple. On ne peut guère lui assigner de date précise, et il n'y a à ce sujet que des hypothèses plus ou moins fondées.

La traduction araméenne, d'abord orale et transmise par la tradition, finit par être mise par écrit pour l'enseignement des écoles, sinon pour l'usage liturgique. On discute beaucoup sur la date à laquelle aurait eu lieu cette transcription de la version araméenne, et on ne s'entend pas sur l'époque de la composition des plus anciens targums. On a pensé longtemps que le targum officiel de la Loi et des Prophètes, rédigé du I[er] au III[e] siècle, d'abord en Palestine, dans le dialecte de la contrée, avait passé ensuite chez les Juifs de la Babylonie, qui le reconnurent comme texte d'enseignement scolaire, après lui avoir fait subir des remaniements au double point de vue de la langue et des idées. La recension babylonienne, dans laquelle il nous est parvenu, serait tardive et daterait au plus tôt du V[e] siècle de notre ère, mais on y reconnaîtrait encore des éléments antérieurs. Deux amoraim palestiniens du II[e] siècle, Josué ben Lévi et Amni, disciple de Jonathan, auraient fait, en leur propre nom, un targum sur les *paršiyôṭ* de la Loi. L'avis de plus en plus prédominant aujourd'hui est que certains targums sont d'origine babylonienne et d'autres de provenance palestinienne.

Les plus anciens sont, dans l'ensemble, de véritables versions à peu près littérales, où l'interprétation aurait introduit peu d'additions. Les plus récents sont paraphrasés davantage, envahis qu'ils sont par des légendes juives; c'est le cas notamment des targums des Hagiographes, œuvres individuelles sans autorité officielle. L'emploi des targums a cessé chez les Juifs, quand ceux-ci n'ont plus parlé araméen. On les a négligés peu à peu. Ils étaient abandonnés en Espagne au XI[e] siècle. On sait aussi que les sections liturgiques étaient paraphrasées en persan à la synagogue de Bokhara.

3° *Utilité*. — Elle est multiple et variée, selon les cas. — 1. *Au point de vue critique*. — Ces versions araméennes sont faites sur un texte hébraïque qui représente, dans l'ensemble et sauf quelques leçons spéciales, le texte massorétique, dont il prouve la fixité. — 2. *Au point de vue exégétique*. — Elles nous font connaître la façon dont les Juifs interprétaient leur Bible à l'époque où elles ont été composées; elles sont donc des documents intéressants de l'exégèse juive, notamment pour les interprétations plus anciennes qu'elles ont conservées. — 3. *Au point de vue de la langue araméenne*. — Composées en Palestine ou en Babylonie, elles représentent les nuances des différents dialectes que parlaient les Juifs dans ces deux contrées.

4° *Nombre*. — Il existe des targums sur tous les livres de la Bible hébraïque, sauf trois, Daniel et les deux livres d'Esdras, trois écrits dont une partie est rédigée en araméen.

On peut les classer suivant les trois grandes divisions de la Bible hébraïque : la Loi, les Prophètes et les Hagiographes. On peut les ranger aussi suivant l'ordre chronologique de leur composition. Nous suivrons ce dernier ordre.

II. DES TARGUMS EN PARTICULIER. — *1. TARGUM BABYLONIEN DU PENTATEUQUE, DIT TARGUM D'ONKELOS*. — 1° *Auteur*. — Il est inconnu, car l'attribution à Onkelos, disciple de Gamaliel, est aujourd'hui généralement rejetée par les critiques, qui pensent que Onkelos a été confondu par les rabbins de Babylonie avec le prosélyte Aquila, traducteur de la Bible hébraïque en grec. Voir AQUILA 2, t. I, col. 811; ONKELOS, t. IV, col. 1819-1820. Le passage du Talmud de Jérusalem, traité *Meghilla*, I, 9, est traduit par M. Schwab, t. IV, p. 213 Le Talmud, lorsqu'il rapporte des leçons du targum du prosélyte Aquila, donne toujours des termes grecs. Ainsi, dans son targum, il traduit les « boîtes de parfums » dont parle Isaïe, III, 20, στομάχου χειρίαι. Traité *Schabbath*, VI, 4, trad. Schwab, t. IV, p. 73. Cf. Drach, *Pat. gr.*, note, t. XVI, col. 1633; J. Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Oxford, 1875, t. II, p. 437. Le complément עלמות, Ps. XLVIII, 15, est traduit dans la version d'Aquila par ἀθανασία, « immortalité ». Traité *Meghilla*, II, 4, trad. Schwab, t. VI, p. 232. Le mot הדר, Lev., XXIII, 40, est traduit dans Aquila par ὕδωρ, « eau », pour indiquer que l'arbre dont il est question (le cèdre) croît près de l'eau. Traité *Soucca*, III, 5, *ibid.*, p. 25. Le passage de Daniel, V, 5 : en face de la lumière, est traduit par λαμπάς dans Aquila. Traité *Yoma*, III, 8, trad. Schwab, t. V, p. 198. Cf. Fürst, *op. cit.*, t. II, p. 919. Ce traducteur a entendu Lev., XIX, 20, d'une esclave touchée par un homme. Traité *Qiddouschim*, I, 1, trad. Schwab, t. IX, col. 203. Le Talmud de Jérusalem ne connaît donc qu'une version grecque d'Aquila. Voir

encore J. Fürst, *op. cit.*, t. II, p. 833, 924, pour Ezech., XXIII, 43, et pour Daniel, VIII, 13. La confusion avec Onkelos et l'attribution d'un targum araméen à ce personnage ne datent que de la période post-talmudique. L'uniformité du vocabulaire et du style, si elle n'est pas l'œuvre de la dernière revision, trahirait une seule main, et prouverait que la version araméenne de la Loi a été faite par un seul auteur.

2° *Patrie.* — Pour plusieurs critiques contemporains, ce Talmud est d'origine babylonienne. Le Talmud de Babylone l'appelle « notre targum » et il le cite en disant : « Comme c'est traduit. » Au sentiment de Geiger et de Frankel, ce targum aurait été écrit dans le dialecte babylonien. Il contient quelques mots persans. Gen., XXV, 27 ; XLIII, 30. M. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1873, p. 372, en comparant ce targum avec le targum de Jérusalem sur le Pentateuque, y a reconnu le dialecte palestinien pour le fond. Il y retrouvait aussi des passages anciens de l'époque de Jean Hyrcan. *Ibid.*, p. 371. Il a précisé plus tard sa pensée, en disant que ce targum palestinien avait été rédigé en Babylonie, car la langue, qui est palestinienne dans l'ensemble, a été fortement influencée en quelques points par le langage parlé de la Babylonie. *Litterarisches Centralblatt*, 1877, p. 305. M. Dalman toutefois réduit au minimum l'influence babylonienne sur la langue de ce targum, qu'il dit être le pur dialecte galiléen. *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 6. Passé de Palestine en Babylonie, ou composé dans cette dernière contrée, ce targum y a été officiellement reconnu et y a servi de texte dans les écoles. C'est au moins à ce titre qu'il peut être nommé le targum babylonien du Pentateuque. Les Juifs de l'Yémen l'ont reçu avec la ponctuation babylonienne.

3° *Date.* — Si on en juge d'après son contenu, il aurait été composé en Palestine au IIe siècle. Il reproduit la *halaka* et l'*hagada* de l'école d'Akika et spécialement celle de l'époque des tannaïtes. Primitivement, il était identique au targum de Jérusalem, comme on le voit encore, par exemple, pour Lev., VI, 3, 4, 6, 7, 9, 11, 18-20, 22, 23. Leurs différences actuelles proviendraient d'une double revision. Il aurait eu peu de vogue en Palestine. Revisé en Babylonie au IVe ou au Ve siècle, il y aurait été reconnu comme la version autorisée du Pentateuque. Les critiques qui en font une œuvre purement babylonienne, placent sa rédaction définitive au Ve siècle.

4° *Caractères.* — Comme traduction, ce targum rend le texte hébraïque d'une façon à peu près littérale, sans addition, sauf en quelques passages poétiques, les cantiques, qui sont difficiles à comprendre et qui n'ont pas été traduits exactement. La version a été faite sur le texte hébraïque, ses hébraïsmes le prouvent, et sur un texte peu différent de l'édition massorétique, en sorte qu'elle a peu d'importance pour la critique textuelle du Pentateuque. Toutefois, ce texte est traduit d'après les idées du temps. On trouve donc dans ce targum quelques traces de l'*halaka* et de l'*hagada* (juives). L'auteur évite les anthropomorphismes et les anthropopathismes, et il attribue à la *memra*, à la *schekina*, à la *gloire* ou à l'*ange* de Jéhovah ce qui est dit de Jéhovah lui-même. Dieu ne *descend* pas pour *voir* la tour de Babel ou Sodome, il *apparaît* pour *se venger* ou pour *juger*. Il ne *voit* pas les choses ; elles lui sont *découvertes*. Il protège les Israélites, non comme la prunelle de son œil, mais du leur. Deut., XXXII, 10. Il ne dit pas : « Je lève ma main vers les cieux, » mais « J'ai fondé dans les cieux le séjour de ma demeure. » Deut., V, 40. Au lieu de traduire : « Adam est devenu comme *l'un de nous*, » on dit : « Adam est *seul* dans le monde à connaître par lui-même le bien et le mal. » Gen., III, 22. Dieu ne *se repent* pas ; il revient sur sa parole. Il n'est pas *affligé* en son cœur ; il *parle* en son cœur. Quelques passages sont atténués : les fils de de Dieu sont les fils des grands. Gen., VI, 1. Des termes figurés sont expliqués : l'épée et l'arc de Jacob sont la prière et l'oraison. Gen., XLVIII, 22. Voir encore Gen., XLIX, 25 ; Exod., XV, 3, 8, 10 ; XXIX, 35. Les anciens noms de villes et de peuples sont remplacés par les noms de l'époque : *Qardu* au lieu d'*Ararat*, Gen., VIII, 4 ; *Babylone* au lieu de *Sennaar*, Gen., X, 10 ; les *Arabes* pour les *Ismaélites*, Gen., XXXVII, 25 ; *Tanis* pour *Tsoan*, Num., XIII, 22. On trouve une interprétation cabalistique. Num., XII, 1. Le passage, Gen., III, 15, est traduit comme dans la version des Septante, quoique le sens messianique n'y apparaisse pas. Deux endroits seulement, Gen., XLIX, 10 ; Num., XXIV, 17, sont nettement messianiques. Les patriarches sont loués et exaltés. Gen., XX, 13 ; XXVII, 13 ; XLVIII, 22. Quelques mots hébreux sont rendus d'après leur signification étymologique.

5° *Éditions.* — La première a été faite à Bologne, en 1482. Son texte a été imprimé dans les Bibles rabbiniques de Bomberg (1517) et de Buxtorf (1619), dans les quatre grandes Polyglottes d'Alcala, d'Anvers, de Paris et de Londres. Sabbioneta l'avait réédité en 1557. A. Berliner a reproduit le texte de cette édition, avec des notes, *Targum Onkelos*, 2 vol., Berlin, 1884. Les premières éditions n'étaient pas vocalisées. La vocalisation actuelle, faite par Buxtorf, est souvent erronée et sans valeur. Il faudrait la corriger d'après la ponctuation supralinéaire des manuscrits de l'Arabie du Sud ou de l'Yémen, qui vient de Babylone. Voir Merx, *Bemerkungen über die Vocalisation der Targume*, dans *Abhandlungen und Vorträge des fünften internationalen Orientalisten-Congress zu Berlin 1881*, sect. II, Berlin, 1882, p. 142-225 ; *Joannes Buxtorf's des Vaters Targumcommentar Babylonia*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1887, p. 280-299, 462-471 ; 1888, p. 41-48 ; *Chrestomathia targumica* (avec voyelles babyloniennes), Berlin, 1888 ; Landauer, *Studien zu Merx Chrestomathia targumica*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1888, t. III, p. 263-292 ; E. Kautzsch, *Mittheilung über eine alte Handschrift des Targum Onkelos* (codex Socini, n. 84), Halle, 1893 ; H. Barnstein, *The Targum of Onkelos to Genesis* (ms. de l'Yémen), Londres, 1896 ; Diettrich, *Einige grammatische Beobachtungen zu drei im Britisch Museum befindlichen jemenitischen Handschriften des Onqelostargumes*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 148-159.

Des versions latines accompagnent le texte araméen ponctué dans les grandes Polyglottes ; elles ne sont pas toujours exactes. P. Fagius en a publié une à part à Strasbourg, en 1546. J. W. Etheridge en a fait une traduction anglaise ainsi que des deux autres targums sur le Pentateuque, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch, with the fragments of Jerusalem Targum, from the Chaldee*, 2 vol., Londres, 1862, 1865. Une version allemande a commencé à paraître dans *Monumenta judaica*. Pars I. *Bibliotheca targumica. Aramaica. Die Targumijn zum Pentateuch*, Vienne, 1906, t. I, fasc. 1. Bacher lui a reproché de nombreuses inexactitudes. *Theologische Literaturzeitung*, 1906, p. 373-376.

Les Juifs babyloniens ont eu pour le targum dit d'Onkelos une telle estime qu'ils lui ont consacré au XIIIe siècle une Massore spéciale. A. Berliner, *Die Massorah zum Targum Onkelos, auf Grund neuer Quellen lexikalisch geordnet und kritisch beleuchtet*, Amsterdam, 1896. Elle indique les différentes explications des écoles de Sura et de Nehardea, les concordances du texte dans les termes et les idées, et contient des notes explicatives de diverse nature. E. Brederek a fait une concordance de ce targum : *Koncordanz zum Targum Onkelos*, Giessen, 1906.

6° *Bibliographie spéciale.* — G. B. Winer, *De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica,* Leipzig, 1820; S. D. Luzzatto, אוהב גר *Philoxenus sive de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione* (en hébreu), Vienne, 1830; 2e édit. corrigée, Cracovie, 1895; Levy, *Ueber Onkelos und seine Uebersetzung des Pentateuch,* dans *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie,* 1844, t. v, p. 175-198, et dans *Literaturblatt des Orients,* 1845, p. 337, 354 sq.; R. Anger, *De Onkelo chaldaico quem ferunt Pentateuchi paraphraste et quid ei rationis intercedat cum Akila græco V. T. interprete,* deux parties, Leipzig, 1845, 1846; Schönfelder, *Onkelos und Peschittho. Studien über das Alter des Onkelos'schen Targums,* Munich, 1869; A. Geiger, *Das nach Onkelos benannte babylonische Thargum zum Pentateuch,* dans *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben,* 1871, t. ix, p. 85-104; Neubürger, *Onkelos und die Stoa,* dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1873, p. 566-568; 1874, p. 48; S. Singer, *Onkelos und das Verhältniss seines Targums zur Halacha,* Francfort-sur-le-Main, 1881; M. Friedmann, *Onkelos und Akylas,* Vienne, 1896; E. Brederek, *Bemerkungen über die Art der Uebersetzung in Targum Onkelos,* dans *Theologische Studien und Kritiken,* 1901, p. 351-377. Voir aussi les articles sur Onkelos dans les encyclopédies de Ersch et Gruber et de Herzog.

II. LE TARGUM DES PROPHÈTES DE JONATHAN BEN UZZIEL. — 1° *Auteur.* — Ce targum sur les livres prophétiques, antérieurs et postérieurs, de Josué à Malachie, est attribué à Jonathan ben Uzziel. Le Talmud de Jérusalem n'en parle pas. Il est impossible de concilier les données divergentes que fournit à son sujet le Talmud de Babylone. Quelques rabbins font de lui le plus grand des 80 disciples de Hillel et le condisciple de Jonathan ben Zakkaï. *Baba bathra,* fol. 134 *a*; *Soucca,* fol. 28 *a*. D'autres le mettent en rapport avec les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie. *Meghilla,* fol. 3 *a*. Ces derniers ajoutent qu'il aurait « dit » le targum des prophètes, que la terre d'Israël a tremblé à l'apparition de ce targum et qu'une voix du ciel lui a demandé à lui-même compte de sa révélation des secrets célestes aux fils des hommes. Les secrets ainsi révélés sont les passages obscurs des livres prophétiques. Si l'on retenait seulement de ces données disparates que Jonathan a été un disciple de Hillel, il en résulterait qu'il serait antérieur à Onkelos. On lui a attribué aussi le targum hiérosolymitain du Pentateuque et un targum sur les Hagiographes. Cf. *The Jewish Encyclopædia,* New-York, 1904, t. vii, p. 238. Il semble bien que le targum des Prophètes, qui porte son nom, n'est pas son œuvre, car il ne peut pas remonter au Ier siècle de notre ère. Certains passages de ce targum sont attribués, dans le Talmud de Babylone, à Joseph l'Aveugle (270-333), président de l'école de Pumbadita, en Babylonie. Haï Gaon a soutenu cette attribution. L'auteur est donc inconnu.

2° *Patrie et date.* — Tant qu'on l'a rattaché en quelque manière à Jonathan ben Uzziel, on y a vu une œuvre palestinienne, composée au IIe siècle pour le service liturgique des synagogues dans une langue très apparentée à celle d'Onkelos. Il aurait passé en Babylonie, où il aurait, comme le précédent, été retouché pour la langue et les idées, et où il aurait été généralement reconnu au IIIe siècle. Au ve siècle, on le citait comme une autorité ancienne. De l'Académie de Pumbadita, il se serait répandu dans tous les pays où les Juifs étaient dispersés. C'est encore la thèse soutenue dans *The Jewish Encyclopædia,* New-York, 1906, t. xii. Mais Geiger et Frankel en font, comme du précédent, une œuvre babylonienne, commencée par les rabbins de ce pays au IIIe siècle et définitivement rédigée au IVe. Ce targum est postérieur à celui d'Onkelos, qui a été utilisé en quelques passages où l'accord est visible. Eichhorn et Berthold y avaient distingué plusieurs mains, manifestées, pensaient-ils, par la différence des traductions. Mais Hävernick et Frankel ont soutenu, avec plus de raison, l'unité de rédaction, établie par le rédacteur définitif. Les passages parallèles, Is., xxxvi-xxxix; II Reg., xviii, 13-xx, concordent mot pour mot, et les passages poétiques des livres historiques ont reçu des additions analogues à celles qu'on trouve dans les prophètes. Cf. Jud., v, 8, avec Is., x, 4; II Sam., xxiii, 4, avec Is., xxx, 26. Des parties anciennes ont-elles été conservées au milieu d'interpolations postérieures, et y a-t-il lieu de distinguer la composition du IIe ou du IIIe siècle de l'édition définitive du ve? Les avis des spécialistes sont partagés.

3° *Caractères.* — Ce targum est moins littéral et plus paraphrasé que celui d'Onkelos. Dans les livres historiques, il est fait d'après la même méthode et il traduit le texte à peu près littéralement. Dans les livres prophétiques strictement dits, qui sont plus obscurs et plus difficiles, la version est paraphrasée davantage. On y trouve aussi des légendes hagadiques. Voir, par exemple, Is., x, 32. L'auteur évite encore les anthropomorphismes et les anthropopathismes, et il remplace souvent le nom de Jéhovah par la *schekina.* Il explique les métaphores en termes propres; s'il maintient les anciens noms géographiques, il leur donne une forme moderne. L'influence des idées du temps est moins sensible que dans le targum d'Onkelos, quoiqu'elle se fasse néanmoins remarquer. L'auteur interprète un certain nombre de passages prophétiques dans le sens messianique : I Sam., ii, 10; xxiii, 8; I Reg., iv, 33; Is., iv, 2; vii, 14; ix, 6; x, 27; xi, 1, 6; xvi, 1-15; xxviii, 5; xlii, 1; xlv, 1; lii, 13; lxiii, 10; Jer., xxiii, 5; xxx, 21; xxxiii, 13, 15; Ose., iii, 5; xiv, 8; Mich., iv, 8; v, 2; Zach., iii, 8; iv, 7; vi, 12; x, 5; mais toutes ses explications messianiques ne sont pas fondées. Il n'admet pas le sens messianique d'autres oracles qui ont réellement cette signification, et dans Is., lii, il ne veut pas reconnaître un Messie humble, méprisé, condamné à mort, et il applique ces traits de la prophétie à d'autres objets.

4° *Éditions.* — La première date de 1494 et a vu le jour à Leiria. Elle a été reproduite dans les Bibles rabbiniques de Bomberg (1517) et de Buxtorf et dans les quatre grandes Polyglottes. Paul de Lagarde en a donné une édition manuelle, non vocalisée, d'après un manuscrit de Reuchlin, *Prophetæ chaldaice,* Leipzig, 1872. Cf. Klostermann, dans *Studien und Kritiken,* 1873, p. 731-767. Merx a reproduit des spécimens de la ponctuation babylonienne dans sa *Chrestomathia rabbinica,* déjà citée. On a publié aussi des parties de ce targum d'après des manuscrits de l'Yémen, ayant la même ponctuation. F. Prætorius, *Das Targum zu Josua nach jemenischer Ueberlieferung,* Berlin, 1899; *Das Targum zum Buch der Richter in jemenischer Ueberlieferung,* Berlin, 1900. Cf. Bacher, dans *Theologische Literaturzeitung,* 1900, p. 164; 1901, p. 131; L. Wolfsohn, *Das Targum zum Propheten Jeremias in jemenischen Ueberlieferung* c. i-xii, Halle, 1902; S. Silbermann, *Das Targum zu Ezechiel nach einer südarabischen Handschrift* c. i-x, Strasbourg, 1902; M. Adler, *Targum to Nahum,* dans *Jewish Quarterly Review,* Londres, 1895, p. 630-637.

Après les versions latines des Polyglottes, signalons la traduction anglaise du targum sur Isaïe : Pauli, *The chaldee paraphrase on the prophet Isaiah translated,* Londres, 1871; H. S. Levy, *Targum on Isaiah I,* avec commentaire, Londres, 1889.

5° *Bibliographie spéciale.* — Z. Frankel, *Zu dem Targum der Propheten,* Breslau, 1892; W. Bacher, *Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum,* dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1874, t. xxviii, p. 1-72; Klein, *Bemerkungen*

zu Bacher's kritischen Untersuchungen, ibid., 1875, t. XXIX, p. 157-161; Bacher, *Gegenbemerkungen*, etc., *ibid.*, p. 319-320; C. Cornill, *Das Targum zu den Propheten,* dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 1887, p. 177-202 (pour Isaïe, Jérémie et les petits prophètes) ; *Das Buch des Propheten Ezechiel,* 1886, p. 110-136 ; H. Weiss, *Die Peschitta zu Deuterojesaia und ihr Verhältniss zu massoret. Text. LXX und Targum,* Halle, 1893; M. Selbök (Schönberger), *Die syrische Uebersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniss zu dem Targum,* Breslau, 1887; A. Adler, dans *Jewish Quarterly Review,* 1895, t. VII, p. 630-657 (sur Nahum); Bacher, *ibid.*, 1899, t. XI, p. 651-655; A. Wünsche, *Einige Lesearten des sogenannten Targum Jonathan zu den Propheten,* dans *Vierteljahresbericht für Bibelkunde,* 1904, t. I, p. 274-275.

III. LES TARGUMS DE JÉRUSALEM SUR LE PENTATEUQUE. — Il y en a deux, sinon même trois. — 1° *Le targum du pseudo-Jonathan.* — Haï Gaon l'attribuait aux anciens sages de Palestine (IIIe-Ve siècle). Ce n'est qu'à partir du XIVe siècle qu'on l'a attribué à tort à Jonathan ben Uzziel. On explique généralement cette erreur d'attribution par une fausse lecture de l'abréviation ת״י, *Targum Jeruschalmi,* comme si elle signifiait : *Targum Jonathan.* Son origine palestinienne est certaine; il est écrit dans le dialecte araméen de la Palestine. Il est complet et traduit le Pentateuque entier, sauf 12 versets. On l'appelle aujourd'hui le premier targum de Jérusalem sur le Pentateuque. Il date du VIIe siècle. Il nomme les six ordres de la Mischna, Exod., XXVI, 9, la femme et la fille de Mahomet. Gen., XXI, 21. Son auteur a utilisé le targum d'Onkelos. Les preuves qu'on a données parfois de son antiquité ne sont pas fondées. Voir G. Dalman, *Die Worte Jesu,* p. 67-69. C'est une paraphrase plutôt qu'une version. Il adopte les légendes de l'*hagada* et développe l'histoire sainte conformément aux idées populaires du temps. Il explique les métaphores, écarte les anthropomorphismes, idéalise les héros et cache leurs fautes. Son angélologie et sa démonologie sont assez développées. Il remplace les anciens noms géographiques par les noms modernes. L'auteur y a mis ses idées religieuses, métaphysiques et morales. Tout cela est d'un intérêt fort secondaire pour l'exégèse.

Ce targum a été édité pour la première fois à Venise, en 1591. Il est aussi dans la Polyglotte de Londres. M. Ginsburger l'a réédité d'après un manuscrit de Londres (British Museum, addit. 27032). *Pseudo-Jonathan, Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch,* Berlin, 1903. Ce manuscrit avait été signalé et décrit par W. Barnstein, dans *Jewish Quarterly Review,* 1899, p. 167-171. La Genèse a été éditée avec une traduction allemande par M. Altschüler, dans *Orbis antiquitatum,* part. I, t. I, fasc. I, Leipzig, 1910. Version anglaise par Etheridge. Voir plus haut. Cf. Winer, *De Jonathanis in Pentateuchum paraphrasi chaldaica,* Erlangen, 1823; H. Petermann, *De duabus Pentateuchi paraphrasibus chaldaicis,* part. I, *De indole paraphraseos quæ Jonathanis esse dicitur,* Berlin, 1829; S. Baer, *Geist des Jeruschalmi,* dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1851-1852, p. 235-232; S. Gronemann, *Die Jonathan'sche Pentateuch-Uebersetzung in ihrem Verhältnisse zur Halacha,* Leipzig, 1879; A. Marmorstein, *Studien zum Pseudo-Jonathan Targum, I. Das Targum und die apokryphe Literatur,* Presbourg, 1905; S. Landauer, *Ein interessantes Fragment des Pseudo-Jonathan,* dans *Festschrift* dédié au Dr A. Karkavy, Saint-Pétersbourg, 1908.

2° *Les fragments d'un targum sur le Pentateuque, ou le second targum de Jérusalem.* — Ce targum n'est pas complet, il ne comprend qu'un certain nombre de sections ou de versets du Pentateuque. Il n'a peut-être jamais été achevé. Il ressemble au targum précédent. On a expliqué leurs ressemblances et leurs relations de différentes manières. Zunz a cru y reconnaître deux recensions du même targum, indifféremment citées sous le nom de targum de Jérusalem; le targum fragmentaire aurait été autrefois complet. Geiger y a vu une collection de quelques gloses, non pas du pseudo-Jonathan, mais d'une recension primitive. Seligsohn et Volck ont cru y reconnaître un supplément hagadique et une collection de gloses marginales et de variantes du targum d'Onkelos. Pour Bacher, ce serait un recueil de morceaux d'un plus ancien targum palestinien, fait d'après Onkelos et le pseudo-Jonathan. Bassfreund en fait une version d'un targum de Jérusalem, rédigée d'après Onkelos et plus ancienne que le pseudo-Jonathan. Cette conclusion est adoptée par Ginsburger pour le fond, et les critiques les plus récents tiennent généralement le targum fragmentaire comme antérieur à celui du pseudo-Jonathan, et ils le considèrent comme un essai d'adaptation du targum d'Onkelos au milieu palestinien avec des additions prises de diverses sources, talmudiques et posttalmudiques. Il serait du VIIe siècle et d'origine palestinienne.

Il a été édité pour la première fois en entier dans la Bible rabbinique de Venise, 1517, sous le nom de *Targum Jeruschalmi,* et réédité dans la Polyglotte de Londres; une partie avait été imprimée à Lisbonne, en 1491. Le manuscrit hébreu, n. 1, de la bibliothèque de la ville de Nuremberg, ressemble à cette édition. M. Ginsburger a publié les variantes du *Vaticanus* 440 et du manuscrit de Leipzig, n. 1, *Das Fragmententargum* (*Targum jeruschalmi zum Pentateuch*), Berlin, 1899, à la suite de l'édition du manuscrit n. 110 de la Bibliothèque nationale de Paris, avec les citations qui en sont faites dans les anciens écrivains; sur ces citations, voir les additions de Marx, dans *Zeitschrift für hebräische Bibliographie,* 1902, p. 55-58, 91-122, et par Ginsburger, p. 122-123. Il a comparé le manuscrit du Vatican et celui de Paris, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1903, p. 67-80. Il a édité de nouveaux fragments, une feuille provenant d'une gueniza et contenant le commencement du Deutéronome. *Ibid.*, 1904, p. 375-378. M. Weiss, *Ein interessantes Targumfragment in der Geniza,* 1903. Dalman a décrit le ms. addit. *27031* du British Museum, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* 1897, p. 454-456. Cf. Barnstein, dans *Jewish Quarterly Review,* 1899, p. 167-171. La Genèse a été éditée, en texte araméen et traduction allemande, avec le targum du pseudo-Jonathan, par M. Altschüler, dans *Orbis antiquitatum,* Leipzig, 1910, part. I, t. I, fasc. 1. P. Tayler a publié une version latine de l'édition de Venise, *Targum Hierosolymitanum in quinque libros legis lingua chaldaica in latinam conversum,* Londres, 1649. Etheridge en a donné une version anglaise dans l'ouvrage déjà cité.

Cf. Seligsohn et Traub, *Ueber den Geist der Uebersetzung des Jonathan ben Usiel zum Pentateuch und die Abfassung des in den Editionen dieser Uebersetzung beigedruckten Targum Jeruschalmi,* dans *Monatschrift* de Frankel, 1857, p. 96-114, 138-149; Geiger, *Das jerusalemische Thargum zum Pentateuch,* dans *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel,* p. 451-480; Seligsohn, *De duabus Hierosolymitanis Pentateuchi paraphrasibus,* Breslau, 1858; W. Bacher, *Das gegenseitige Verhältniss der pentateuchischen Targumim,* dans *Zeitschrift für deutsche morgenländische Gesellschaft,* 1874, p. 59-71 ; P. de Lagarde, *Eine vergessene Handschrift des sogenannten Fragmenttargums,* dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* 1888, p. 1-3; J. Bassfreund, *Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch, sein Ursprung und Charakter und sein Ver-*

hältnis zu den anderen pentateutischen Targumim, Breslau, 1896; M. Ginsburger, *Zum Fragmenten-Targum*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1897, p. 289-296, 340-349; M. Neumark, *Lexikalische Untersuchungen zur Sprache der Jerusalemischen Pentateuch-Targum*, Berlin, 1906, fasc. 1 (hébraïsmes).

3° *Fragments d'un troisième targum de Jérusalem.* — Ils ont été réunis par M. Ginsburger, *Das Fragmententargum*, p. 71-74. Voir aussi A. Epstein, *Tosefta du Targoum Yérouschalmi*, dans la *Revue des études juives*, 1895, t. XXX, p. 44-51 (additions faites au second targum de Jérusalem; au jugement de l'éditeur, elles ont peut-être été faites hors de Palestine).

4° *Fragments d'un targum de Jérusalem sur les Prophètes.* — P. de Lagarde a recueilli et publié ceux qu'il a trouvés aux marges du manuscrit de Reuchlin, *Prophetæ chaldaice*, p. VI-XLII.

IV. TARGUMS SUR LES HAGIOGRAPHES. — L'attribution d'un targum sur ces livres à Jonathan ben Uzziel est purement légendaire. Ceux que nous avons sont de date tardive; ils ont paru après la clôture du Talmud et probablement longtemps après. Ce sont des travaux individuels, composés sur le modèle des targums précédents; ils n'ont pas été faits, sinon ceux d'Esther, pour l'usage public des synagogues, mais pour l'étude particulière, et ils n'ont jamais été officiellement reconnus comme faisant autorité. Depuis le XIIIe siècle, on les attribue en bloc à Joseph ben Chia ou l'Aveugle. Mais la variété de méthode qu'on y constate impose d'y reconnaître l'œuvre de plusieurs auteurs; ils n'appartiennent pas même à une seule école. Leurs particularités dialectales trahissent leur patrie : ils ont, pour la plupart, été rédigés en Palestine, mais quelques-uns auraient subi, pour la langue, l'influence babylonienne. Il vaut mieux les étudier séparément.

1° *Targum sur les Psaumes et sur Job.* — Au sentiment de M. Bacher, le même auteur a traduit les Psaumes et Job : le vocabulaire, les règles d'herméneutique et l'usage de la même *hagada* manifestent la communauté d'origine. Le targum du Ps. XVII (hébreu) est emprunté textuellement au targum des Prophètes. II Sam., XXII. La traduction suit généralement de près le texte hébreu. On trouve des traces de l'*hagada* juive dans les Ps. IX, XVIII, XXIII, XLIX; les Ps. XCI, CXVIII et CXXXVII sont fortement dramatisés. On cite parfois deux ou trois traductions du même passage. Deux traductions se suivent aussi dans le livre de Job, par exemple, XIV, 18, 22; XV, 10, 20, 32; XXIV, 19, 20; XXV, 2; XXIX, 15; XXX, 4, 19, etc. Le thème constant de l'interprétation de Job est la loi de Dieu et son étude, la vie future et la rétribution. Au Ps. CVIII, 12, Rome et Constantinople sont appelées les deux capitales; ce targum aurait donc été fait avant la chute de Rome, en 476. Il y a une allusion au partage de l'empire romain. Job, IV, 10. On le rapporte cependant au VIIIe ou IXe siècle seulement. On y trouve des mots grecs et latins. Le texte hébreu traduit diffère du texte massorétique plus que celui des autres targums, surtout dans le Psautier; le texte de Job est un peu plus court. Le targum des Psaumes est cité par Nahmanide sous le nom de targum de Jérusalem. Cf. W. Bacher, *Das Targum zu den Psalmen*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1872, p. 408-416, 462-473; *Das Targum zu Hiob*, *ibid.*, 1871, p. 208-223, 283-284; A. Mandl, *Die Peschittha zu Hiob nebst einem Anhang über ihr Verhältniss zu LXX und Targum*, Leipzig, 1892; Weiss, *De libri Jobi paraphrasi chaldaica*, Berlin, 1873; Levin, *Targum und Midrasch zum Buche Hiob*, Mayence, 1898; L. Techen, *Das Targum zu den Psalmen*, I, Weimar, 1896; II, Leipzig, 1908.

2° *Targum des Proverbes.* — Il ressemble à la Peschitto, dont il ne paraît être qu'une revision à l'usage des Juifs syriens. Bien des versets sont identiques. Dans les parties moins ressemblantes, le dialecte employé est un mélange de l'araméen des targums et du syriaque de la Peschitto. Il serait de la même date que le précédent (VIIIe ou IXe siècle). La traduction est ordinairement littérale et les additions sont extrêmement rares. Les plus longues paraphrases sont XXIV, 14; XXVIII, 1. Ce targum est cité comme targum de Jérusalem dans l'Arouch et par Nahmanide. Cf. J. A. Dathe, *De ratione consensus versionis chaldaicæ et syriacæ Proverbiorum Salomonis*, Leipzig, 1764; Th. Nöldeke, *Das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhändig*, dans *Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes* de Merx, t. II, p. 246-249; Maybaum, *Ueber die Sprache des Targum zu den Sprüchen und dessen Verhältniss zum Syrer*, *ibid.*, 1871, p. 66-82; H. Finkusz, *Die syrische Uebersetzung der Proverbien*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1894, p. 65-141, 161-222.

3° *Targum des cinq Megilloth* (Cantique, Ruth, Lamentations, Ecclésiaste, Esther). — C'est une paraphrase très développée à la façon homilétique et contenant des légendes. On y fait des rapprochements historiques, qui sont de véritables anachronismes, et on y expose les causes des événements. L'étymologie des noms propres y est expliquée; les métaphores sont rendues sans figure. L'allégorie remplace fréquemment l'histoire. On y parle souvent du Sanhédrin; les généalogies sont continuées. La paraphrase est très longue dans Ruth et dans les Lamentations. Le cantique est un véritable *midrasch :* c'est une allégorie continuelle de l'histoire israélite, depuis Moïse jusqu'au Talmud. On y distingue deux Messies : l'un fils de David et l'autre fils d'Éphraïm. Dans l'Arouch, le targum des Megilloth est dit targum de Jérusalem. Cf. A. Hübsch, *Die fünf Megilloth nebst dem syrischen Targum*, in-8°, Prague, 1886; Kingsburg a traduit en anglais le targum sur l'Ecclésiaste dans son *Commentary*, Londres, 1861; Armin Abelesz, *Die syrische Uebersetzung der Klagelieder und ihr Verhältniss zu Targum und LXX*, Giessen, 1896; A. Levy, *Das Targum zu Koheleth nach südarabischen Handschriften*, Breslau, 1905; S. Landauer, *Zum Targum der Klagelieder*, dans *Orientalische Studien*, publiées en l'honneur de Nöldeke, Giessen, 1906, t. I, p. 505-512.

Il y a deux principaux targums d'Esther. Le premier (*rischon*), publié dans les Polyglottes d'Anvers et de Londres, est littéral sauf exception. L'édition de la Polyglotte de Londres contient le même texte que celui qui est édité dans la Polyglotte d'Anvers, toutefois avec quelques additions hagadiques. Le second (*sheni*) est plus volumineux; il combine et amalgame d'autres targums et des midraschim, et il est cité parfois comme hagada ou midrasch. On y a ajouté encore de nouvelles légendes. Cf. S. Posner, *Das Targum Rischon zu dem biblischen Buche Esther*, Zurich, 1896 (dissert.); L. Munk, *Targum scheni zum Buche Esther* (avec des variantes extraites des manuscrits et une introduction), Berlin, 1876; P. Cassel, *Zweites Targum zum Buche Esther* (texte vocalisé et traduction allemande), 1878; *Aus Literatur und Geschichte*, Leipzig, 1885 (traces du temps de Justinien); M. David, *Das Targum scheni zum Buche Esther nach Handschriften*, Berlin, 1898; J. Reis, *Das Targum scheni zu dem Buche Esther* (comparaison du texte imprimé avec celui d'un manuscrit), dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1876, p. 161, 276, 398 sq.; J. Reiss, *Zur Kritik des Targum scheni zu dem Buche Esther*, *ibid.*, 1881, p. 473-477; S. Gelbhaus, *Das Targum scheni zum Buche Esther*, Francfort-sur-le-Main, 1893; W. Bacher, *Zur jüdischen per-*

sischen Litteratur, dans *Jewish Quarterly Review*, t. XVI, p. 225 sq. (second targum d'Esther).

Une version latine des deux targums d'Esther a été faite par F. Tailer, *Targum prius et posterius in Estheram*, Londres, 1655. Une version allemande du second targum est due à P. Cassel, *Das Buch Esther*, Berlin, 1878.

4° *Targum des Chroniques*. — Il n'est pas cité avant l'Arouch. Il n'a été édité qu'au XVIIe siècle par Beck, d'après un manuscrit d'Erfurth, 2 in-4°, Augsbourg, 1680, 1683. Une meilleure édition, d'après un manuscrit de Cambridge, est due à D. Wilkins, *Paraphrasis chaldaica in librum priorem et posteriorem Chronicorum*, in-4°, Amsterdam, 1715. Les deux éditions présentent de nombreuses divergences. La version est parfois presque littérale, mais elle contient ailleurs des amplifications midraschiques. L'auteur a connu les deux targums de Jérusalem sur le Pentateuque et il cite parfois le second mot à mot. Il s'est servi largement du targum sur les Prophètes, des livres de Samuel et des Rois, et il a utilisé le targum des Psaumes. I Chron., XVI. Rosenberg et Kohler ont pensé que le fond remontait au IVe siècle. Le manuscrit d'Erfurth est du VIIIe siècle; celui de Cambridge du commencement du XIe. La version a subi aussi l'influence du Talmud de Babylone, et sa langue ressemble à celle des targums de Palestine. C'est une paraphrase hagadique. Cf. M. Rosenberg et K. Kohler, *Das Targum zur Chronik*, dans *Jüdische Zeitschrift* de Geiger, 1870, t. VIII, p. 72-80, 135-163, 263-278.

Les targums sur les Hagiographes, en dehors de celui des Chroniques, ont été édités dans la Bible de Bomberg (1517) et par P. de Lagarde, *Hagiographa chaldaice*, Leipzig, 1873 (d'après la Bible rabbinique de 1517 et d'après l'édition de Beck pour les Chroniques). Des spécimens sont reproduits dans Marx, *Chrestomathia targumica*, p. 154-164. S. Waldberg, אמרי רוח, *Forschungen : 1° Ueber die Entstehungszeit der Targume zu den Hagiographen. 2° Die Erklärungsweise der Targume zur Bibel. 3° Die Irrtümer in den Targumen und deren Richtigstellung*, Cracovie, 1904.

Un targum de Tobie a été publié par Neubauer, *The Book of Tobit*, Oxford, 1878. Munk a signalé l'existence d'un targum manuscrit de Daniel à la Bibliothèque nationale de Paris, ancien fonds, n. 15. Les premiers mots sont en chaldéen et le reste en persan. *Notice sur Saadia*, Paris, 1838, p. 87.

III. BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE. — 1° *Sur les éditions des targums*. — Le Long, *Bibliotheca sacra*, édit. Masch, part. II, 1781, t. I, p. 23, 49; Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, 1799, t. III, p. 3-16; Fürst, *Bibliotheca judaica*, t. II, p. 105-107; t. III, p. 48; Steinschneider, *Catalogus librorum hebraicorum in bibliotheca Bodleiana*, col. 165-174.

2° *Sur les targums en général*. — Helvicus, *De chaldaicis Bibliorum paraphrasibus*, Giessen, 1612; J. Morin, *Exercitationes ecclesiasticæ et biblicæ*, part. II, l. II, exerc. VIII, in-f°, Paris, 1669, p. 318-347; R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. II, c. XVIII, Rotterdam, 1685, p. 296-305; Carpzov, *Critica sacra V. T.*, Leipzig, 1748; p. 430-481; Zeibich, *De paraphrasium chaldaicarum apud Judæos auctoritate*, Wittemberg, 1737; Wolff, *Bibliotheca hebræa*, t. II, p. 1135-1191; t. IV, p. 730-734; Eichhorn, *Einleitung in das A. T.*, 4e édit., 1823, t. II, p. 1-123; L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin, 1832, p. 61-83; Hävernick, *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T.*, 1837, t. I, 2, p. 73-89; 2e édit., 1854, t. I, p. 387-402; Gfrörer, *Das Jahrhundert des Heils*, 1838, t. I, p. 36-59; J. Frankel, *Einiges zu den Targumim*, dans *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums*, 1846, p. 110-120; Herzfeld, *Geschichte des Volkes Jisrael*, 1857, t. III, p. 61, 551 sq.; Geiger, *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel*, Breslau, 1857, p. 162-167; Langen, *Das Judenthum in Palästina*, 1866, p. 70-72, 209-218, 268 sq., 418 sq.; de Wette-Schrader, *Lehrbuch der historischkritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphen Bücher des A. T.*, 1869, p. 123-129; Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1873, p. 369-378; Böhl, *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu*, 1873, p. 140-168; L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris, 1881, p. 143-157; F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e édit., Leipzig, 1897, p. XVI-XXIV; Buhl, *Kanon und Text des A. T.*, 1891, p. 168-184; Hausdorff, *Zur Geschichte der Targumim nach talmudischen Quellen*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1894, p. 203, 241, 289 sq.; G. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. I, p. 147-156; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1910, t. I, p. 548-552.

On peut consulter aussi toutes les Introductions générales ou les Introductions particulières de l'Ancien Testament. Nommons parmi les catholiques, Trochon, *Introduction générale*, 1886, t. I, p. 411-418; F. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. I, p. 110-117; R. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 413-427; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 178-183, et parmi les protestants, H. Strack, *Einleitung in das A. T.*, 6e édit., Munich, 1906, p. 205-210. Voir encore les articles *Targum* ou *Versions* des encyclopédies et dictionnaires bibliques, dont les plus récents sont *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1897, t. III, p. 103-110; Hastings, *Dictionary of the Bible*, Londres, 1902, t. IV, p. 678-683; *The Jewish Encyclopædia*, New-York, 1906, t. XII, p. 57-63.

3° *Sur la langue des targums*. — Dictionnaires : J. Levy, *Chaldaisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil des rabbinischen Schriftthums*, 2 in-4°, Leipzig, 1867, 1868; A. Kokut, *Aruch completum*, 8 vol., 1878-1892; M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midraschic Literature*, part. I-XV, Londres, 1886-1902; G. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, part. I, 1898; Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum*, 2 parties, 1898, 1899. — Grammaire : G. Dalman, *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Nach den Idiotismen des paläst. Talmud und Midrasch, des Onkelostargum und der jerusalemischen Targume zum Pentateuch*, Leipzig, 1894; 2e édit., 1905, p. 21-27.

4° *Sur le genre d'interprétation*. — Maybaum, *Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos und den spätern Targumim mit besonderer Berücksichtigung der Ausdrücke Memra, Jekara und Schechintha*, Breslau, 1870; M. Ginsburger, *Die Anthropomorphismen in den Thargumim*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1891, p. 262-280, 430-458. Cf. F. Weber, *Jüdische Theologie*, p. 155-157, 180-184.

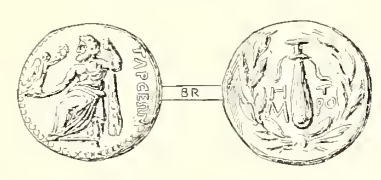
E. MANGENOT.

TARSE (grec : Ταρσός), ville de Cilicie, en Asie-Mineure (fig. 448), patrie de l'apôtre saint Paul. Elle n'est nommée dans l'Écriture, à part une révolte de ses habitants mentionnée II Mach., IV, 30, qu'en connexion avec l'histoire de l'apôtre des Gentils.

I. SAINT PAUL A TARSE. — 1° Il y naquit, Act., IX, 11; XXI, 39; XXII, 3, y reçut sa première éducation et y revint de Jérusalem au bout d'un certain temps après sa conversion, IX, 30; il y séjourna jusqu'à ce que Bar-

nabé vînt l'y chercher, XI, 25, pour aller travailler avec lui à la propagation du christianisme parmi les Gentils, à Antioche. Cf. XXII, 21. Pendant le séjour qu'il fit à Tarse, on ne peut douter qu'il n'y ait prêché la religion nouvelle qui y a toujours compté depuis des fidèles. Cf. Act., XV, 23, 41 ; Gal., I, 21. Il visita peut-être aussi sa ville natale avant d'entreprendre son second et son troisième voyage de missions qu'il commença en partant d'Antioche. Voir PAUL, t. IV, col. 2201. — 2° « Je suis... de Tarse, en Cilicie, citoyen de cette ville qui n'est pas sans renom, » dit saint Paul au tribun Lysias qui l'avait fait arrêter à Jérusalem. Act., XXI, 39. Tarse doit surtout sa renommée au grand Apôtre à qui elle donna le jour, mais elle était de fait une ville importante au premier siècle et Dieu voulut y faire naître « son vase d'élection », Act., IX, 15, qu'il prédestinait à porter son nom devant les Gentils, pour que cet enfant d'origine juive pût y recevoir l'éducation grecque qu'il était nécessaire de lui donner afin qu'il pût travailler efficacement à la conversion des Grecs et des Romains qu'il devait évangéliser.

II. HISTOIRE. — 1° Quand Paul vint au monde à Tarse (fig. 449), cette ville était un des plus grands centres intellectuels de l'empire romain. Une légende



448. — Monnaie de Tarse des premiers temps de l'époque impériale romaine. — ΤΑΡΣΕΩΝ. Zeus, vêtu de l'himation autour des membres inférieurs, assis, à gauche, sur un trône; sur sa main droite, Nikê, la Victoire, avec une guirlande; de la main gauche il tient le sceptre; devant lui, étoile et croissant. — ℞. Massue avec un cordon. — A droite et à gauche, monogrammes. ΜΗΤΡΟ. Le tout dans une couronne de chêne.

en attribue la fondation à Sardanapale, c'est-à-dire à Assurbanipal, roi d'Assyrie (voir t. I, col. 1144), dont les Grecs défigurèrent complètement l'histoire. Cf. Arrien, *De exped. Alexandri*, II, 5, édit. Didot, p. 38; Cléarque de Soli, *Histor. græc. Fragm.*, 5, édit. Didot, t. II, p. 305. D'après Alexandre Polyhistor et Abydène, dont Eusèbe nous a conservé le récit, *Chron.*, l. I, V, 1; IX, 1, t. XIX, col. 118, 123, le fondateur de Tarse fut Sennachérib, le grand-père d'Assurbanipal, et il la bâtit sur le modèle de Babylone, de sorte que le Cydnus coulât au milieu de la cité nouvelle, comme l'Euphrate à Babylone. Les monuments assyriens nous montrent que Tarse est antérieure à Sennachérib. L'obélisque noir de Nimroud, où Salmanasar raconte ses guerres, mentionne dans sa vingt-sixième campagne, ligne 138, la prise de Tarse et le tribut d'argent et d'or qu'il fit payer aux habitants (831 avant J.-C.). Il semble bien être le premier roi de Ninive qui porta ses armes à Tarse. F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. IV, 1885, p. 201; Eb. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, 1889, p. 144-145.

Quand plus tard les Grecs s'établirent à Tarse, leur imagination inventive lui trouva une autre origine. Elle fut fondée, dit Strabon, XIV, X, 12, par les Argiens qui étaient allés avec Triptolème à la recherche d'Io. Dion Chrysostome, *Orat.*, XXXIII, *ad Tars.;* Libanius, *Orat.*, XXVIII, 6, 20, disent que les habitants de Tarse attribuaient la fondation de leur cité à Persée ou à Hercule; cette dernière attribution est le mélange des traditions orientales avec les traditions grecques : Persée était un personnage oriental et assyrien, Hérodote, VI, 54; Héraclès ou Hercule était un dieu tyrien colonisateur.

2° *Sous les Perses.* — A part la mention de la ville dans les documents assyriens, l'histoire de Tarse est inconnue sous la domination assyrienne, qui fut remplacée par celle des Perses. Les premières monnaies furent frappées par les satrapes perses qui la gouvernaient et y avaient établi leur résidence. Voir Hill, *Catalogue of British Museum Coins of Lycaonia, Isauria and Cilicia,* p. LXXVI-XCVIII, 162-230. Il y avait dès lors beaucoup de Grecs qui y avaient été attirés par le commerce, car les monnaies les plus anciennes sont frappées d'après des types helléniques dans leur ensemble et avec un mélange de caractères grecs, aussi bien qu'araméens.

3° *Sous les Grecs.* — Xénophon, *Anabas.*, I, 2, 23, vers l'an 400 avant notre ère, atteste que Tarse était alors une grande ville opulente, où se trouvait le palais de Syennésis, roi de Cilicie. Sous les Séleucides, Tarse fut soumise à leur domination ; elle frappa alors des monnaies autonomes et, de ville orientale, devint surtout une cité hellénique. Sous Antiochus IV Épiphane (175-164), elle prit le nom d'Antioche sur le Cydnus qu'elle porta sur les monnaies de cette époque. Le Baset Waddington, *Inscriptions d'Asie-Mineure,* n. 1486. Vers 171 avant J.-C., ce roi, suivant une coutume des rois de Syrie, avait attribué les revenus de la ville de Tarse à une de ses concubines, appelée Antiochide, II Mach., IV, 30, ce qui amena une révolte parmi ses habitants, sans doute trop pressurés. Épiphane alla lui-même en personne calmer la sédition, et il y réussit, sans doute en lui conférant de nouveaux privilèges. Le nom d'Antioche qu'il lui conféra ne fut pas longtemps en usage et celui de Tarse reprit bientôt le dessus. Il est probable que c'est alors que les Juifs y affluèrent, comme dans d'autres villes d'Asie-Mineure où les Séleucides les appelaient comme colons.

4° *Sous les Romains.* — De la domination des rois Séleucides, Tarse passa sous celle des Romains, qui se rendirent peu à peu complètement maîtres de la Cilicie. Le pays fut définitivement conquis par Pompée en 66 avant notre ère et la Cilicie fut organisée en province, en 64, avec Tarse pour capitale. Tarse n'eut qu'à se louer de la façon dont elle fut traitée par Jules César, par Antoine et par Auguste. Elle prit le nom de Juliopolis en l'honneur de Jules César. Dion Cassius, XLVII, 26. Cassius en 43 lui fit expier son dévouement à César, mais Antoine l'en récompensa bientôt en lui donnant les privilèges d'une cité libre, *civitas libera ;* il y établit même pendant quelque temps sa résidence et c'est là qu'il reçut en 34 la visite de Cléopâtre, reine d'Égypte, à laquelle il la donna pour faire partie de son royaume. Lorsque Auguste eut battu Antoine, il augmenta les privilèges de Tarse et la Cilicie fut unie à la Syrie pour former une vaste province.

Telle était la situation de Tarse lorsque Saul y vint au monde. Elle atteignait alors l'apogée de son éclat et de sa splendeur, et elle était devenue une des trois grandes villes intellectuelles de cette époque dans l'empire romain. Non seulement elle luttait avec les deux autres grandes écoles de ce temps, Athènes et Alexandrie, mais elle les dépassait, dit Strabon, XIV, V, 13, quoiqu'elle ne comptât guère que des maîtres et des étudiants indigènes. Et le polygraphe grec énumère les nombreux savants, philosophes, grammairiens, rhéteurs, qui illustrèrent alors Tarse et se firent admirer à Rome. Strabon, XIV, V, 14-15. Le jeune Saul put connaître et entendre quelques-uns de ces personnages célèbres, comme Nestor qui florissait de son temps et vécut 92 ans. C'est à leur école qu'il apprit à connaître les philosophes et les littérateurs grecs qu'il cita depuis dans le cours de son apostolat.

5° *Tarse moderne.* — Après avoir passé par les vicissitudes les plus diverses depuis l'époque de saint Paul, Tarse n'est plus aujourd'hui qu'une ville déchue de

l'empire turc, mais riche de ses illustres souvenirs. Elle ressemble à un vaste et frais jardin, dont les bosquets d'orangers, de figuiers, de mûriers, de très grands oliviers cachent les maisons à l'ombre de leur végétation luxuriante, entretenue par les eaux d'un des bras du Cydnus. Une partie des maisons actuelles est en terre, avec un toit en forme de terrasse, où l'on voit ordinairement un fragment de colonne qui sert de rouleau pour égaliser le sol de la terrasse, quand il a été raviné par la pluie. Les constructions en pierre sont faites surtout avec les débris de la ville antique : comme à Antioche, il suffit de creuser à un mètre environ au-dessous du sol pour en extraire les matériaux nécessaires, pierres taillées, débris de colonnes, fragments de statues, qu'on rencontre dans les murs, etc. Partout dans la ville actuelle, aux angles des rues comme dans les murs, on aperçoit ces pierres mutilées, restes d'inscriptions et de sculptures de toutes sortes dont le marbre a été fourni, non loin de là, par une carrière de la chaîne du Taurus, qui apparaît à l'horizon, couverte de neiges d'une blancheur éblouissante au soleil, avec la gorge d'où sort le Cydnus pour venir arroser Tarse. Saul a dû souvent, dans sa jeunesse, contempler cet admirable panorama, et il a goûté cette eau du Cydnus, un peu trouble et jaunâtre à la fonte des neiges, mais fraîche et agréable aux indigènes; elle est limpide en été, avant d'avoir franchi les cascades, situées au-dessus de la ville, où tombe un bras du fleuve, à travers des roches abruptes, sur une longueur d'une cinquantaine de mètres, en creusant des grottes profondes, recouvertes de ponts naturels.

Les principales ruines qui attirent l'attention à Tarse, sont ce qu'on appelle le Tombeau de Sardanapale et qui paraissent être la substructure de la plate-forme d'un temple bâti à l'époque romaine. Les souvenirs chrétiens sont incertains et rares. L'ancien consul des États-Unis, Abdon Debbas, donne sa maison comme située sur l'emplacement de celle de saint Paul. On y voit un puits très profond avec une margelle en marbre, usée par le temps. Ce puits est creusé dans le roc. M. Debbas a trouvé dans le fond une inscription grecque, dont il ne restait plus qu'un fragment où on lisait le nom de ΠΑΥΛΟΣ. C'est à la suite de cette découverte qu'il donna au puits le nom de saint Paul. Il assure qu'il y avait là autrefois une église dédiée à saint Paul. L'inscription, qui avait été encastrée dans un mur, a été volée depuis (notes prises sur place en avril 1888). — L'empereur Maurice (583-602) fit bâtir à Tarse une église en l'honneur de saint Paul.

Le jeune Juif avait appris dans sa patrie le métier de faiseur de tentes, qu'on dressait avec des tentures, tissées à Tarse même, et qui étaient célèbres dans l'antiquité sous leur nom d'origine, celui de « cilice ». Les tisserands y sont devenus rares, mais on y en trouve encore. Leurs instruments de tissage sont très primitifs. « De belles mèches de poils de chèvre sont disposées dans un coin de l'atelier; un homme les prend, les met à sa ceinture et les file. Le fil qu'il a produit par un mouvement en arrière, se double par un mouvement en avant, et enfin se triple par un nouveau retour en arrière, qui lui donne sa forme et sa force définitives. Quand la pelote a le poids voulu, on la dépose dans une corbeille, où un autre ouvrier la reprend pour tisser en parties noires, grises ou rougeâtres, les toiles grossières qui serviront à faire des sacs et des tentes à l'usage des hommes du désert. Le jeune tisseur, que nous trouvons assis à terre et courbé sur son métier, a une tête intelligente et énergique. Il me figure ce petit Juif tarsois, à l'âme religieuse, au cœur de feu, au courage indomptable, qui acheva, dans un semblable atelier, son éducation de rabbi, en s'initiant à l'un des arts manuels que tout docteur juif devait connaître pour s'assurer la vie matérielle dans un moment critique. Paul fabriqua des tentes à Corinthe, chez le Juif Aquilas, d'après les principes qu'il avait reçus ici. » E. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, Paris, 1890, t. III, p. 113-114. — Voir W. M. Ramsay, *The Cities of St. Paul,* in-8°, Londres, 1907, p. 285-314.

F. VIGOUROUX.



449. — Vue de la ville actuelle de Tarse. D'après une photographie.

TARTARE (Vulgate : *tartarus*), lieu situé dans les profondeurs de la terre où, selon la mythologie grecque et romaine, sont plongés les coupables en châtiment de leurs fautes. La Vulgate emploie ce mot, II Pet., II, 4, *dejectos in tartarum*, là où le texte original grec porte le mot dérivé ταρταρώσας, « ayant précipité dans l'enfer (les anges rebelles) ». L'idée du Tartare correspondait à celle de la géhenne ou de l'enfer. Voir GÉHENNE, t. III, col. 155.

TASHÊT (*'al*), locution qu'on lit dans le titre de plusieurs Psaumes : LVII (hébreu), 1 ; LVIII, 1 ; LIX, 1 ; LXXV, 1. La Vulgate l'a rendue tantôt par *ne disperdas* et tantôt par *ne corrumpas*. *'Al ṭašḥêṭ* marque que l'on doit chanter le Psaume sur l'air connu désigné par ces mots. Voir PSAUMES, col. 815.

TATIEN, écrivain chrétien du IIe siècle. Il était Assyrien d'origine, quoiqu'il soit qualifié de Syrien

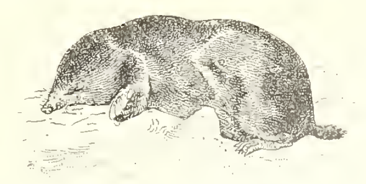


450. — Jeune Égyptienne tatouée.
D'après Ed. W. Lane, *Manners and Customs of the modern Egyptians*, 2 in-12, Londres, 1837, t. I, p. 57.

par Clément d'Alexandrie et d'autres Pères. Il voyagea beaucoup et devint très versé dans la littérature gréco-romaine; dans ses œuvres, il ne cite pas moins de quatre-vingt-treize auteurs classiques. S'étant rendu à Rome, il y publia sa *Cohortatio ad Græcos*, Λόγος πρὸς Ἕλληνας, où il se déclare un converti au christianisme. Il fut dans cette ville élève de saint Justin et, après la mort de ce dernier, il alla en Syrie où il enseigna les erreurs du gnosticisme. Son œuvre la plus célèbre est le *Diatessaron* ou Concorde des quatre Évangiles, Εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων. Cf. S. Irénée, *Adv. hær.*, I, XXVIII, 1, t. VII, col. 690; Eusèbe, *H. E.*, IV, 29, t. XX, col. 400; S. Jérôme, *De vir. ill.*, XXIX, t. XXIII, col. 645; dom Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. II, p. 123 sq.; R. Harris, *Tatian and the fourth Gospel*, dans *Contemporary Review*, décembre 1893. — Saint Éphrem avait commenté le *Diatessaron*. On en a retrouvé et publié une traduction arménienne, *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephræmo in latinum translata a* J. B. Aucher, *Mechitarista*, Venise, 1877; Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. I. *Tatian's Diatessaron*, in-8°, Erlangen, 1881; A. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, besonders in ihrem gegenseitigen Verhältniss*, dans les *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, in-8°, Leipzig, 1903, t. VII, 1.

TATOUAGE, dessins qu'on fait sur la peau d'un homme ou d'une femme, en y introduisant des matières colorantes (fig. 450). Le goût du tatouage est très ancien en Orient et y est toujours en usage. On rencontre encore en Palestine et en Égypte beaucoup de femmes tatouées, surtout dans le peuple. L'opération se fait sur les jeunes filles généralement à l'âge de cinq à six ans. On leur tatoue la figure, le front, les bras, la poitrine, les mains et les pieds au moyen d'aiguilles attachées ensemble, d'ordinaire au nombre de sept, et avec lesquelles on forme les dessins voulus en piquant la peau; on introduit dans les piqûres un mélange de noir de fumée de bois ou d'huile et de lait de femme et au bout d'une semaine environ, avant que la peau soit guérie, on applique sur les piqûres une pâte de feuilles fraîches de rave blanche ou de trèfle, pilées, qui donne aux dessins qu'on a formés une couleur bleue ou verdâtre. La loi de Moïse interdit aux Hébreux le tatouage : *Non incidetis carnem vestram neque figuras aliquas aut stigmata* (hébreu : *qa'ăqa'*, *nota cuti incisa*) *facietis vobis*. Lev., XIX, 28. — Voir Thomson, *The Land and the Book*, p. 66; J. de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, in-4°, Paris, 1897, t. I, p. 56-57.

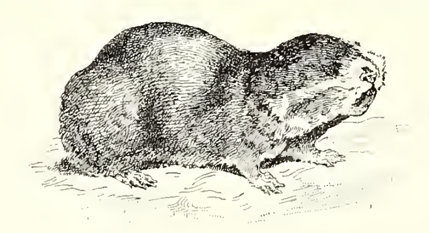
TAUPE (Septante : ἀσπάλαξ; Vulgate : *talpa*), petit mammifère insectivore. — La taupe (fig. 451) a



451. — *Talpa vulgaris*.

le corps cylindrique, couvert d'un poil court et fin, la tête allongée, terminée par une espèce de boutoir que soutient un os spécial, les membres antérieurs pourvus d'une main en forme de pelle, avec cinq ongles plats et tranchants, et les yeux extrêmement petits. La taupe se creuse des galeries sous terre, où elle vit isolément. Elle se nourrit de larves, de petits animaux et de racines, ce qui la rend à la fois utile et nuisible à la culture et la fait détruire à cause de ses méfaits apparents, bien compensés pourtant par ses services réels. — Les versions traduisent par « taupe » le mot *ṭinšémét*, qui est le nom du caméléon, rangé parmi les animaux impurs. Lev., XI, 30. Voir CAMÉLÉON, t. II, col. 90. Dans Isaïe, II, 20, la Vulgate dit que les idoles ne sont que « des taupes et des chauves-souris ». Le mot « taupes » rend ici l'hébreu *ḥăfarpérôt*, Théodotion : φαρφαρώθ, Septante : μάταιος. L'animal ainsi désigné n'est pas la taupe ordinaire, *talpa vulgaris* ou *europæa*, qui ne se trouve pas en Palestine. D'autres espèces de taupes s'y rencontrent, mais elles vivent dans les terres arables et non dans les trous de rochers, comme le suppose le passage d'Isaïe. La *ḥăfarpêrâh*, de *ḥâfar*, « creuser », et *pêrâh*, « rat », est probablement une sorte de rat du genre *spalax*, ou rat-taupe, qui appartient à l'ordre des rongeurs, se creuse aussi des galeries sous terre et ne vit que de racines. On trouve en Syrie le rat-taupe, *spalax typhlus* (fig. 452), qui ressemble assez à la taupe ordinaire, mais a plus de largeur, avec une longueur de 27 à 30 centi-

mètres. La queue n'est pas apparente; la fourrure d'un gris argenté cache l'ouverture très large des oreilles. Les yeux sont complètement atrophiés. Le museau dénudé est plus long et plus large que celui de l'écureuil, dont le rat-taupe a les puissantes incisives. Ce rongeur se creuse sous terre de vastes abris, communiquant entre eux; il y vit en communautés souterraines et y garde ses petits et ses provisions. Il affectionne les décombres et les tas de pierres où il se réfugie à la moindre alerte. Sa nourriture, exclusivement végétale, se compose surtout de tubercules; aussi fait-il de grands dégâts parmi les carottes et les oignons des jardins. Inactif pendant le jour, il est sans cesse en mouvement durant la nuit. Les rats-taupes sont nombreux autour des murs de Jérusalem, où ils se cachent aisément dans les ruines. Cet animal paraît visé par Isaïe bien plutôt que la taupe. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 120, 121; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 61. H. Lesêtre.



452. — *Spalax typhlus.*

TAUREAU (hébreu : *par, 'abbîr;* Septante : ταῦρος, μόσχος, μοσχάριον; Vulgate : *taurus, juvencus, vitulus*), ruminant de la famille des bovidés. — Le taureau désigne dans nos pays l'animal qui a été conservé pour la reproduction et qui n'a pas subi la castration. Comme cette opération était interdite aux Hébreux, le *par* désignait pour eux le bœuf en général et spécialement le veau ou jeune bœuf. Voir Bœuf, t. i, col. 1826. De là les expressions *par bèn bâqâr,* « taureau fils de bœuf », Exod., xxix, 1; *par haš-šôr,* « taureau de bœuf », Jud., vi, 25; *šôr par,* μόσχος νέος, *vitulus novellus,* « bœuf veau » ou jeune veau. Ps. lxix (lxviii), 30. Le mot *par* peut même s'appliquer à un taureau de sept ans. Jud., vi, 25. Isaïe, xxxiv, 7, parle de *pârîm 'im-'abbîrîm,* « taureaux avec des bœufs », c'est-à-dire bœufs jeunes et vieux. Cf. Ps. xxii (xxi), 13. — Il est surtout question de jeunes taureaux, ordinairement d'un an, à propos des sacrifices. Jud., vi, 25; III Reg., i, 25; xviii, 23; Ps. li (l), 21; etc. Ils figurent dans les holocaustes, Num., vii, 15; viii, 12; xv, 24; etc., et dans les sacrifices expiatoires. Exod., xxix, 36; Lev., iv, 14; Ezech., xliii, 19; etc. — Dans Osée, xiv, 3, il est dit qu'on offrira à Dieu *pârîm šefâṭênû,* « les taureaux de nos lèvres », Vulgate : *vitulos labiorum nostrorum,* c'est-à-dire les victimes, les sacrifices de nos lèvres, nos louanges. Les Septante ont lu *peri šefâṭênû,* καρπὸν χειλέων ἡμῶν, « le fruit de nos lèvres ». On a une leçon préférable en faisant passer le *mem* final du premier mot, négligé par les Septante, au commencement du second : *perî mišfeṭênû,* « le fruit de nos bercails ». Cf. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes,* Paris, 1908, p. 127. H. Lesêtre.

TAVELLI Giovanni, de Tossignano, évêque de Ferrare, mort en 1446. Il assista au concile de cette ville que le pape Eugène IV y transféra de Bâle en 1438. On lui a attribué une traduction de la Vulgate en italien. Voir Italiennes (Versions) de la Bible, t. iii, col. 1016.

TAVERNES (TROIS). Act., xxviii, 15, Τρεῖς Ταβέρναι, forme grécisée du latin *Tres Tavernæ,* station de la voie Appienne que suivit saint Paul captif pour se rendre de Pouzzoles à Rome. Des chrétiens de cette dernière ville étaient allés à sa rencontre. Les uns se rendirent jusqu'au Forum d'Appius, les autres l'attendirent aux Trois Tavernes. L'*Itinéraire* d'Antonin place le Forum Appii à quarante-trois milles de Rome et les Trois Tavernes à trente-trois. Fortia d'Urban, *Recueil des itinéraires anciens*, in-4°, Paris, 1845, p. 31-32. Le latin *taberna,* pour *trabena,* désigne une maisonnette ou chaumière faite avec des *trabes* ou planches. Cf. Horace, *Carm.,* I, xiv, 13 : *Pauperum tabernas regumque turres.* Il se dit par suite des boutiques de marchand, Horace, *Sat.,* I, iv, 71, et spécialement des marchands de vin et de comestibles. Horace, *Epist.,* I, xiv, 24. On en trouvait naturellement sur les routes fréquentées, pour le service des voyageurs. Il y en avait sans doute trois aux Trois Tavernes, de là le nom qui avait été donné à ce lieu. Une lettre de Cicéron à Atticus, ii, 12, nous apprend qu'une voie qui arrivait d'Antium (Anzio) aboutissait précisément à cet endroit-là qui devenait ainsi l'occasion d'une halte.

Les Trois Tavernes se trouvaient à trois milles de la ville moderne de Cisterna, près de la Torre d'Annibale actuelle. On y voit aujourd'hui trois ou quatre constructions modernes, à une petite distance de la route qui suit la direction de l'ancienne Via Appia, et à l'endroit qui correspond à l'indication de l'*Itinéraire* d'Antonin au mille XXXIII. C'est là que dut s'arrêter un moment saint Paul prisonnier, avant de continuer sa route vers Rome, avec les pieux fidèles qui étaient accourus au-devant de lui. — Voir F. Vigouroux, *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes,* 2e édit., 1896, p. 348.

TAYLOR John, savant *dissenter* anglais, né près de Lancaster en 1694, mort à Warrington, dans le Lancashire, le 5 mars 1761. Parmi ses œuvres, on remarque *A Hebrew-English Concordance,* 2 in-f°, Londres, 1754. Elle contient tous les mots de la Bible hébraïque, avec toutes leurs formes et leurs significations. Il avait publié en 1745 à Londres *A Paraphrase on Romans,* dont les notes ne sont pas sans mérite, mais imprégnées d'arianisme.

TCHÈQUES (VERSIONS) DES ÉCRITURES. Voir Slaves (Versions), col. 1807.

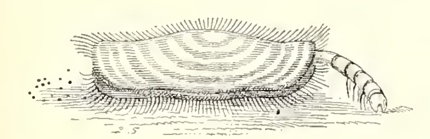
TEBBAOTH (hébreu : *Ṭabbâ'ôṭ;* Septante; Ταβαώθ), chef d'une famille de Nathinéens. II Esd., vii, 47 (hébreu, 46). La Vulgate écrit ce nom *Tabbaoth,* I Esd., ii, 43. Voir Tabbaoth, col. 1967.

TEBBATH (hébreu : *Ṭabbâṭ;* Septante : Ταβάθ), localité dont le site n'a pas été retrouvé. Les Madianites, poursuivis par Gédéon, s'enfuirent jusqu'à Bethsetta, vers Séréra (inconnu; omis dans la Vulgate), jusqu'au bord d'Abel Méhula, près de Tebbath. Jud., vii, 22 (Vulgate, 23). Le contexte montre qu'on est dans les environs du Ghôr du Jourdain. Quelques interprètes croient que Tebbath peut être le *Tubuhhat Fahil* ou « Terrasse de Fahil » que décrit Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. iii, 1856, p. 321, 325. Il est probable en tous cas que Tebbath était au sud de Bethsan.

TÉBETH (hébreu : *ṭêbêṭ;* Septante : ἀδάρ [le mois est changé]; en assyrien : *tibituv*), dixième mois de l'année juive, de 29 jours, comprenant la fin de décembre et la première partie de notre mois de janvier. Il n'est nommé qu'une fois dans l'Écriture. Esth., ii, 16. Voir Calendrier, t. ii, col. 66.

TEHINNA (hébreu : *Ṭeḥinnâh*, « supplication »; Septante : Θαιμάν; *Alexandrinus* : Θανά), le dernier nommé des trois fils d'Esthon, de la tribu de Juda, descendant de Caleb, frère de Sua. Il est appelé *'Abî-ir-naḥaš*, « père de la ville de Naas » (voir Naas 4, t. iv, col. 1430), et il est dit de lui et de ses frères : « ce sont là les hommes de la ville de Récha, » I Par., iv, 12, ville également inconnue. Voir Récha, col. 1000.

1. TEIGNE (hébreu : *sâs*, *'âš* ; Septante : σής; Vulgate : *tinea*), insecte lépidoptère, de la famille des nocturnes et de la tribu des tinéidés (fig. 453). — Les teignes sont de petits insectes qui ont les ailes étroites, la tête large et velue et l'abdomen cylindrique. Leurs chenilles, de couleur jaune blanchâtre, ont huit pattes; elles vivent et se métamorphosent dans des fourreaux fusiformes, de même couleur que les substances dont elles se nourrissent. Ce sont les chenilles de la teigne qui détruisent les étoffes de laine, les tapisseries, les tissus de crin, les pelleteries, les grains, etc. Leur action est souvent redoutable, parce qu'elles réduisent à l'état de poussière les tissus qu'elles ont rongés. Elles causaient de grands ravages chez les Hébreux, impuissants à défendre leurs vêtements contre leurs attaques. Aussi est-ce à la teigne rongeuse de vêtements que les auteurs sacrés font communément allusion. Les deux mots hébreux, *sâs* et *'âš*, répondent aux deux mots assyriens *sâsu* et *ašašu*. Les versions les entendent tous les deux de la teigne, bien qu'ils puissent désigner des espèces différentes, chacune d'entre elles s'attaquant à des objets divers. Cf. Tristram, *The natural History of the Bible*, p. 326; Gesenius-Buhl, *Handwörterb.*, p. 571, 646. — L'homme sera réduit en poudre, comme les vêtements le sont par la teigne. Job, iv, 19; xiii, 28. Elle se bâtit dans les étoffes une demeure fragile, à laquelle ressemble la demeure du méchant. Job, xxvii, 18. Isaïe, li, 8, dit de ne pas craindre les méchants, parce que



453. — La Teigne.

Le *'âš* les dévorera comme un vêtement,
Et le *sâs* les rongera comme la laine. Is., l, 9.

La tristesse est au cœur de l'homme ce que la teigne est au vêtement. Prov., xxv, 20 (LXX, Vulg.). Dieu sera pour Éphraïm comme la teigne, c'est-à-dire une cause de destruction. Ose., v, 12. Les idoles, parées de riches vêtements, ne peuvent se défendre de la teigne. Bar., vi, 11. Des vêtements provient la teigne, c'est là qu'elle se nourrit et devient nuisible. Eccli., xlii, 13. Notre-Seigneur ne veut pas qu'on amasse de trésors sur la terre, où la teigne les ronge. Matth., vi, 19; Luc., xii, 33. Il s'agit ici de vêtements luxueux, dont s'emplissait la maison des riches. Saint Jacques, v, 2, revient sur la même pensée quand il dit aux riches que leurs vêtements sont mangés des vers. Voir Ver.

H. Lesêtre.

2. TEIGNE, maladie qui atteint le système pileux. On distingue plusieurs espèces de teignes : la teigne faveuse et la teigne tonsurante, dues toutes deux à l'action d'un champignon microscopique, l'alopécie ou teigne pelade, congénitale ou provenant de lésions de la peau, et la teigne granulée ou impétigo du cuir chevelu. La teigne est favorisée par la malpropreté, les conditions malsaines de l'habitation, la faiblesse naturelle, etc. On a longtemps confondu la teigne avec les dartres, l'impétigo et d'autres affections analogues. Il est à croire que Moïse a inclus la teigne dans la désignation commune que comprend le mot *néṭéq*. Lev., xiii, 30. Voir Impétigo, t. iii, col. 844. H. Lesêtre.

TEINTURE (Vulgate : *tinctura*), couleur dans laquelle on trempe une étoffe pour la lui faire prendre. — Les frères de Joseph teignirent sa robe dans le sang d'un chevreau, pour faire croire à Jacob que son fils avait été dévoré par une bête féroce. Gen., xxxvii, 31. — Les tentures qui servirent au Tabernacle et les étoffes dont furent faits les vêtements sacerdotaux reçurent des teintures diverses. Voir Cochenille, t. ii, col. 818; Couleurs, col. 1066; Pourpre, t. v, col. 583. — Sisara comptait sur un butin dans lequel il y aurait des *ṣebâ'îm*, « des vêtements de diverses couleurs », σκῦλα βαμμάτων, « des dépouilles de teintures », c'est-à-dire des étoffes teintes, *vestes diversorum colorum*. Jud., v, 30. — Là où il est dit qu'on ne peut mettre en parallèle avec la sagesse l'or d'Ophir et l'or pur, Job, xxviii, 16, 19, la Vulgate parle de « teintures de l'Inde » et de « teinture très pure », en prenant *kétém*, « or caché », pur, comme venant de *kâṭam* avec le sens de « tacher », teindre. — Isaïe, lxiii, 1, représente le vainqueur d'Édom avec des vêtements rougis par le sang, comme sont rougis par le vin les vêtements de celui qui foule au pressoir. — Sur l'oiseau bigarré de la Vulgate, *tincta per totum*, Jer., xii, 9, voir Hyène, t. iii, col. 791. H. Lesêtre.

TEL-ABIB (hébreu : *Têl 'Âbîb* ; Septante : μετέωρος; Vulgate : *ad acervum novarum frugum*), localité située sur un des canaux de Babylone, appelé *Kebar* (Vulgate : *Chobar*). Ce canal était dérivé de l'Euphrate, au sud-est de Babylone. Tel-Abib devait être dans les environs de Nippour. Les Septante et saint Jérôme, ne connaissant pas cette localité, ont traduit son nom comme si c'était un substantif commun. Pendant la captivité, des familles juives s'étaient établies sur les bords du canal de *Kabara*, comme il résulte des inscriptions cunéiformes du temps d'Artaxerxès Ier trouvées à Nippour. Voir Hilprecht et Clay, *Business Documents of Murashû Sons*, 76. Ézéchiel, iii, 15, passa sept jours dans la tristesse à Tel-Abib au milieu des Israélites qui y étaient en captivité.

TELAÏM (hébreu : *haṭ-Ṭelâ'îm*, « agneaux » [dans Is., xl, 11]; Septante : ἐν Γαλγάλοις; Vulgate : *quasi agnos*), localité où Saül fit la revue et le recensement de son armée avant de faire la guerre aux Amalécites. I Sam. (Reg.), xv, 4. Josèphe, *Ant. jud.*, VI, vii, 2, porte Galgala, comme les Septante, mais on ne s'explique pas pourquoi Saül aurait rassemblé ses troupes à Galgala pour marcher contre les Amalécites au sud de la Palestine. Aussi plusieurs interprètes modernes pensent-ils que Telaïm ne diffère pas de Télem 2. Cf. I Sam. (Reg.), xxvii, 8.

TÉLEM (hébreu : *Télém*), nom d'un Israélite et d'une ville de Palestine.

1. TÉLEM (Septante : Τελμήν), lévite d'entre les portiers qui avait épousé une femme étrangère du temps d'Esdras et qui fut obligé de la répudier. I Esd., x, 24.

2. TÉLEM (omis dans les Septante; *Alexandrinus* : Τελέμ), une des villes les plus méridionales de la tribu de Juda, dans le Négeb. Jos., xv, 24. Elle était située entre Ziph méridional et Baloth, dont l'emplacement précis est inconnu. C'est probablement la même ville que le Talmud appelle Talmia. Neubauer, *Géographie*

du Talmud, p. 121. Une variante des Septante par rapport au texte hébreu, II Sam. (Reg.), III, 12, porte au lieu de *taḥṭav,* « de sa part », πρὸς Θαιλὰμ οὗ ἦν. « Il (Abner) envoya des messagers à Télem où il (David) était ». David avait été dans ces parages, I Sam. (Reg.), XXVII, 8-11, mais il est difficile de savoir quelle est l'origine de cette leçon des Septante et quelle est sa valeur. — Divers interprètes croient que Telaïm de I Sam., XV, 4, n'est pas différent de Télem. Voir TELAÏM.

TELMON (hébreu : *Talmôn,* « oppresseur » ; Septante : Τελμών), Lévite, chef d'une famille de portiers du Temple. I Par., IX, 17; II Esd., XI, 19. Ses descendants retournèrent de la captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 42; II Esd., VII, 45. Ils reprirent leurs fonctions à Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., XII, 25.

TÉMÉRITÉ (Vulgate : *temeritas*), hâte irréfléchie dans l'action et dans la parole. — Le mari peut désavouer le vœu téméraireinent formulé par sa femme. Num., XXX, 9. Dieu frappa Oza à cause de sa faute, *šal,* d'après la Vulgate : « de sa témérité ». II Reg., VI, 7. Il ne faut pas se presser de parler pour ne point parler témérairement. Eccle., V, 1. L'homme prompt à parler vaut moins qu'un insensé. Prov., XXIX, 20. D'après la Vulgate : « Le téméraire s'attire la haine par son langage. » Septante : « Le prophète sera détesté pour ses discours, » sens conforme à l'hébreu qui porte le mot *maššâ',* « oracle », traduit dans la Vulgate par « téméraire ». Eccli., IX, 25. — Le grammate d'Éphèse recommanda à ses concitoyens d'éviter toute témérité, tout acte inconsidéré. Act., XIX, 36. H. LESÊTRE.

TÉMOIGNAGE (hébreu : *'êd, 'êdâh, šâhădûtâ ;* Septante : μαρτύριον ; Vulgate : *testimonium*), assurance donnée officiellement à un fait.

I. DE LA PART DE DIEU. — 1° Différentes institutions de l'ancienne Loi portent le nom de « témoignages », en tant que représentant l'intervention de Dieu au milieu des hommes. Les préceptes du Seigneur sont fréquemment appelés « témoignages », *'edôt,* μαρτύρια, *testimonia,* Deut., IV, 45, etc., parce qu'ils sont l'attestation du souverain domaine de Dieu et l'expression de sa volonté. Voir LOI MOSAÏQUE, t. IV, col. 329; MORALE, col. 1260. Cette loi est probablement le « témoignage » que le grand-prêtre Joïada remit au jeune Joas après l'avoir fait proclamer roi. IV Reg., XI, 12; II Par., XXIII, 11. Comme Jéhovah résidait au milieu de son peuple, les objets qui étaient le siège de sa présence portaient le nom de « témoignages ». Il y a ainsi l' « Arche du témoignage », *'ărôn hâ-'êdut,* κιβωτός τοῦ μαρτυρίου, Exod., XXV, 22, etc., le « Tabernacle de réunion », *'ohêl mô'êd,* que les versions appellent « Tabernacle du témoignage », σκηνή τοῦ μαρτυρίου, *tabernaculum testimonii,* Exod., XXVII, 21, etc., le voile qui est devant le témoignage, *velum testimonii.* Lev., XXIV, 3. A proprement parler. le « témoignage » n'est autre que le propitiatoire. Voir PROPITIATOIRE, col. 747. — 2° Isaïe, VIII, 16, appelle « témoignage » l'enseignement qu'il donne au nom de Dieu, l'autel que Dieu fait dresser en Égypte, Is., XIX, 20, et le livre prophétique qu'il écrit en vue de l'avenir. Is., XXX, 8. — 3° Jésus-Christ est venu pour rendre témoignage à la vérité, Joa., XVIII, 37, et il s'acquitta de cette mission. Joa., III, 11, 33; V, 31-39; VII, 7; VIII, 13-18. Plus tard, l'Esprit lui rendra témoignage. Joa., XV, 26; I Joa., V, 8. Le témoignage du Christ, I Cor., I, 6; II, 1; I Tim., II, 6; VI, 13, est devenu l'Évangile prêché par les Apôtres, Matth., XXIV, 14; Marc., XIII, 9; Luc., XXI, 13; II Tim., I, 8, et auquel le Seigneur a rendu témoignage par des miracles. Act., XIV, 3. — 4° Autrefois, Dieu s'était rendu témoignage à lui-même parmi les gentils, en comblant tous les hommes de ses bienfaits. Act., XIV, 16. Il a témoigné qu'il voulait l'admission des gentils dans son Église, en leur donnant le Saint-Esprit. Act., XV, 8. Il avait rendu témoignage aux anciens patriarches, en leur parlant et en les bénissant. Heb., XI, 2-39. Les Israélites l'ont prié de leur rendre témoignage en intervenant pour leur cause. Eccli., XXXVI, 17.

II. DE LA PART DES HOMMES. — 1° Des témoignages matériels sont constitués pour rappeler des conventions, des souvenirs ou des enseignements. De cette nature sont les sept brebis données par Abraham à Abimélech, Gen., XXI, 30, le monceau de pierres de *Yegar-Šâhadûṭa'* ou Galaad, érigé en souvenir de l'alliance conclue entre Jacob et Laban, Gen., XXXI, 44, 52, le cantique de Moïse, Deut., XXXI, 19, l'autel élevé sur les bords du Jourdain par les tribus transjordaniques, Jos., XXII, 27, 34, la pierre dressée à Sichem par Josué, Jos., XXIV, 27, le soulier donné par celui qui renonçait à son droit de lévirat, Ruth, IV, 7, le sacrifice offert par le lépreux, Matth., VIII, 4; Marc., I, 44; Luc., V, 14, la poussière des sandales secouée sur la maison inhospitalière, Marc., VI, 11; Luc., IX, 5, la rouille qui témoigne contre les possesseurs de trésors. Jacob., V, 3. — 2° On rend témoignage en justice pour ou contre quelqu'un. Le faux témoignage, dont le but est parfois de plaire au méchant, est sévèrement condamné. Exod., XX, 16; XXIII, 1; Matth., XV, 19; XIX, 18; Marc., X, 19; Luc., XVIII, 20; Rom., XIII, 9; etc. On ne peut pas condamner sur le témoignage d'un seul. Num., XXXV, 30; Deut., XXII, 6; cf. Joa., XVIII, 23. — 3° Ceux qui le méritent reçoivent bon témoignage de leurs semblables. Job, XXIX, 11; Act., VI, 3; X, 22; XVI, 2; XXII, 12; XXVI, 5; Rom., X, 2; II Cor., VIII, 3; Gal., IV, 15; Col., IV, 13; III Joa., 3, 6, 12; I Tim., III, 7; V, 10. Jésus-Christ a reçu le témoignage des prophètes, Act., X, 43, de Jean-Baptiste, Joa., I, 7, 8, 15-34, de la Samaritaine, Joa., IV, 39, des foules qui l'entendaient, Luc., IV, 22; Joa., XII, 17, de Jean l'Évangéliste, Joa., XIX, 35; XXI, 24; Apoc., XXII, 20, de ses propres œuvres. Joa., X, 25. — 4° La conscience rend témoignage, en formulant des arrêts indépendants de l'homme lui-même. Rom., II, 5; IX, 1; II Cor., I, 12. La perversité des méchants témoigne contre eux. Sap., XVII, 10. Les Juifs témoignaient contre eux-mêmes qu'ils étaient bien les fils des meurtriers des prophètes. Matth., XXIII, 31. — 5° Moïse a été fidèle à rendre témoignage à Dieu. Heb., III, 5. Les Apôtres et les disciples ont été appelés à rendre témoignage au Sauveur, c'est-à-dire à proclamer sa divinité en dépit de toutes les persécutions. Matth., X, 18; Act., IV, 33; II Thess., I, 10; Apoc., I, 2, 9; VI, 9; XI, 7; XII, 11, 17; XIX, 10; XX, 4. Mais le témoignage de saint Paul ne put pas être reçu à Jérusalem. Act., XXII, 18. H. LESÊTRE.

TÉMOIN (hébreu : *'êd,* et une fois *šahêd,* Job, XVI, 19; Septante : μάρτυς; Vulgate : *testis*), celui qui garantit la vérité d'un fait ou d'une parole.

1° *Dieu pris comme témoin.* — Dieu, qui sait tout et voit tout, est invoqué par l'homme comme témoin, soit d'une convention, Gen., XXXI, 50; Jud., XI, 10, soit de la sincérité d'une affirmation, I Reg., XII, 5; Job, XVI, 20, soit de la gravité d'une faute commise. Jer., XXIX, 23; XLII, 5; Mich., I, 2; Mal., III, 5. Il est en effet le témoin des pensées et le scrutateur des cœurs. Sap., I, 6. Saint Paul emploie volontiers la formule « Dieu m'est témoin », pour donner plus de force à ce qu'il affirme. Rom., I, 9; II Cor., I, 23; Phil., I, 8; I Thess., II, 5, 10. Sans doute, Dieu n'intervient pas pour rendre témoignage; mais on sait bien qu'on ne l'invoquerait pas impunément, si l'on disait le contraire de la vérité. — Jésus-Christ est le « témoin fidèle » par excellence parce qu'il a révélé aux hommes tout ce que le Père

lui avait commandé de leur enseigner. Apoc., I, 5; III, 14; cf. Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 38; Is., LV, 4.

2° *Témoins inanimés.* — On prend parfois comme témoins le ciel et la terre, c'est-à-dire des êtres en dehors desquels l'homme ne peut rien faire, et qui d'ailleurs comprennent toutes les créatures intelligentes. Deut., IV, 26; XXX, 19; I Mach., II, 37.

3° *Témoins juridiques.* — Le témoin qui a été cité en justice doit déclarer ce qu'il a vu, ce qu'il sait, sous peine de porter les conséquences de son iniquité. Lev., V, 1. Si les témoins font défaut pour prouver l'adultère, on a recours à l'épreuve de l'eau de jalousie. Num., V, 13. On ne peut pas prononcer une peine capitale sur la déposition d'un seul témoin. Num., XXXV, 30. Deux ou trois témoins sont requis pour entraîner une condamnation à mort, et ces témoins sont les premiers exécuteurs de la sentence. Deut., XVII, 6-7. A l'époque évangélique, l'exigence de deux ou trois témoins était étendue à toutes sortes de condamnations. Matth., XVIII, 16; II Cor., XIII, 1; I Tim., V, 19; Hebr., X, 28. Les deux ou trois témoins requis devaient se présenter devant Jéhovah, c'est-à-dire devant les prêtres et les juges en fonction pour décider en son nom. Si, après enquête, le témoin était reconnu coupable de fausseté, il encourait la peine qu'il avait dessein de faire subir à l'accusé. Deut., XIX, 15-18. On n'acceptait pas comme témoins les femmes, les esclaves, les mineurs, les sourds, les muets, les aveugles, les impies, les éhontés, les proches et ceux qui avaient été déjà convaincus de fausseté. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 405. — Les anciens et tout le peuple servaient de témoins à certains contrats, comme l'acceptation du lévirat. Ruth, IV, 9. — Job, X, 17, plaidant son innocence, se plaint que Dieu lui oppose de nouveaux témoins. — Isaïe, VIII, 2, prend deux témoins de l'acte symbolique qui figure le pillage de Damas et de Samarie. Il met les idoles au défi de produire les témoins de prophéties qu'elles auraient faites et qui se seraient vérifiées. Is., XLIII, 9-12; XLIV, 8, 9. — Pour l'acquisition du champ d'Anathoth, Jérémie prend des témoins devant lesquels il pèse l'argent. Ces témoins ont signé l'acte qui est ensuite remis devant eux à Baruch, pour être conservé. Jer., XXXII, 10, 12, 25, 44. Des témoins figurent également dans les contrats babyloniens, cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 731, et élamites. Cf. Scheil, *Textes élamites-sémitiques*, Paris, 1902, p. 170, 172, 174, 176, etc.

4° *Témoins ordinaires.* — Josué prend tout Israël à témoin que le peuple a choisi Jéhovah pour le servir. Jos., XXIV, 22. — Les fils illégitimes sont des témoins vivants de l'inconduite de leurs parents. Sap., IV, 6. — Dans la primitive Église, de nombreux témoins assistaient à l'ordination des ministres sacrés, I Tim., VI, 12, et à la transmission de la doctrine. II Tim., II, 2. — Les saints du ciel constituent une nuée de témoins dont la pensée doit encourager les fidèles au combat. Hebr., XII, 1.

5° *Témoins du Christ.* — Le Sauveur a chargé ses Apôtres et ses disciples d'être ses témoins à travers le monde. Luc., XXIV, 48; Act., I, 8. Ce sont des témoins choisis à l'avance par Dieu, Act., X, 41, et ayant mission d'attester devant tous les hommes les actes, les paroles, et surtout la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Act., I, 22; II, 32; III, 15; V, 32; X, 39; XIII, 31; I Cor., XV, 15. Saint Pierre se présente comme témoin des souffrances du Christ. I Pet., V, 1. Saint Jean écrit en qualité de témoin. Joa., XIX, 35; XXI, 24; I Joa., I, 1-3. Saint Étienne, Act., XXII, 20, saint Paul, Act., XXII, 15; XXVI, 16, Antipas, Apoc., II, 13, sont des témoins du Christ. Voir MARTYR, t. IV, col. 829. — A la fin des temps, Dieu enverra deux témoins, qui seront munis de pouvoirs miraculeux, mais qui, leur témoignage rendu, seront mis à mort par la bête. Apoc., XIII, 3-8.

6° *Faux témoins.* — Malgré la peine du talion portée contre eux, Deut., XIX, 15-18, les faux témoins ne paraissent pas avoir été rares chez les Israélites. Job, XVI, 9, se plaint du témoin qui s'élève en traître contre lui. Les Psalmistes s'indignent contre les faux témoins. Ps. XXVII (XXVI), 12; XXXV (XXXIV), 11. Dans les Proverbes, le faux témoin est opposé au témoin véridique. Prov., XIV, 5, 25. Il sème la discorde, Prov., VI, 19, trahit ses intentions perfides, Prov., XII, 17, ment, Prov., XIV, 5, se moque de la justice, Prov., XIX, 28, accable le prochain, Prov., XXV, 18, mais ne restera pas impuni. Prov., XIX, 5, 9. Cette punition n'a pas cessé de lui être infligée. Seulement, à l'époque évangélique, les Pharisiens voulaient qu'on sévît contre le faux témoin dès que son mensonge était connu, tandis que les Sadducéens différaient le châtiment jusqu'à ce que le faux témoignage eût produit son effet. Cf. *Makkoth*, I, 6. — En quatre circonstances célèbres, les faux témoins intervinrent. — 1. Pour faire passer aux mains d'Achab la vigne de Naboth, Jézabel fit accuser ce dernier, par deux méchants hommes, d'avoir maudit Dieu et le roi, et une condamnation à mort fut prononcée. III Reg. XXI, 10, 13. — 2. Deux vieillards firent œuvre de faux témoins contre Suzanne, en déposant calomnieusement contre elle. Daniel les fit interroger à part, et l'assemblée leur infligea la peine du talion. Dan., XIII, 21, 36-40, 51-62. — 3. Beaucoup de faux témoins déposèrent contre Jésus devant le sanhédrin à l'instigation des grands-prêtres; mais leurs dires n'étaient pas recevables, même à un tribunal de juges prévenus. Deux vinrent enfin accuser le Sauveur au sujet du Temple; mais leurs témoignages n'avaient pas non plus la concordance nécessaire et l'on n'en put faire aucun cas. Matth., XXVI, 59-61; Marc., XIV, 55-59. Si, en effet, un témoin était en contradiction avec un autre, même sur un point de détail, le témoignage devait être récusé. *Sanhedrin*, V, 2. Rien ne prouve que saint Matthieu : « Je puis détruire... », XXVI, 61, et saint Marc : « Je détruirai... », XIV, 58, citent chacun la déposition d'un témoin différent. L'impossibilité de concilier les deux témoignages vient plutôt de circonstances passées sous silence par les évangélistes. Car, d'après les règles en vigueur, les témoins devaient être examinés sur sept questions concernant l'année, jubilaire ou ordinaire, le mois, le jour, l'heure, le lieu et la personne. *Sanhédrin*, V, 1. Si bien stylés que fussent les faux témoins, il leur était difficile de s'accorder sur tous ces points. En fait, ils n'y réussirent pas. Cf. Lémann, *Valeur de l'assemblée*, Paris, 1876, p. 74-79. — 4. Saint Étienne fut aussi accusé par de faux témoins, qui ensuite procédèrent à sa lapidation. Act., VI, 13; VII, 57. — Sur le rôle des témoins dans l'exécution de la sentence, voir LAPIDATION, t. IV, col. 90.

H. LESÊTRE.

TÉMOINS (LES DEUX) DE L'APOCALYPSE. « Je donnerai à mes deux témoins, est-il dit à saint Jean dans l'Apocalypse, XI, 3-13, [la mission] de prophétiser pendant 1260 jours... Quand ils auront achevé de rendre leur témoignage, la bête qui monte de l'abîme leur fera la guerre, les vaincra et les tuera. Mais ils ressuscitent et montent au ciel. » « D'après l'ensemble de ce passage, dit M. Fillion, *La sainte Bible commentée*, t. VIII, p. 385, le Seigneur enverra (ces deux témoins) aux Juifs, pour donner à ceux-ci un dernier avertissement, pendant l'occupation de leur ville par les païens... D'après le sentiment traditionnel, qui remonte jusqu'au second siècle, les deux témoins du Christ à la fin des temps seraient Énoch et Élie, grands et saints personnages qui ont l'un et l'autre quitté ce monde d'une façon mystérieuse, sans passer par la mort (cf. Gen., V, 24, et Heb., XI, 5; IV Reg., II, 11), mais qui reviendront sur la terre aux derniers jours, pour remplir une mission prophétique

auprès des Juifs, et qui mourront martyrs de leur zèle (cf. ỳ. 7)... Il ne saurait y avoir de doute au sujet d'Élie, d'après la suite de la description, et surtout d'après Malachie, IV, 5. L'accomplissement que cet oracle du dernier prophète de l'Ancien Testament a reçu en saint Jean-Baptiste (cf. Matth., XVII, 12; Luc., I, 17, etc.) n'est que partiel et temporaire, comme l'a dit expressément Notre-Seigneur. Cf. Matth., XVII, 11 sq. Élie réapparaîtra donc avant le second avènement de Jésus-Christ, et il lui préparera une voie dans les cœurs avec tout son ancien zèle. Quant à Énoch, saint Jude, ỳ. 14 sq., reconnaît aussi son caractère de prophète et de prédicateur de la pénitence, et la croyance juive associe son retour à l'arrivée de la fin du monde. » C'est là l'interprétation que les Pères et les anciens auteurs ecclésiastiques ont généralement donnée de ce passage de l'Apocalypse (voir Trochon, *Apocalypse,* 1873, p. 109), quoiqu'elle ne soit plus admise aujourd'hui par un certain nombre de catholiques qui substituent Moïse à Énoch, ou voient dans les deux témoins l'Église et la Synagogue, ce qui est difficilement conciliable avec le texte de saint Jean.

TEMPE (hébreu : *raqqâh;* Septante : κροτάφος; Vulgate : *tempus*), partie latérale de la tête, sur le côté du front. A l'endroit de la tempe, différents os du crâne se réunissent et forment un point plus vulnérable. — Jahel tua Sisara en lui enfonçant dans la tempe une cheville de bois. Jud., IV, 21, 22; V, 26. — Par extension, le nom de *raqqâh* est donné à la joue, située elle-même au-dessous de la tempe. Cant., IV, 3; VI, 7. — Au Psaume CXXXII (CXXXI), 5, les versions nomment les tempes au lieu des paupières. H. LESÈTRE.

TEMPÉRANCE (grec : σωφροσύνη, σωφρονισμός, ἐγκρατεία; Vulgate : *sobrietas, abstinentia*), modération dans l'usage des choses de ce monde, spécialement du boire et du manger. La Sagesse, VIII, 7, range la tempérance au nombre des quatre vertus que nous appelons cardinales. L'Ecclésiastique, XXXI, 19-22, en rappelle les règles. — Ces règles s'imposent aussi aux chrétiens. La sobriété doit être la vertu de tous, I Thess., V, 6, 8; I Pet., I, 13; V, 8, surtout des ministres sacrés, I Tim., III, 3; Tit., I, 7, des vieillards, Tit., II, 2, et des femmes. I Tim., III, 11. On ne doit pas se laisser aller aux excès de la table et du vin, Rom., XIII, 13, parce que le royaume de Dieu n'est ni le manger ni le boire. Rom., XIV, 17. Dieu a donné aux chrétiens l'esprit de modération, II Tim., I, 7; il faut donc renoncer aux convoitises mondaines pour vivre dans le siècle avec tempérance, Tit., II, 2, vertu qui doit être unie à la foi. II Pet., I, 6.

H. LESÈTRE.

TEMPÉRATURE en Palestine. Voir PALESTINE, t. IV, col. 2021-2023.

TEMPÊTE (hébreu : *ša'ârâh, šod, šô'âh, śa'ar, śe'ârâh;* Septante : καταιγίς, κλύδων, λαῖλαψ, χειμών; Vulgate : *procella, tempestas*), agitation produite sur terre ou sur mer par le vent violent.

1° *Au sens propre.* — Les écrivains sacrés décrivent des tempêtes qui soulèvent les flots de la mer, Ps. CVII (CVI), 24-29; celles que subirent Jonas, I, 4-16, et saint Paul, Act., XXVII, 14-26, sur la Méditerranée, et celles qui s'élèvent sur le lac de Génézareth. Matth., VIII, 24-26; Marc., IV, 37-39; Luc., VIII, 23, 24. Voir TIBÉRIADE (MER DE). Un ciel rouge permet de prévoir la tempête. Matth., XVI, 3. Mais elle sort de retraites cachées, Job, XXXVII, 9, et échappe à l'œil de l'homme. Eccli., XVI, 21. Dieu la déchaîne, Eccli., XLIII, 18, et la calme à sa volonté. Ps. CVII (CVI), 29; Tob., III, 22. Elle disperse l'écume légère, Sap., V, 15, et renverse le mur mal bâti. Ezech., XIII, 11. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930; TONNERRE.

2° *Au sens figuré.* — Les phénomènes atmosphériques qui ont accompagné la théophanie du Sinaï, Heb., XII, 18, font dire que la tempête est autour de Jéhovah, Ps. LI (L), 3, et qu'il marche dans la tempête. Nah., I, 3. — La tempête est l'image des châtiments que Dieu déchaîne contre les coupables. Ps. LXXXIII (LXXXII), 16; Jer., XXIII, 19; XXX, 23; Ezech., XIII, 13. A la tempête ressemblent le jour de la colère du Seigneur, Is., XIII, 6, l'épouvante qui assaille les méchants, Prov., I, 27, le malheur qui fondra sur Jérusalem, Is., XXIX, 6; LIV, 11, les ennemis qui arrivent à l'improviste, Is., XXVIII, 2, Gog, Ezech., XXXVIII, 9, et le roi du septentrion, Dan., XI, 40, le châtiment qui brisera les impies, Job, IX, 17, et emportera les juges iniques, Ps. LVIII (LVII), 10, et les pervers au milieu de la nuit. Job, XXVII, 20. L'hypocrite est comme un vaisseau au milieu de la tempête. Eccli., XXXIII, 2. — Le méchant passe comme la tempête, Prov., X, 25, et un roi juste est un abri contre la tempête, c'est-à-dire contre les calamités. Is., XXXII, 2. H. LESÈTRE.

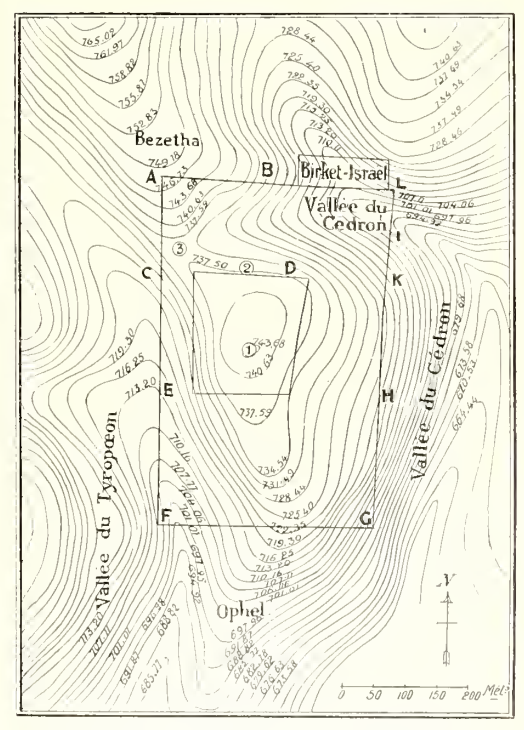
TEMPLE (hébreu : *bayîṭ, bîrâh, hêkal;* Septante : οἶκος, ναός, ἱερόν, ἁγίασμα, ἅγιον; Vulgate : *domus, templum, sanctuarium*), édifice destiné à la célébration du culte divin. — Les anciens peuples élevaient des temples à leurs dieux. Il y en eut de plus ou moins magnifiques chez les Égyptiens, les Babyloniens, les Phéniciens, les Grecs, les Romains, etc. Les Chananéens, prédécesseurs des Israélites en Palestine, avaient aussi les leurs, beaucoup plus modestes, dont les ruines ont été retrouvées à Tell es-Safieh, à Gazer, à Mageddo, à Tell Ta'annak. Cf. *Revue biblique,* 1900, p. 113; 1903, p. 115, 288; 1907, p. 123. De leur entrée en Chanaan jusqu'à Salomon, les Israélites n'eurent qu'un sanctuaire portatif, le tabernacle. Voir TABERNACLE, col. 1952. Salomon bâtit le premier Temple, qui fut détruit par les Chaldéens, relevé par Zorobabel, agrandi et embelli par Hérode le Grand. Les Israélites en élevèrent en Égypte à Éléphantine et à Léontopolis, et les Samaritains se bâtirent un temple schismatique sur le mont Garizim.

I. TEMPLE DE SALOMON. — *I. PRÉPARATIFS.* — 1° David eut le premier l'idée d'élever un temple définitif à Jéhovah, pour remplacer le Tabernacle. Il avait acheté, sur le mont Moriah, voir MORIAH (MONT), t. IV, col. 1283, l'aire d'Areuna ou Ornan, le Jébuséen, sur laquelle l'ange du Seigneur lui était apparu, et il y avait élevé un autel. II Reg., XXIV, 15-25; I Par., XXI, 18-30. C'est à cet endroit qu'il se proposait de bâtir le Temple. I Par., XXII, 1; II Par., III, 1. Mais Nathan, après avoir encouragé le roi à exécuter son projet, vint le lendemain lui dire de la part de Dieu que cette exécution était réservée à son fils. II Reg., VII, 13; I Par., XVII, 12. David, en effet, avait trop versé le sang pour être admis à entreprendre une pareille œuvre. I Par., XXII, 7-10; XXVIII, 2, 3. Il se contenta donc de préparer les matériaux, les ouvriers et les ressources nécessaires à la construction future. Il accumula l'or, l'argent, l'airain et le fer. Le texte parle de cent mille talents d'or et d'un million de talents d'argent, I Par., XXII, 14, somme qui comporterait plusieurs milliards et a été évidemment le produit d'une majoration due aux copistes. Il n'en faut pas moins conclure que David laissait à Salomon des ressources très considérables en vue de l'œuvre à exécuter. Il ordonna également aux chefs d'Israël de seconder l'entreprise de tout leur pouvoir. I Par., XXII, 2-19. Il fit à son fils les recommandations les plus expresses à ce sujet. Il lui remit des plans et des modèles de tout ce qui devait être exécuté, portique, bâtiments, chambres, ustensiles, etc. « Tout cela, lui dit-il tous les ouvrages de ce modèle, Jéhovah m'en instruisit par un écrit qui, de sa main, est venu à moi. » I Par., XXVIII, 2-19. David veut faire entendre par là que

la disposition du Temple futur n'est pas son œuvre personnelle, mais que Dieu y a mis la main, sans doute par l'intermédiaire d'un prophète, comme Nathan, favorisé lui-même d'une révélation directe, ou interprétant les indications fournies à Moïse pour la construction du Tabernacle. Sap., IX, 8. Ne pouvant construire le temple lui-même, il en fit les préparatifs, afin que son fils n'eût qu'à s'occuper de l'exécution. Il provoqua aussi la générosité de son peuple pour en obtenir une contribution volontaire. Lui-même affectait à l'entreprise trois mille talents d'or (281891250 francs, en estimant le poids du talent à 30kil300, voir MONNAIE, t. IV, col. 1239), et sept mille talents d'argent (42420000 francs). Les chefs et les princes y ajoutèrent cinq mille talents d'or (469818858 francs), dix mille dariques (260000 francs), dix mille talents d'argent (60600000 francs), dix-huit mille talents d'airain (545400kil.) et cent mille talents de fer (3030000 kil.). On fournit aussi beaucoup de pierres précieuses. I Par., XXIX, 1-9. Quoi qu'il en soit de la valeur réelle de ces indications, surtout si on les compare à celles des chiffres cités plus haut, il est certain que les Israélites, à l'imitation de leur roi, surent se montrer généreux, comme l'avaient fait leurs pères au désert. Exod., XXXV, 20-29.

2° Salomon, dès qu'il fut monté sur le trône, se préoccupa de mettre à exécution les plans reçus de son père. Il savait bien qu'il ne trouverait pas en Israël les ouvriers nécessaires à la construction du Temple. Déjà David, pour bâtir son palais, avait demandé des charpentiers, des maçons et des matériaux à son voisin Hiram, roi de Tyr. II Reg., V, 11; I Par., XIV, 1; XXII, 4. Après la mort du roi dont il était l'ami, Hiram reçut un message de Salomon, qui l'informait de ses projets et réclamait son concours. Il se hâta de donner son assentiment et accepta les conditions que Salomon lui proposait. Celui-ci devait lui fournir annuellement 20000 cors de froment (77760 litres) et autant d'orge, vingt cors d'huile (7776 lit.) et 20000 baths de vin (7776 hectol.). II Reg., V, 11; II Par., II, 10. Il était aisé à un pays de culture comme la Palestine de fournir ces denrées. Le texte ne dit pas si ce fut là tout l'avantage qu'Hiram tira de son concours. On voit seulement que, pour la construction du Temple et du palais, Hiram procura à Salomon des bois de cyprès et de cèdre, et de l'or tant qu'il en voulut, et que cependant, vingt ans après, celui-ci était encore débiteur de cent vingt talents d'or. III Reg., IX, 10-14. — La convention avec Hiram une fois arrêtée, Salomon leva les hommes qu'il fallait pour aller travailler dans le Liban à la taille et au transport des arbres. Voir CORVÉE, t. II, col. 1032; SALOMON, t. V, col. 1390. Adoniram, déjà intendant des tributs sous David, fut chargé de surveiller ces ouvriers. Ceux-ci, au nombre de 30000, travaillaient alternativement 10000 par mois dans le Liban. Les bois coupés étaient conduits par mer jusqu'à Joppé, d'où Salomon les faisait transporter à Jérusalem. Il avait à sa disposition 70000 porteurs pour exécuter ce travail. D'autres, au nombre de 80000, sous la conduite de 3300 contremaîtres, travaillaient dans les carrières. Parmi ces derniers se trouvaient des Gibliens envoyés par Hiram. Gébal ou Byblos était une ville phénicienne renommée pour l'habileté de ses maçons et de ses tailleurs de pierre. Voir GÉBAL, t. III, col. 139. La pierre abondait à Jérusalem même, dans les carrières royales. Voir CARRIÈRE, t. II, col. 319. Le texte ne dit pas que l'on ait utilisé d'autres carrières plus éloignées. La quantité des ouvriers employés par Salomon ne doit pas surprendre; ces levées de milliers d'hommes pour les grands travaux publics étaient coutumières en Orient. Cf. Hérodote, II, 124; Pline, *H. N.*, XXXVI, 9. D'après les Septante, III Reg., V, 18, les travaux préparatoires durèrent trois ans. III Reg., V, 13-18; II Par., II, 17-18.

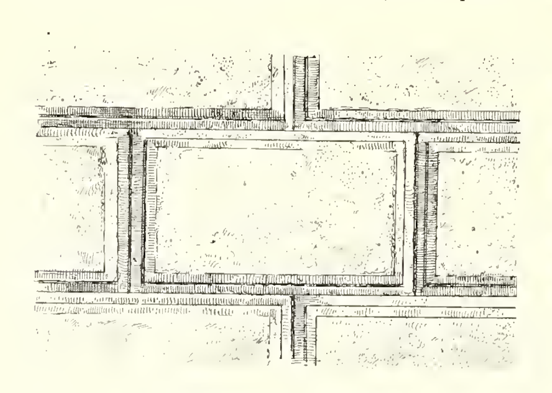
II. LA PLATE-FORME. — Le Temple devait être construit à la partie supérieure du mont Moriah. Ce mont forme l'extrémité d'un contre-fort qui court du nord au sud en s'inclinant peu à peu. Là se trouvait l'aire d'Ornan, que David avait achetée au prix de six cents sicles d'or (15000 francs environ). I Par., XXI, 25. L'aire était située, selon la coutume, à un endroit élevé et exposé au vent, pour la facilité du vannage. L'espace qu'elle occupait mesurait une centaine de mètres de long sur trente ou quarante de large. Ce n'était pas suffisant pour un édifice tel que le projetait Salomon. Il fallait donc agrandir cet espace. Les fouilles pratiquées dans le sous-sol du *Haram ech-Chérif* par Wilson et Warren, *The Recovery of Jerusalem*, Londres, 1871, t. I, p. 298, ont permis de reconstituer la configuration du



454. — Configuration du roc du mont Moriah.
D'après *The Recovery of Jerusalem*, t. I, p. 298.

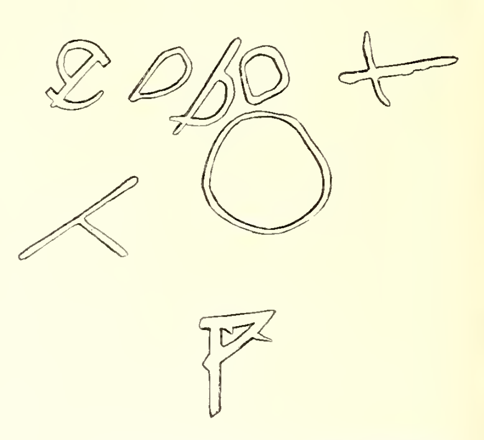
sol primitif (fig. 454). L'espace ALFG forme un trapèze dont les grands côtés ont 462 et 491 mètres, et les petits 281 et 310 mètres. Le niveau adopté est inférieur d'à peu près cinq mètres au sommet de la roche primitive. Pour obtenir ce niveau, il a fallu creuser dans le roc à l'angle nord-ouest A; par contre, on a dû élever des substructions considérables dans les autres parties, de sorte que le sommet de la plate-forme surplombait de beaucoup les terrains environnants. Des débris de toutes sortes, accumulés au cours des siècles, ont notablement atténué les différences de niveau; mais les sondages ont permis d'atteindre le sol primitif. L'angle sud-est G est à 14 mètres du sol actuel, mais le mur descend à 24m32 plus bas à travers les débris. Le pied du mur est à 20m60 au-dessous du sol actuel à l'angle sud-ouest F, et à 22m19 entre E et G. Cf. t. III, fig. 250, col. 1357. Pour asseoir la plate-forme à cette hauteur, on exécuta des travaux gigantesques. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 2, dit que Salomon « jeta les fondements du Temple à une grande profondeur, à l'aide d'une masse de pierres très solidement établies et capables de résister victorieusement aux injures du temps, de manière

que, faisant corps avec la terre, elles pussent servir de base et de fondement aux futures superstructions et porter aisément le poids de l'édifice à construire, grâce à la puissance inexpugnable de leurs assises. » Ailleurs, *Ant. jud.*, XV, XI, 3, l'historien complète ainsi sa description : « La colline était rocheuse, très en pente, s'inclinant doucement vers la limite orientale de la ville jusqu'à son extrême sommet. Salomon, qui régna sur nous, fut le premier, par un instinct divin et à grands frais, à l'entourer d'un mur par en haut vers le sommet, et aussi par en bas, en commençant par sa base, qu'entoure une profonde vallée au sud-ouest. Il l'établit en grandes pierres reliées entre elles avec du plomb, enfermant ainsi de plus en plus d'espace et pénétrant si profond que la construction était aussi merveilleuse par sa grandeur que par sa hauteur, avec sa forme carrée. De la sorte, on pouvait voir d'en face la grandeur des pierres à leur surface, alors qu'à l'intérieur le fer en maintenait les jointures à jamais inébranlables. Le travail se continuait de manière à rejoindre le sommet de la colline, dont il avait quelque peu atténué la hauteur et rempli les vides à l'intérieur du mur, et il aplanit et



455. — Appareil à refends.
D'après de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 5.

égalisa tout ce qui pouvait dépasser à la surface. Le tout formait une enceinte de quatre stades de tour, chaque côté ayant un stade de longueur. Ensuite un autre mur de pierre entoura intérieurement le sommet; il supportait du côté oriental un double portique, de même longueur que le mur, et tourné vers les portes du Temple qui se dressait vers son milieu. Beaucoup des anciens rois travaillèrent à constituer ce portique. » Josèphe décrit ici la plate-forme telle qu'on la voyait avant la restauration d'Hérode. Dans *Bell. jud.*, V, v, 1, il ajoute : « Lorsque le roi Salomon, qui bâtit le Temple, eut ceint d'un mur le côté oriental, un portique fut alors placé sur la terre amoncelée; sur les autres côtés, le Temple demeurait nu. » Il suit de là que la plate-forme n'eut primitivement de portique que sur le côté oriental. Au sud, elle était limitée par le palais royal; à l'ouest, elle se dressait à pic sur la vallée du Tyropœon; au nord un fossé de six mètres de large, creusé dans le roc, et retrouvé par les explorateurs anglais, séparait le Moriah du Bézétha. L'esplanade du Temple était ainsi isolée de tous les côtés, et close sur trois d'entre eux par le palais royal, le portique et les hauteurs du Bézétha, le côté occidental ne portant que la partie postérieure de l'édifice. — Comme Hérode répara et agrandit la plate-forme du Temple, on se demande ce qui, dans les assises encore debout, peut remonter jusqu'à Salomon. Les pierres employées par ce roi et ensuite par Hérode proviennent des carrières royales qui s'étendent sous le quartier nord-ouest de la ville. Le calcaire qu'elles fournissent est blanc, compact et durcissant à l'air. Les blocs ont été taillés à refends, c'est-à-dire avec une rainure qui accuse les joints et encadre une tablette qui fait légèrement saillie (fig. 455). Cet appareil se retrouve à Hébron, dans le *Haram el-Khalil,* cf. t. III, fig. 120, col. 559, à la *Tour de David,* cf. t. III, fig. 259, col. 1374, etc. Les pierres étaient taillées dans la carrière même. Quelques-unes portent encore des caractères gravés ou peints, qui constituaient des marques de carriers, et qui se sont conservés dans les parties profondes de la muraille enterrées depuis de longs siècles (fig. 456). Les lettres ont été tracées avant la mise en place des pierres, comme on le constate par le *qof* dont la peinture a coulé et se trouve maintenant horizontale. Ce *qof* est araméen; par contre, le *aïn* et le *tau* appartiendraient plutôt à l'ancien hébreu. A l'angle sud-ouest, un bloc a 12 mètres de long et 2 de haut; les autres varient de 0m80 à 7 mètres de long. Les assises diminuent de hauteur à mesure qu'elles se superposent; elles vont ainsi de 1m90 à un peu moins d'un mètre. Elles sont en re-



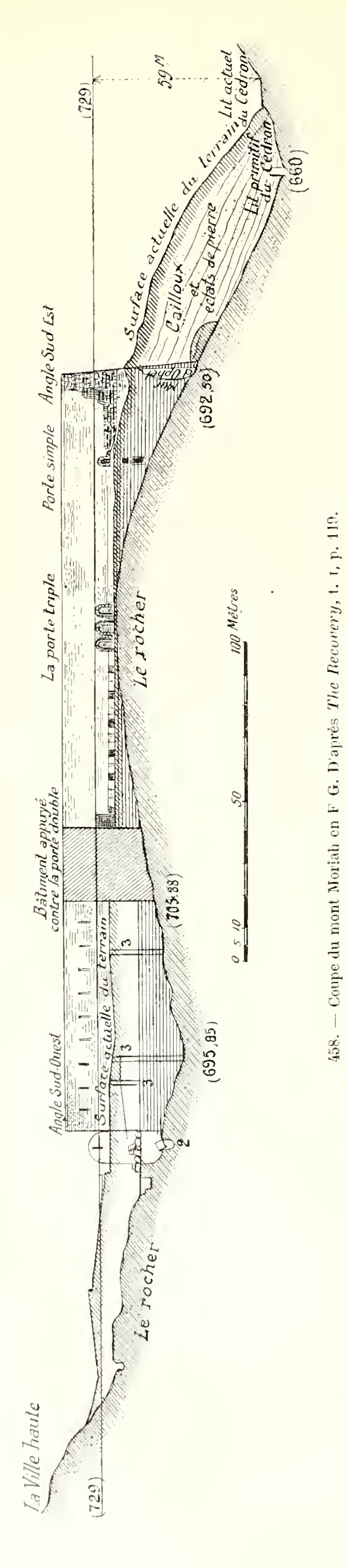
456. — Caractères peints sur les murs du Haram.
D'après la *Revue biblique,* 1893, p. 98.

trait l'une sur l'autre de 0m05 à 0m10. Au sud-est, les blocs sont posés les uns sur les autres sans ciment, et des lits ont été creusés dans le rocher pour les recevoir. Cette méthode coûteuse s'imposait du temps de Salomon, tandis qu'à l'époque d'Hérode on eût plutôt employé, pour asseoir les blocs, le ciment romain qui avait fait ses preuves. En tenant compte de ces données, de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* Paris, 1864, Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité,* Paris, t. IV, 1887, p. 213, estiment que tout l'appareil à refends ne date que d'Hérode. De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la Mer Morte,* Paris, 1853, t. II, p. 190-217, croit, au contraire, à une origine salomonienne. Warren, *The Recovery,* t. I, p. 324, pense qu'une partie des murs remonte à Salomon et que le reste a été construit par Hérode. C'est aussi l'opinion de V. Guérin, *Jérusalem,* Paris, 1889, p. 220-231. En somme, une partie des murs daterait réellement de Salomon, et l'on aurait bâti le reste sous Hérode, en imitant autant que possible la construction primitive. On croit pouvoir attribuer à Salomon, au sud, une partie qui va de la porte Double jusqu'au delà de l'angle sud-est (fig. 457); à l'ouest, la partie qui va de l'arche de Wilson jusqu'à la porte du Prophète, et qui comprend le « mur des Pleurs », cf. t. IV, fig. 377, col. 1341, et probablement les assises inférieures du mur oriental. Cf. Lagrange, *Comment s'est formée l'enceinte du Temple de Jérusalem,* dans le *Revue biblique,* 1893, p. 90-113. — On accédait à l'esplanade par différentes portes, aujourd'hui presque entièrement obstruées

par suite de l'exhaussement du sol. A l'ouest, la porte occidentale, avec un linteau monolithe de 5 mètres, est enfoncée dans le sol, à l'exception des deux assises supérieures; en outre, deux viaducs, dont il reste les arches de Robinson et de Wilson, cf. t. III, fig. 254-257, col. 1367-1372, passaient par-dessus le Tyropœon et mettaient l'esplanade en communication avec la ville haute. Dans le mur méridional s'ouvraient la porte Simple, qui n'est qu'une poterne, la porte Triple et la porte Double (fig. 458). Le côté oriental n'avait qu'une porte, la porte Dorée. Du côté nord, rien ne subsiste des ouvertures primitives. Cf. de Vogüé, *Le Temple*, p. 7-12. De ces portes, des rampes ou des escaliers passaient à travers la muraille et débouchaient sur la plate-forme même. — Le dessous de cette plate-forme se composait de substructions voûtées, comprenant des galeries diverses et même de vastes salles, comme celle qu'on appelle *Écuries de Salomon*. Josèphe,



457. — Angle sud-est du Haram. D'après de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, p. 246.



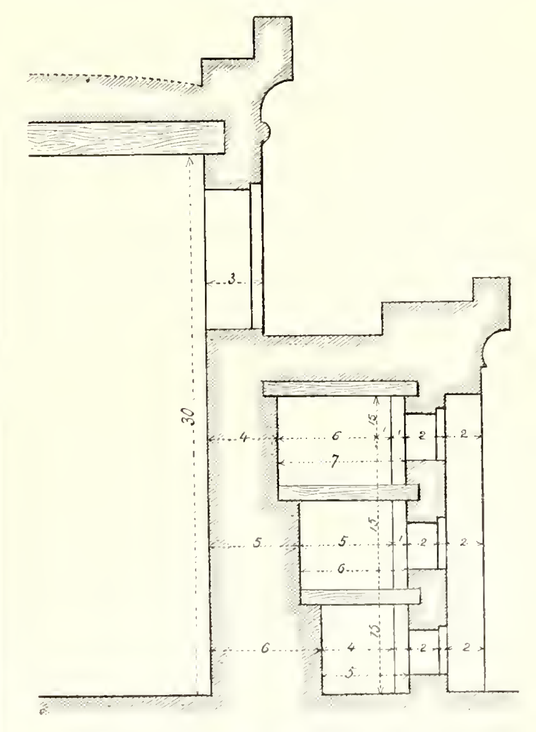
458. — Coupe du mont Moriah en F G. D'après *The Recovery*, t. I, p. 119.

Bell. jud., VI, VII, 3; VIII, 4; IX, 4; VII, II, mentionne ces souterrains dont les Juifs tirèrent parti pendant le siége de Titus. Tacite, *Hist.*, V, 12, dit à se sujet : « Le Temple est en forme de citadelle, il y a une source intarissable, des montagnes creusées à l'intérieur, des piscines et des citernes pour conserver l'eau de pluie. » Sous la roche qui émerge sur 17m70 de long et 13m50 de large, et qui est connue sous le nom d'*Es-Sakra*, il existe une excavation de 7m sur 6m90 et 3m de profondeur. Le roc primitif était lui-même creusé dans tous les sens, formant des égouts, des aqueducs, des passages secrets. De vastes réservoirs, en partie taillés dans le roc et en partie construits, recevaient les eaux de pluie et celles d'un aqueduc. Voir AQUEDUC, t. I, col. 800. De fait, pendant les six mois du siége de Titus, l'eau ne fit pas défaut aux assiégés. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 197-199.

III. L'ÉDIFICE. — La description du Temple de Salomon se trouve sommairement indiquée dans III Reg., VI, 2, 38, et dans II Par., III, 3-IV, 22. Elle se rapporte à l'édifice lui-même, à son ornementation et à son mobilier. Le texte des Rois est ici reproduit d'après la traduction et les remarques de H. Vincent, *La description du temple de Salomon*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 515-542. — 1° Il est noté tout d'abord que Salomon commença la maison de Jéhovah au deuxième mois de la quatrième année de son règne. « Voici les fondements que posa Salomon pour bâtir la maison de Dieu. II Reg., VI, 2. La maison que le roi Salomon édifia à Jéhovah avait 60 coudées (de l'ancienne mesure) de long, 20 coudées de large et 30 coudées de haut. » La coudée dont il est ici question est celle de 0m525. Les Septante ont des chiffres différents, 40 coudées de long, 20 de large et 25 de haut; il est possible qu'ils ne comptent pas la longueur du Saint des Saints. En tous cas, on n'a ici qu'un édifice de médiocres dimensions, formant un rectangle de 31m50 sur 10m50 de large. — « 3. Le pylône, *'ûlâm*, αἰλάμ, *porticus*, devant l'*hêkal*, ναός, *templum*, de la maison avait 20 coudées de long, correspondant à la largeur de la maison, 10 coudées de large dans le sens de la longueur de la maison (et, d'après II Par., III, 4, 120 coudées de hauteur). » Ce pylône a la même largeur que la maison, 10m50, et le double de profondeur, soit 21m. D'après les Paralipomènes, il avait 63m de haut, dimension considérable que l'auteur des Rois n'aurait sans doute pas manqué de signaler si elle avait répondu à la réalité. — « 4. Il fit à la maison des fenêtres à châssis grillés. » Ces ouvertures, à treillis de bois, de métal ou de pierre, étaient destinées à ménager l'éclairage du Temple. — « 5. Il érigea contre le mur de la maison un bâtiment latéral tout autour, par rapport à l'*hêkal* et au *debir*, et il fit des chambres latérales tout autour. 6. Le bâtiment latéral inférieur avait 5 coudées (2m62) de large, l'intermédiaire 6 coudées (3m15) de large, et le troisième 7 coudées (3m67) de large; car on avait ménagé des retraits tout autour de la maison à l'extérieur, pour n'avoir pas à prendre dans le mur de la maison... 8. L'ouverture de l'étage inférieur était au flanc droit de la maison; par des escaliers tournants, on montait ensuite à l'étage intermédiaire et de l'intermédiaire au troisième. 9. Il acheva de construire la maison et il la couvrit en cavités et en rangées de cèdres. 10. Il construisit le bâtiment latéral tout autour de la maison; sa hauteur était à chaque étage de 5 coudées (2m62); il s'attachait à la maison au moyen de bois de cèdre. » L'expression « tout autour » ne doit pas se prendre à la lettre; il est évident que ces bâtiments n'existaient pas devant le pylône. Le mur extérieur du Temple formait des gradins en retraits successifs d'une coudée, et sur chaque saillie s'appuyaient les poutres des trois étages de chambres (fig. 459). Les ouvertures mentionnées plus haut ne pouvaient naturellement prendre jour que dans

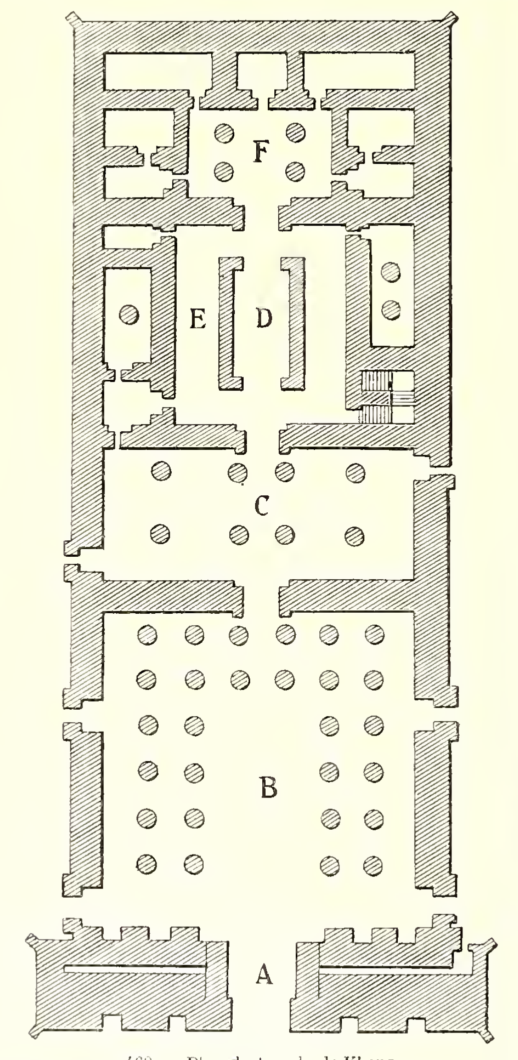
la partie supérieure du mur principal, qui dépassait d'environ 15 coudées (7m87) la toiture des chambres. Au milieu de cette description des chambres latérales a été intercalé un verset concernant la toiture, dont il n'est pas question ailleurs. Elle était faite de poutres et de planches de cèdre et constituait probablement un plafond à solives, dans lequel alternaient les vides et les pleins. Le genre de toiture était le même pour le Temple et pour les chambres. Quant aux escaliers tournants qui permettaient d'accéder à ces dernières, ils n'avaient rien de nos escaliers à vis modernes; mais le texte sacré ne fournit aucune indication sur leur agencement. On a dans ce qui précède la description sommaire, mais complète, du gros œuvre du Temple, avec ses murs, son pylône, ses dimensions, ses fenêtres, ses chambres adjacentes et sa toiture. — « 7. Durant sa construction, la maison fut bâtie de pierre parfaite dès la carrière : marteaux, haches, aucun instrument de fer ne fut entendu dans la maison tandis qu'on la construisait. » Ce verset se lit au milieu des précédents, dont il interrompt la suite. On en peut conclure qu'il n'est pas à sa place. Il exprime seulement cette idée que les pierres étaient apportées tout appareillées de la carrière et qu'il ne restait plus qu'à les poser. Il ne s'agit donc pas ici de pierres brutes, comme pour l'autel. Deut., XXVII, 5. Sur la fable du ver *šamîr,* dont Salomon se servait pour tailler les pierres, d'après les Talmudistes, *Gittin,* fol. 68; *Sota,* fol. 48 *b,* voir Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue,* Paris, 1844, t. II, p. 489-492.

2° L'intérieur de l'édifice fut entièrement lambrissé de bois de cèdre et de cyprès, avec une ornementation sculptée et des revêtements d'or. « 15. Il revêtit les parois de la maison de lambris de cèdre, depuis le sol de l'édifice jusqu'aux poutres du plafond ; il couvrit le sol de la maison en planches de cyprès. » La pierre disparaissait donc complètement à l'intérieur sous un revêtement de cyprès pour le sol, et de cèdre, plus précieux, pour les murs. « 16. Il érigea les 20 coudées qui étaient à l'arrière de la maison, avec des planches de cèdre depuis le sol jusqu'aux poutres du plafond, en *debir ;* 40 coudées constituaient l'*hêkal* devant le *debir.* » C'est la division de l'intérieur en *debir* ou Saint des Saints, long de 20 coudées (10m50), et en *hêkal,* ou Saint, long de 40 coudées (21m). « 18. A l'intérieur de la maison, il y avait du cèdre sculpté en coloquintes et en guirlandes de fleurs ; tout était en cèdre, pas une pierre ne se voyait. 19. Il érigea un *debir* au milieu de la maison à l'intérieur pour y placer l'Arche de l'alliance de Jéhovah. 20. Le *debir* avait 20 coudées de long, 20 coudées de large et 20 coudées de haut, et il le revêtit d'or pur. 29. Sur toute l'étendue des murailles tout autour, il sculpta une ornementation en creux figurant des chérubins, des palmiers et des guirlandes de fleurs, à l'intérieur et à l'extérieur. » Il ne peut être question ici de l'extérieur de l'édifice ; il s'agit sans doute de l'intérieur du *debir* et de son extérieur, soit de l'*hêkal.* A cette description se mêlent d'ailleurs dans le texte des répétitions et même des indications difficiles à comprendre, comme celle-ci : « 30. Il revêtit également d'or le sol de la maison à l'intérieur et à l'extérieur. » Le texte des Paralipomènes suppose une décoration encore plus riche : « il couvrit la maison de pierres précieuses pour la décorer, et l'or était de Parvaïm... Il couvrit d'or la maison... Il fit la maison du Saint des Saints... Il la couvrit d'or pur, pour une valeur de 600 talents (56 377 800 fr.)... Il couvrit aussi d'or les chambres hautes. » Les détails de cette décoration n'ont pas été conservés avec assez de précision pour qu'on puisse s'en faire une idée exacte. Il est bien clair que les lambris étaient sculptés. les uns en relief, les autres en creux, et que l'or était prodigué pour les décorer. Mais il ne paraît pas que cet or fût en placages d'une certaine épaisseur. Rien n'eût été plus facile à Sésac que de l'enlever, et il n'est pas dit qu'il l'ait fait. III Reg., XIV, 26. L'or était donc apparemment employé en feuilles très légères que les ennemis n'eussent eu aucun profit à retirer. Les Égyptiens savaient dorer par l'application de feuilles aussi fines que celles des orfèvres modernes, ou à l'aide de lames forgées à l'enclume. Voir OR, t. IV, col 1838. Les Phéniciens chargés de la décoration du Temple n'étaient pas moins habiles. Ils savaient soit appliquer des feuilles d'or, soit fixer de minces lames à l'aide de clous d'or. Cf. Babelon, *Manuel d'archéologie orientale,* Paris, 1888, p. 238. — L'auteur sacré mentionne encore l'autel de cèdre revêtu d'or placé devant le *debir,* les chérubins en bois d'olivier revêtu d'or, hauts de 10 coudées (5m 25), qui occupaient l'intérieur du *debir,* voir CHÉRUBINS, t. II, col. 661, la porte du *debir* formée en bois d'olivier, avec deux vantaux ornés de chérubins, de palmiers et de guirlandes revêtus d'or, et celle de l'*hêkal,* avec des jambages en bois d'olivier et des vantaux à double valve repliante en bois de cyprès, ornés de la même manière que la porte du *debir.* Il faut ajouter à cette énumération le voile brodé de chérubins, voir VOILE, et les deux colonnes dressées devant l'*hêkal.* II Par., III, 14-17. Voir COLONNES DU TEMPLE, t. II, col. 856. — « 36. Il érigea en outre le parvis intérieur : trois assises de pierres de taille et un rang de poutres de cèdre. » Dans les Paralipomènes, II, V, 9 : « Il fit le parvis des prêtres et le grand parvis avec ses portes, qu'il couvrit d'airain.» Les anciens élevaient des murailles relativement légères en intercalant des poutres dans les assises de pierre. Le parvis intérieur était limité par un mur élevé à quelque distance autour de l'édifice ; c'était le parvis des prêtres, dans lequel se dressait l'autel des sacrifices. Il était probablement plus élevé que le parvis extérieur. Jer., XXXVI, 10. Le parvis extérieur, plus vaste, s'étendait autour du parvis des prêtres. Les deux parvis sont nettement distingués, II Par., VII, 7, quand



459. — Chambres latérales du temple.
D'après Perrot, *Histoire de l'art,* t. IV, p. 296.

il est dit que, l'autel d'airain ne pouvant contenir toutes les victimes, aux fêtes de la consécration du Temple, Salomon offrit les sacrifices dans le grand parvis. — L'ordonnance générale du temple de Salomon est donc aisée à reconstituer dans les grandes lignes. Sur la vaste plate-forme du mont Moriah, délimitée à l'orient par un portique, a été ménagée une première enceinte, délimitant le grand parvis, dans lequel tout le peuple a accès. Une seconde enceinte, en avant de l'édifice,



460. — Plan du temple de Khons.
D'après Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 552.

mais en plein air, constitue le parvis des prêtres, dans lequel se trouvent l'autel des sacrifices et la mer d'airain, et qui n'est accessible qu'aux prêtres. L'édifice qui vient à la suite est couvert et se compose de deux parties : l'*hêkal* ou Saint, occupant les deux tiers du bâtiment total, et renfermant l'autel des parfums, le chandelier et la table des pains, et le *debir* ou Saint des Saints, qui occupe le dernier tiers, n'a d'autre ouverture que la porte et renferme l'Arche d'alliance et les chérubins. Comme on le voit, c'est la reproduction agrandie du plan du tabernacle. Voir TABERNACLE, col. 1953. Au lieu d'être constitués par une simple tente, le Saint et le Saint des Saints devenaient un solide bâtiment de pierre et de bois, avec la même division et la même destination. Le parvis des prêtres remplaçait l'enceinte ménagée devant la tente sacrée. Les seules additions étaient celle de chambres élevées sur les côtés de l'édifice et celle du grand parvis, annexe qui s'imposait pour permettre au peuple l'accès du monument. Cette disposition générale imitait celle de certains temples égyptiens ; elle répondait heureusement aux nécessités du culte mosaïque. Elle n'était pas une imitation servile des monuments de l'Égypte. David et Salomon en avaient arrêté le plan d'après le souvenir du Tabernacle et en conformité avec les exigences liturgiques du culte de Jéhovah. Les Phéniciens l'avaient exécuté d'après leurs procédés architectoniques et décoratifs, dont le caractère était éminemment éclectique et empruntait ses éléments aux différents peuples avec lesquels ils étaient en rapport. Cf. de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, Paris, 1858, p. 194 ; Perrot, *Hist. de l'art*, t. IV, p. 300. Néanmoins, qu'il y ait eu imitation ou nécessité de répondre à des besoins analogues, on ne peut s'empêcher de remarquer l'analogie générale qui existait entre le Temple de Salomon et certains temples égyptiens, analogie qui avait déjà inspiré le plan du Tabernacle, voir fig. 433, col. 1953, dont l'édifice salomonien ne faisait que reproduire en plus grand les dispositions. Ainsi, au temple de Khons, à Karnak (fig. 460), le monument dont la porte A s'ouvre entre deux pylônes, comprend d'abord une cour B, correspondant au grand parvis, une salle hypostyle C, dont la place est occupée par le parvis des prêtres, un sanctuaire D, auquel répond le *hêkal*, et qui est isolé par le couloir E, et enfin l'opisthodome F, qui est comme le *debir*, avec des chambres de service aux côtés du sanctuaire et autour de l'opisthodome. La porte et ses pylônes (fig. 461) peut fournir elle-même quelque idée de celle qui donnait accès dans le parvis des femmes. Ces dispositions répondaient trop bien aux nécessités du culte israélite pour que Salomon et ses ingénieurs phéniciens, si au courant des procédés architectoniques du monde oriental, égyptien ou babylonien, ne les aient pas empruntées pour les adapter au Temple de Jérusalem.

3° Le prophète Ézéchiel, XL, 5-XLII, 20, a laissé du Temple une description détaillée et presque technique, avec de nombreuses indications de mesures qui concernent surtout le plan, et exceptionnellement l'élévation. Comme il était prêtre et avait dû exercer les fonctions sacerdotales dans le premier temple, on a pensé que sa description devait porter sur des données précises, dont il y a lieu de tenir compte. Perrot et Chipiez sont partis de cette observation pour tenter une reconstitution de l'antique monument. « Si, observent-ils, les matériaux du Parthénon et du temple de Jupiter à Olympie avaient disparu comme ceux du temple de Salomon, personne n'aurait même songé à entreprendre une restauration de ces monuments à l'aide du seul texte de Pausanias... Phénomème étrange et vraiment inattendu ! C'est le moins artiste des grands peuples de l'antiquité qui nous a transmis les renseignements les plus développés et les plus complets que nous possédions sur un édifice antique. » *Histoire de l'art*, t. IV, p. 474. Les auteurs ne prétendent pas d'ailleurs que le temple d'Ézéchiel soit celui de Salomon, ni même celui des derniers rois de Juda. Le monument décrit par le prophète est un « unique et curieux mélange de réalité et de fiction ; c'est cet édifice ou plutôt ce groupe d'édifices que le prophète présente à ses compatriotes comme la consolation et la revanche des malheurs du passé, comme le symbole et le gage de la nouvelle alliance qui va être conclue. » *Histoire de l'art*, t. IV, p. 241. Dans la restitution proposée (fig. 462), l'ensemble paraît, en effet, beaucoup plus compliqué qu'il n'a pu l'être même à la fin de la période royale, et l'auteur des Paralipomènes, qui entend faire une

description historique, ne tient pas compte des additions d'Ézéchiel, pourtant son devancier. Ce que le prophète dit ensuite du torrent qui sort de dessous le seuil de la maison, Ezech., XLVII, 1, et la configuration qu'il attribue à la nouvelle Terre Sainte, Ezech., XLVIII, 1-35, ont évidemment un caractère idéal. Mais la description du Temple n'est pas de même ordre. Elle forme un ensemble bien distinct dans lequel, sans doute, tout ne peut pas être pris à la lettre, mais qui renferme des indications utiles, soit pour éclairer le récit des Rois et des Paralipomènes, soit pour renseigner sur les projets d'agrandissement et d'embellissement du Temple les ustensiles et des crochets pour suspendre les corps et les écorcher. XL, 38-43. Près des portes du nord et du midi, semblables à celles de l'orient, sont des locaux réservés, au nord, pour les prêtres de service, au midi, pour les chantres. XL, 44-46. Le parvis des prêtres est carré, et mesure 100 coudées (52m 50) de côté. L'autel y est placé en face du *hêkal*. XL, 47. Celui-ci a en façade un pylône formant vestibule et orné de deux piliers à l'entrée. Le pylône, qui déborde de chaque côté de 5 coudées sur la largeur du *hêkal*, a donc 60 coudées de largeur totale (31m 50), 20 coudées de profondeur (10m 50) et 11 coudées (5m 77) d'ouvertures



461. — Entrée du temple de Khons. D'après Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 553.

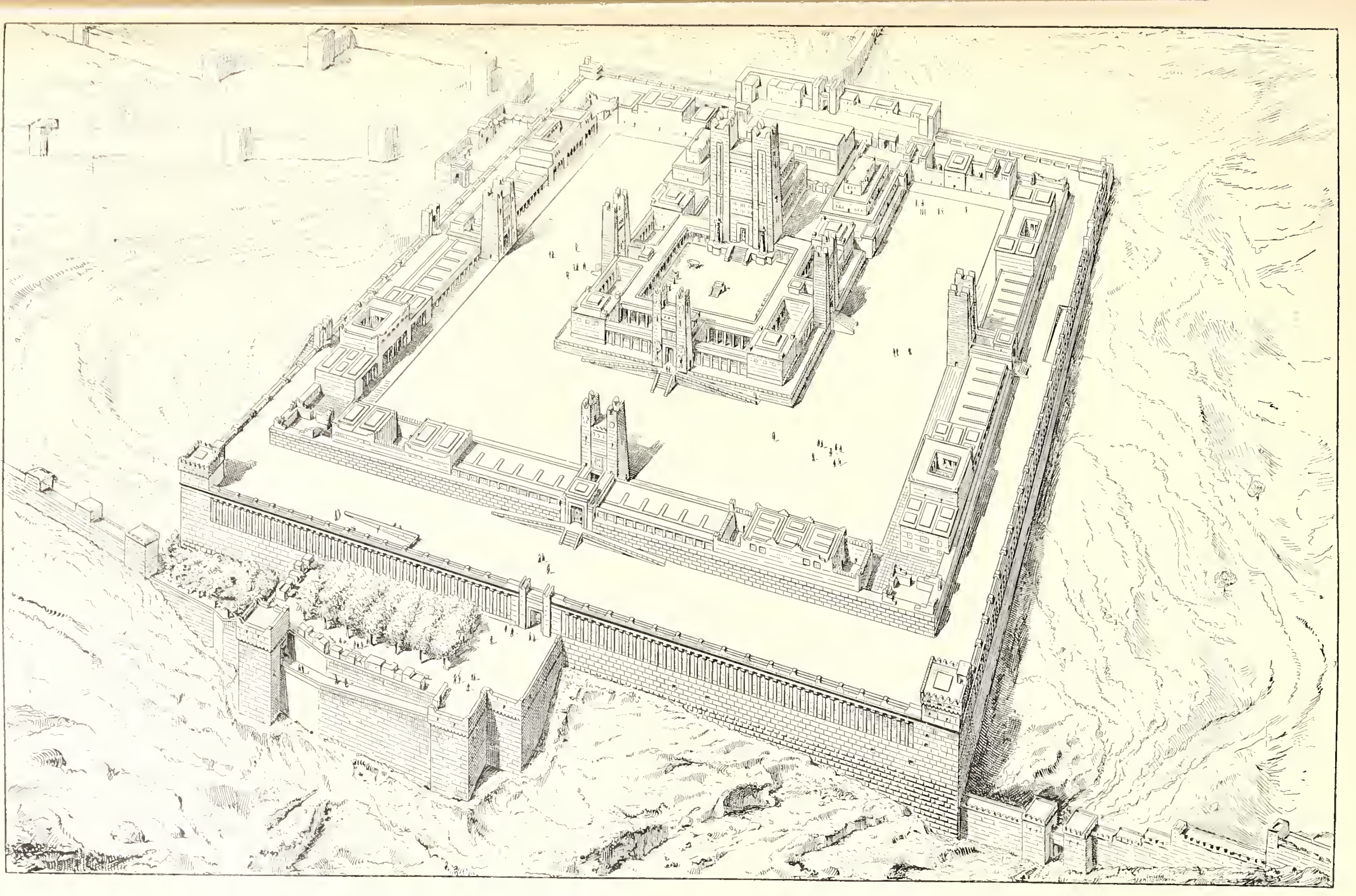
conçus en vue de sa reconstruction future. — Le prophète suppose une enceinte carrée de 500 coudées (262m 50) de côté, les roseaux dont il se sert devant être entendus de coudées, d'après les Septante. Ezech., XLII, 16-20; XLV, 2. Il décrit ensuite le portique oriental, qui borde la plate-forme en face de l'entrée du temple. Au centre est un vestibule, muni à droite et à gauche de loges pour les portiers, faisant saillie sur le parvis et orné d'un haut pylône du côté du Temple. Ezech., XL, 4-16. Au midi et au nord s'ouvrent des portes semblables, ayant les mêmes dimensions. XL, 24, 35. Le parvis intérieur est dallé ; il contient, probablement sur chacun de ses trois côtés, trente chambres ou locaux ayant des destinations diverses. XL, 17. L'ensemble constitue des portiques à colonnes, XLII, 6, et forme la clôture du parvis ouvert à tous les Israélites. Vient ensuite le parvis intérieur ou des prêtres, dans lequel on entre par une porte à pylônes, avec des portiques à droite et à gauche. On y rencontre d'abord un local dans lequel on lave les holocaustes, puis, de chaque côté, des tables pour immoler les victimes ou déposer où l'on monte par des marches. D'après les rapports qui président à ces sortes de constructions, le pylône aurait eu en hauteur le double de sa base, soit 120 coudées (63m). Ezech., XL, 48, 49. Le *hêkal* a 40 coudées de long (21m) et 20 de large (10m 50). Le Liban pouvait aisément fournir des poutres ayant cette portée. On entre dans le *hêkal* par une porte large de 10 coudées (5m 25). A sa suite, le *debir* forme un carré de 20 coudées (10m 50) de côté. Autour du bâtiment, des cellules sont disposées sur trois étages, au midi, à l'ouest et au nord. La hauteur de l'édifice n'est pas indiquée ; on la suppose de 30 coudées (15m 75), comme dans le temple de Salomon. Ezech., XLI, 1-11. Le prophète place, en arrière du *debir* et séparé de lui par un espace libre, un bâtiment de 100 coudées de large (52m 50), autour duquel il n'y a qu'un étroit passage. Ezech., XLI, 12-15. Deux autres bâtiments parallèles, de 100 coudées de long (52m 50), sont disposés à droite et à gauche du Temple et de la cour des prêtres. Ils ont trois étages de chambres, dont la dimension diminue à mesure que l'on monte. Ces chambres servent aux

prêtres pour y manger ce qui leur revient des sacrifices et pour y déposer leurs vêtements sacrés. Ezech., XLII, 1-14. Le prophète mentionne encore le lambrissage « en bois uni » qui recouvrait tout l'intérieur du temple, et par-dessus ce revêtement, des tentures décorées de chérubins et de palmiers. La porte du *hêkal* et celle du *debîr* sont à deux battants qui forment chacun deux panneaux se repliant. XLI, 16-26. Il n'est nullement question de placage d'or ni de décorations en métaux précieux. En somme, à part les trois grands bâtiments situés sur les trois côtés du temple, l'édifice décrit par Ézéchiel ne s'écarte pas trop du plan général du Temple de Salomon, et sera reproduit, dans ses éléments essentiels, par le Temple d'Hérode. Toutefois, il faut prendre ses indications pour ce qu'elles sont et ne voir que matière à description idéale dans les additions et les complications dont l'histoire ne justifie pas la réalité. Cf. Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 243-301.

IV. LE MOBILIER. — Pour la fabrication du mobilier du Temple et de tous les ouvrages de métal, Salomon s'assura le concours d'un habile orfèvre phénicien, Hiram. Voir HIRAM, t. III, col. 718. D'après II Par., V, 13, le roi de Tyr lui-même l'aurait envoyé à son voisin, comme un homme très habile à travailler non seulement sur les métaux, mais encore sur les étoffes et le bois. C'était comme un grand entrepreneur d'art et d'industrie, qui ne manqua sans doute pas d'amener de son pays diverses équipes d'ouvriers. Il était fils d'une femme de Dan, qui, mariée à un homme de Nephthali, était devenue veuve et s'était remariée à un Tyrien. Hiram tenait ainsi par sa mère au peuple israélite. En avait-il gardé la religion ? On l'ignore. Toujours est-il que les ouvriers phéniciens employés à la construction et à la décoration du Temple de Jéhovah étaient des adorateurs de Baal et d'Astarthé. Hiram présida à l'exécution des sculptures et du mobilier du Temple. III Reg., VII, 13, 14. On doit lui attribuer l'autel d'airain, qui se dressait dans le parvis intérieur et servait aux holocaustes et aux autres sacrifices, II Par., IV, 1, voir AUTEL, t. I, col. 1270 ; la mer d'airain et les bassins, III Reg., VII, 23-39 ; II Par., IV, 2-6, voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 982 ; les chandeliers d'or, II Par., IV 7, voir CHANDELIER, t. II, col. 542, les tables, les coupes, les cendriers, les pelles, II Par., IV, 8-11, 19-22 ; les deux colonnes de bronze, III Reg., VII, 15-22 ; II Par., IV, 12, 13, voir COLONNES DU TEMPLE, t. II, col. 856, les battants des portes du Saint et du Saint des Saints, et tous les différents ustensiles du sanctuaire. II Par., IV, 16, 18. La fonte des grandes pièces d'airain fut exécutée dans la plaine du Jourdain, entre Sochoth et Saréda ou Sarthan, où l'argile était propre à faire des moules. II Par., IV, 17 ; III Reg., VII, 46. Voir SARÉDATHA, SARTHAN, t. V, col. 1486, 1494 ; *Revue biblique*, 1910, p. 555. — Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 30-41 ; Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 64-100 ; Villalpand, *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani*, Rome, 1596-1608, 3 in-f° ; B. Lamy, *De tabernaculo fœderis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus*, in-f°, Paris, 1720 ; Lightfoot, *Opera omnia*, Anvers, 1699, t. I, p. 553 ; Keil, *Der Tempel Salomo's*, Dorpat, 1839 ; Bähr, *Der Salomonische Tempel*, Carlsruhe, 1848 ; Thenius, *Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel*, Leipzig, 1849 ; Fergusson, *The Temple of the Jews and the other Buildings in the Haram Area at Jerusalem*, Londres, 1878 ; X. Pailloux, *Monographie du Temple de Salomon*, Paris, 1885 ; O. Wolf, *Der Tempel von Jerusalem und seine Maasse*, Gratz, 1887 ; Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. IV, p. 243-330 ; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. III, p. 284-346 ; Meignan, *Salomon*, Paris, 1890, p. 91-140 ; Em. Schmidt, *Salomon's Temple in the Light of other oriental Temples*, Chicago, 1902 ; P. Berto, *Le Temple de Jérusalem*, dans la *Revue des études juives*, t. XL, 1910, p. 1-23.

V. L'HISTOIRE. — Le Temple, commencé le second mois de la quatrième année de Salomon (1011), fut achevé le huitième mois de la onzième année (1004). La construction avait duré sept ans. Au septième mois de l'année suivante, Salomon y fit transporter l'Arche d'alliance et en célébra la dédicace par d'innombrables sacrifices. Les fêtes durèrent sept jours et se prolongèrent sept autres jours, pour la solennité des Tabernacles. III Reg., VIII, 1-66 ; II Par., V, 2-VII, 10. Mais dès ce moment il fut prédit que si Israël abandonnait son Dieu, Jéhovah abandonnerait la maison qu'il venait de consacrer par sa présence. III Reg., IX, 6-9. Dieu, en effet, avait pris possession du nouveau temple en y manifestant sa gloire par une nuée miraculeuse. III Reg., VIII, 10-11. Les infidélités commencèrent quand Salomon lui-même éleva un haut lieu pour Chamos et pour Moloch sur la montagne qui fait face au temple. III Reg., XI, 7. — Dès le règne du fils de Salomon, Jéroboam, le nouveau roi d'Israël, prit des mesures pour empêcher ses sujets de fréquenter le Temple de Jérusalem. A cette occasion, les lévites et les prêtres du royaume d'Israël émigrèrent pour venir s'établir en Juda. III Reg., XII, 27-33 ; II Par., XI, 13-17. Peu après, le roi d'Égypte, Sésac, monta contre Jérusalem et s'empara des trésors du Temple, c'est-à-dire de tout ce qui, dans l'édifice sacré, pouvait tenter sa cupidité. « Il prit tout, » sans que le détail en ait été noté. III Reg., XIV, 25, 26 ; II Par., XII, 9. — Asa mit dans le temple l'or, l'argent et différents objets consacrés par son père et par lui-même, sans doute pour remplacer en partie ce qui avait été enlevé par Sésac. III Reg., XV, 15 ; II Par., XV, 18. Pour s'assurer l'alliance de Ben-Hadad contre Baasa, roi d'Israël, il tira de l'or et de l'argent de son propre trésor et de celui du temple, II Par., XVI, 2, jugeant sans doute qu'il valait mieux employer les trésors sacrés à la défense du pays, que de les exposer au pillage, comme sous Roboam. — Lorsque Athalie usurpa le trône, le jeune Joas, l'héritier légitime, fut caché pendant six ans dans la maison de Jéhovah, c'est-à-dire dans quelqu'une des dépendances du Temple. III Reg., XI, 3 ; II Par., XXII, 12. La conspiration qui devait substituer Joas à Athalie eut son dénouement dans l'enceinte sacrée. Le peuple occupait le grand parvis et les lévites, de concert avec les Céréthiens ou gardes royaux gagnés par le grand-prêtre Joïada, étaient postés à droite et à gauche de la maison et près de l'autel, de manière à entourer le jeune roi. Ils étaient armés avec des lances et des boucliers qui se trouvaient dans le Temple et provenaient de David. Ils avaient en outre à surveiller trois portes : celle qui communiquait avec le palais royal, au sud, la porte de Sur ou de la Fondation et la porte des Coureurs, qui ouvrait aussi sur le palais royal. Athalie entendit le bruit des acclamations de son palais, qui donnait sur le parvis extérieur, et elle accourut. Elle fut entraînée par le chemin de l'entrée des chevaux, c'est-à-dire du côté des écuries royales, et là elle fut mise à mort, tandis que Joas était conduit au palais par la porte des Coureurs, celle près de laquelle avaient leur poste les gardes et les courriers royaux. IV Reg., XI, 4-20 ; II Par., XXIII, 1-15.

Le Temple existait alors depuis cent vingt-sept ans ; il était nécessaire de pourvoir à son entretien et aux réparations, d'autant qu'Athalie avait laissé à l'abandon la maison de Dieu et même avait permis d'en détourner différents objets pour le culte des Baals. Joas résolut d'entreprendre une restauration, ce qui pouvait se faire aisément grâce à l'impôt perçu pour le Temple, voir CAPITATION, t. II, col. 213, et aux offrandes volontaires. Il ordonna donc aux prêtres d'exécuter toutes les réparations nécessaires. Mais, la vingt-troisième



462. — Temple d'Ézéchiel. Reconstitution d'après Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 270.

année du règne, ils n'avaient encore rien fait. Joas prit alors en main la direction de l'œuvre. Les offrandes et les taxes furent dès lors versées dans un coffre, dont le grand-prêtre et le secrétaire du roi vérifiaient de temps en temps le contenu. Les sommes recueillies étaient ensuite remises à des intendants intègres, qui payaient directement les fournisseurs de bois et de pierres et les ouvriers maçons et charpentiers. Afin d'assurer le complet achèvement des réparations, on s'abstint de distraire aucune somme d'argent pour la fabrication d'ustensiles précieux, jusqu'à ce que l'œuvre entreprise fût terminée. IV Reg., XII, 4-16 ; II Par., XXIV, 4-14. Joas, à l'exemple de son ancêtre Asa, fut pourtant obligé de recourir aux trésors du Temple pour préserver Jérusalem d'une invasion du roi de Syrie, Hazaël. IV Reg., XII, 18. Il commit le crime de faire lapider dans les parvis du Temple le grand-prêtre Zacharie, fils de son bienfaiteur Joïada. II Par., XXIV, 20-22. — Sous Amasias, Joas, roi d'Israël, entra à Jérusalem et pilla l'or, l'argent et les vases du temple. II Par., XXV, 24. — Ozias, roi de Juda, fut frappé de la lèpre dans le temple, pour avoir osé tenir l'encensoir afin d'offrir des parfums sur l'autel. II Par., XXVI, 16-20. — Joatham bâtit la porte supérieure de la maison de Jéhovah, c'est-à-dire refit ou restaura complètement l'une des portes, probablement celle du portique qui servait d'enceinte au parvis intérieur, plus élevé que l'autre. IV Reg., XVI, 35 ; II Par., XXVII, 3. — L'impie Achaz, voulant se débarrasser de ses ennemis, Rasin, roi de Syrie, et Phacée, roi d'Israël, appela à son secours le roi d'Assyrie, Théglathphalasar, et prit l'or et l'argent du Temple, pour lui envoyer des présents. IV Reg., XVI, 8 ; II Par., XXVIII, 21. Il se rendit ensuite à Damas, pour rendre hommage au roi assyrien. Là, il vit un autel qui servait probablement au culte pratiqué par le monarque. Par flatterie, sans doute, pour le puissant suzerain, il en envoya le dessin à Jérusalem au prêtre Urias, pour que celui-ci se hâtât d'en faire exécuter un semblable. A son retour, Achaz trouva le nouvel autel en place, y offrit des sacrifices et ordonna qu'il servît désormais pour les holocaustes et les autres sacrifices quotidiens, particuliers ou publics. On relégua sur la droite, au nord du parvis, l'ancien autel d'airain. Il fit ensuite démonter les bassins roulants et descendre la mer d'airain de dessus les bœufs qui la portaient, afin de la poser sur un socle de pierre. Il modifia également le *musach,* voir MUSACH, t. IV, col. 1345, ou portique du sabbat, ainsi que l'entrée extérieure du roi. IV Reg., XVI, 10-18. Ces innovations ne concilièrent à Achaz ni la faveur de Théglathphalasar, ni celle de Dieu. Le roi impie en vint alors jusqu'à mettre en pièces les ustensiles sacrés et à fermer les portes du Temple, pour se livrer éperdûment aux pratiques idolâtriques. II Par., XXVIII, 24. — Le premier soin d'Ézéchias, fils d'Achaz, fut de rouvrir les portes du Temple, de les réparer, de faire purifier l'édifice sacré de toutes les impuretés qui le profanaient, et de restaurer le culte par de nombreux sacrifices et une célébration solennelle de la Pâque. II Par., XXIX, 3-XXX, 27. La quatorzième année de son règne, pour essayer d'écarter Sennachérib, Ézéchias fut obligé à son tour de faire appel au trésor du Temple et de sacrifier les lames d'or dont il avait lui-même décoré les portes et les linteaux. IV Reg., XVIII, 15, 16. — Sous Manassé, le culte fut de nouveau interrompu dans le Temple. Au lieu de fermer l'édifice, comme Achaz, le roi y éleva des autels idolâtriques et, dans les deux parvis, offrit ses sacrifices à l'armée du ciel, c'est-à-dire au soleil, à la lune et aux astres. Il installa même l'idole d'Astarthé dans le lieu saint. C'était la profanation la plus complète, à un degré qui n'avait pas été atteint jusque-là et qui provoqua la vengeance divine. IV Reg., XXI, 4-7 ; II Par., XXXIII, 4-7. Sur la fin de sa vie seulement, Manassé, humilié par ses épreuves, fit disparaître du Temple toutes les abominations qu'il y avait introduites, releva l'autel de Jéhovah et rétablit le culte mosaïque. II Par., XXXIII, 15, 16. — Sous son petit-fils, Josias, des mesures furent prises pour la restauration du monument. A cette occasion, le grand-prêtre Helcias annonça qu'il avait trouvé dans le Temple le livre de la loi, découverte qui fut le point de départ d'un retour général au culte de Jéhovah. Ce qui restait d'objets idolâtriques dans le Temple fut brûlé hors de Jérusalem. Les maisons de prostituées que Manassé avait bâties dans l'enceinte sacrée furent abattues, et les autels qu'il avait dressés dans les parvis furent détruits. Enfin, les rois impies avaient installé, à l'entrée de la maison de Jéhovah, dans les dépendances adossées aux parvis extérieur, des chars du soleil et des chevaux pour les traîner. Voir PHARURIM, t. V, col. 220. Josias fit disparaître les chevaux et brûla les chars. IV Reg., XXII, 3-XXIII, 12. Le roi avait dans le parvis intérieur une estrade sur laquelle il se tenait en certaines circonstances ; c'est de là qu'il renouvela solennellement l'alliance de son peuple avec Jéhovah. II Par., XXXIV, 31.

Le Temple n'en était pas moins condamné, à raison de toutes les abominations qui s'y étaient commises. Le Seigneur dit en effet : « Je rejetterai cette ville de Jérusalem que j'avais choisie et cette maison de laquelle j'avais dit : Là sera mon nom. » IV Reg., XXIII, 27. Le prophète Jérémie, VII, 4-15, prédit qu'en vain l'on mettait sa confiance dans la maison de Jéhovah, qu'on avait souillée de crimes et dont on avait fait une caverne de voleurs : elle serait traitée comme le sanctuaire de Silo en Éphraïm. Dans le parvis même du Temple, le prophète annonçait le châtiment imminent. Jer., XIX, 14. Cf. Mich., III, 12. Nabuchodonosor ne tarda pas à apparaître. Sous le roi Joachin, il emporta tous les trésors de la maison de Jéhovah et brisa les ustensiles d'or qui subsistaient encore depuis Salomon, pour les comprendre dans son butin. IV Reg., XXIV, 13 ; II Par., XXXVI, 7. Les faux prophètes annonçaient que bientôt tous ces objets seraient rapportés de Babylone. Jer., XXVII, 16. Jérémie répondait en assurant que tout ce qui restait encore serait également emporté. Jer., XXVII, 21, 22. Il continuait d'ailleurs à faire entendre ses oracles dans le Temple. Jer., XXVI, 2; XXVIII, 5. Il mentionne en passant différentes chambres occupées par des gardiens du Temple. Jer., XXXV, 2, 4. Enfin, dans une dernière campagne, les Chaldéens prirent Jérusalem, brûlèrent le Temple, emportèrent les derniers ustensiles d'or et d'argent, ainsi que l'airain des colonnes, des bassins et de la mer d'airain qu'ils avaient brisés. IV Reg., XXV, 9-17 ; II Par., XXXVI, 18-19.

Cet événement eut lieu en 587. Le Temple avait donc duré 417 ans. Josèphe, *Ant. jud.,* XV, XI, 3, dit que beaucoup des premiers rois avaient orné le Temple, complétant ainsi l'œuvre de Salomon. L'histoire a mentionné quelques-uns de leurs travaux. Mais leur palais était contigu au parvis du Temple et le Seigneur se plaint que leur seuil fût auprès de son seuil. Ezech., XLIII, 8. Ils avaient donc tendance à regarder le Temple comme un sanctuaire royal, placé sous leur dépendance. L'inconvénient devenait grave sous des rois impies comme Athalie, Achaz ou Manassé. Le sort du culte suivait le caprice ou la passion du prince et les lois mosaïques étaient odieusement foulées aux pieds. D'autre part, il n'apparaît pas que le sacerdoce lévitique ait jamais opposé grande résistance aux entreprises sacrilèges des rois. Quand ces derniers l'exigeaient, les sacrifices cessaient et le Temple se fermait ou se changeait en sanctuaire idolâtrique, sans protestation apparente ni surtout opposition effective de la part des prêtres. Il fallait que le roi fût bien assuré de son pouvoir absolu vis-à-vis d'eux pour que

Joas pût, sans rencontrer de résistance, faire lapider le grand-prêtre Zacharie dans les parvis mêmes de l'édifice sacré. Il y avait là une situation qui n'était tolérable qu'avec des rois sincèrement religieux, tels qu'Asa, Josaphat ou Ézéchias. Comme le Temple était entièrement revêtu de cèdre à l'intérieur, que la toiture était toute en bois et que les poutres s'encastraient dans la maçonnerie, l'incendie détruisit tout et ne laissa guère que des pierres calcinées. En mémoire de cet événement, un jour de jeûne fut institué le dixième jour du cinquième mois. Cf. Jer., LII, 12. On se lamenta sur la ruine du Temple :

L'ennemi a tout ravagé dans le sanctuaire ;
Tes adversaires ont rugi au milieu de tes saints parvis...
On les a vus pareils au bûcheron
Qui lève la cognée dans une épaisse forêt.
Et maintenant, ils ont brisé toutes les sculptures
A coups de hache et de marteau.
Ils ont livré au feu ton sanctuaire,
Ils ont abattu et profané la demeure de ton nom.
Ps. LXXIV (LXXIII), 3-7.

Jérémie consola ses compatriotes en leur annonçant que le Temple serait vengé et qu'au retour de l'exil on offrirait encore l'holocauste et le sacrifice quotidien. Jer., XXXIII, 16-18; L, 28 ; LI, 11. — C'est qu'en effet, comme en témoignent les psalmistes, le Temple tenait une place essentielle dans la vie religieuse d'Israël. La demeure de Jéhovah était aimable par-dessus tout; on soupirait après le jour où l'on entrerait dans ses parvis et l'on portait envie à ceux qui y habitaient. Ps. LXXXIV (LXXXIII), 2-5. On était dans la joie quand venait le moment de partir pour le Temple. Si l'on admirait Jérusalem et si on lui souhaitait la paix, c'était surtout « à cause de la maison de Jéhovah. » Ps. CXXII (CXXI), 1, 9. A l'arrivée au Temple, on demandait joyeusement aux prêtres d'ouvrir les portes, et les justes, ceux qui étaient purifiés, étaient admis à entrer. « Voici le jour que Jéhovah a fait, s'écriait-on, livrons-nous à l'allégresse et à la joie ! » Alors les prêtres bénissaient et menaient les victimes à l'autel. Ps. CXVIII (CXVII), 19-27. Au départ, on invitait les lévites à faire leur service de nuit dans le Temple et à lever les mains vers le sanctuaire. Ps. CXXXIV (CXXXIII), 1, 2. « Louez Dieu dans son sanctuaire, » disait-on aux musiciens. Ps. CL, 1. La ruine du Temple constituait donc pour les Israélites le plus déplorable des malheurs.

II. TEMPLE DE ZOROBABEL. — Les renseignements font à peu près complètement défaut sur l'agencement du Temple de Zorobabel. C'est donc surtout par son histoire qu'il arrête l'attention. — 1° *Sa construction.* — La première année de son règne (536), Cyrus porta un édit pour permettre le retour des Israélites en Palestine et prescrire la reconstruction du Temple. Il provoqua en outre les offrandes destinées à favoriser cette reconstruction et fit rendre les ustensiles d'or et d'argent, au nombre de cinq mille quatre cents, qui avaient été emportés de Jérusalem à Babylone. I Esd., I, 2-11. Cf. Is., XLIV, 28. Zorobabel revint donc en Palestine à la tête d'une caravane de 42360 personnes. Les chefs de famille firent une première donation de 61000 dariques (1586000 fr.), de 5000 mines d'argent (787500 fr.) et de cent tuniques sacerdotales. Au septième mois, on s'assembla à Jérusalem et l'on commença par rétablir l'autel sur ses anciennes fondations, afin de pouvoir célébrer la fête des Tabernacles. On se prépara ensuite à reconstruire le Temple. De l'argent fut assuré aux tailleurs de pierres et aux charpentiers, et, comme au temps de Salomon, on s'entendit avec des Sidoniens et des Tyriens pour la fourniture des bois de cèdre. On leur donnait des vivres, du vin et de l'huile ; en retour, ils coupaient les cèdres du Liban et les faisaient arriver par mer jusqu'à Joppé, avec l'autorisation de Cyrus. I Esd., II, 64-III, 7. — Le travail commença effectivement le second mois de la seconde année du retour (535), sous la conduite de Zorobabel et du grand-prêtre Josué. On posa solennellement les fondements de l'édifice, au milieu des cris de joie du peuple, et aussi des gémissements de ceux qui avaient vu l'ancien Temple. I Esd., III, 8-13. L'antique plate-forme construite par Salomon subsistait toujours ; les Chaldéens n'avaient pas perdu leur temps et leur peine à la détruire. Il est vraisemblable que les fondations furent assises à la place des anciennes, comme on l'avait fait pour l'autel, dont l'emplacement commandait la disposition de l'édifice. Mais, dès le commencement du travail, tout ce peuple mélangé qu'Asarhaddon avait envoyé pour coloniser la Samarie, IV Reg., XVII, 24-41, et qui se prenait pour la vraie descendance israélite, formula la prétention d'être admis à coopérer avec les Juifs à la réédification du temple. Zorobabel et les autres chefs refusèrent, en s'appuyant sur la teneur de l'édit de Cyrus. Les Samaritains cherchèrent alors à intimider les constructeurs et leur suscitèrent toutes sortes d'embarras. Ils intriguèrent tant qu'ils purent dans l'entourage de Cyrus ; sous son successeur, Cambyse, ils réussirent même à faire arrêter complètement les travaux. I Esd., IV, 1-6. Il est vrai que le caractère de ce prince et sa campagne en Égypte ne lui permettaient guère de prêter attention aux intérêts des Juifs. Voir CAMBYSE, t. II, col. 89. Les travaux restèrent suspendus jusqu'à la seconde année du règne de Darius (520). On hésitait encore sur l'opportunité de les reprendre et l'on se contentait d'attendre l'occasion propice, quand, à la suite d'une récolte insuffisante, le prophète Aggée intervint pour déclarer que la sécheresse avait été la marque du mécontentement divin et que la volonté de Jéhovah était qu'on se remît à l'œuvre. Agg., I, 1-13. Le prophète Zacharie, VIII, 9-13, encouragea aussi les travailleurs, et, le sixième mois de cette année, on recommença à bâtir. Le gouverneur du pays en deçà de l'Euphrate, Thathanaï, s'enquit alors de ce qui se faisait et demanda si l'on avait l'autorisation. Il laissa néanmoins continuer les travaux, et se contenta d'en référer à Darius pour l'informer de ce qui se passait et lui dire que les Juifs se prévalaient d'un édit de Cyrus en leur faveur. Darius fit chercher l'édit dans les archives d'Ecbatane. Quand on l'eut trouvé, il ordonna non seulement de laisser les Juifs continuer leur œuvre, mais aussi de les protéger contre toute agression, de les aider aux frais de la maison du roi et de leur fournir ce qui était nécessaire pour les sacrifices. Les travaux furent dès lors poussés avec plus d'activité. I Esd., V, 1-VI, 13. Le vingt-et-unième jour du septième mois, dernier jour de la fête des Tabernacles, Aggée reprit la parole au nom de Jéhovah : « Quel est parmi vous le survivant qui vit cette maison dans sa gloire première, et en quel état la voyez-vous maintenant ? Ne paraît-elle pas rien à vos yeux ? Et maintenant, courage, Zorobabel, dit Jéhovah, courage, Jésus, fils de Josédec, grand-prêtre, courage, vous tous, peuple du pays, dit Jéhovah, et à l'œuvre ! Car je suis avec vous, dit Jéhovah des armées... Je remplirai de gloire cette maison... Plus grande sera la gloire de cette dernière maison que de la première, dit Jéhovah des armées, et dans ce lieu je donnerai la paix. » Agg., II, 3-9. Cf. Van Hoonacker. *Les petits prophètes*, Paris, 1908, p. 559-565. C'était l'annonce mystérieuse de la destinée promise au second Temple : un jour, il verrait dans ses murs celui qui était plus que Salomon, Matth., XII, 42 ; Luc., XI, 31, le Messie en personne. Au neuvième mois, le prophète promettait qu'aux calamités récentes allaient succéder les bénédictions divines, pour récompenser les constructeurs. Agg., II, 15-19. — Le Temple fut achevé le troisième jour d'adar de la sixième année de Darius (516). La seule donnée que l'on ait sur sa structure est

celle que contient le décret de Cyrus : « Que la maison soit rebâtie pour que l'on offre des sacrifices, et qu'elle ait de solides fondements. Elle aura 60 coudées de hauteur et 60 de largeur, trois rangées de pierres de taille et un appareil de charpente ; la dépense sera payée par la maison du roi. » I Esd., vi, 3, 4. La construction comportait, à la manière ancienne, des alternances de trois assises de pierre et d'une rangée de poutres de cèdre, ce qui assurait la solidité des murs de l'édifice. Le Temple de Salomon avait 60 coudées de long, 20 de large et 30 de hauteur. II Reg., vi, 2. Les dimensions du second Temple auraient donc été supérieures à celles du premier. Mais cette conclusion n'est point certaine. Les chiffres ont facilement pu être altérés ; s'ils ne l'ont pas été, ils sont indiqués dans un projet qui a fort bien pu être modifié à l'exécution. Peut-être les 60 coudées de largeur doivent-elles s'entendre de la longueur, dont il est surprenant qu'il ne soit pas fait mention. L'étonnement et le chagrin des Juifs qui avaient vu le premier Temple suppose que le second était de proportions plus modestes. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, xi, 1, dit que le Temple de Zorobabel avait en hauteur 60 coudées de moins que celui de Salomon, chiffre qui peut concerner le portique, II Par., iii, 4, mais qui, dans plusieurs manuscrits, se réduit à sept coudées, et peut dès lors s'appliquer à l'édifice principal. Cf. Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 467. Rien ne peut donc être précisé à cet égard ; il est très probable néanmoins que le nouveau Temple s'élevait exactement sur les dimensions de l'ancien, mais qu'il en différait notablement par l'élévation, par l'importance des matériaux et par la richesse de la décoration. — Hécatée d'Abdère, contemporain d'Alexandre le Grand, décrit ainsi ce Temple : « Il y a au centre de la ville une enceinte de pierre de 5 plèthres de long (147m 85), de 100 pèques de large (44m36), avec deux portes. Il s'y trouve un autel cubique formé par l'assemblage de pierres blanches non polies ; les côtés en ont chacun 20 pèques (8m 87) et la hauteur 10 (4m 43). Au delà de cet autel est un édifice contenant un autre autel et un candélabre, l'un et l'autre en or du poids de deux talents. Une lumière y brille jour et nuit sans jamais s'éteindre. Il n'y a ni statue, ni ex-voto, ni plantation, ni bois sacré, ni rien qui y ressemble. » Cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, i, 22. D'après *Middoth*, i, 3, la ville de Suse était représentée en bas-relief au-dessus de la porte orientale du parvis extérieur, pour reconnaître la suzeraineté du roi de Perse. Un écrivain grec, Eupolème, probablement juif du temps de Démétrius Soter (162-150 avant J.-C.), voir Eupolème, t. ii, col. 2050, a laissé une description du temple qui a été conservée par Eusèbe, *Præp. evang.*, ix, 34, t. xxi, col. 751-753. Il prétend décrire le Temple de Salomon, mais il est à croire que sa description se rapporte surtout à l'édifice qu'il avait sous les yeux. Il y note quelques traits intéressants. Les fondations, d'après lui, occupaient un espace de 60 coudées de long sur 60 de large. Ce sont les chiffres du livre d'Esdras. « Il voulut que toute la structure fût agencée de manière que les assises de pierre alternassent avec des poutres de cyprès, les deux assises étant assujetties par des crampons d'airain en forme de haches, du poids d'un talent... Au nord de l'édifice, il ouvrit un grand portique soutenu par quarante-huit colonnes d'airain... Il ajouta, non loin du bassin, une estrade d'airain, haute de deux coudées, sur laquelle le roi se tenait pour prier, de manière à être vu facilement par le peuple qui l'entourait. » Il décrit ensuite un appareil qui, prétend-il, dépassait le faîte du Temple de 20 coudées, et auquel étaient suspendues quatre cents clochettes d'airain qu'on mettait en mouvement pour effrayer les oiseaux et les empêcher de se poser sur le Temple. Il est aussi parlé du Temple de Zorobabel dans la Lettre d'Aristée, cf. Eusèbe, *Præp. evang.*, ix, 38, t. xxi, col. 156, ce Juif qui cherche à faire valoir les coutumes de sa nation en revêtant le personnage d'un païen d'Égypte. Il écrivait presque certainement vers l'an 200 avant J.-C. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. iii, p. 468. Voici ce qu'il dit du Temple : « Tout à l'extrémité (de la ville) était établi le sanctuaire distingué par sa splendeur, avec les trois périboles dépassant 70 coudées en hauteur sur une largeur proportionnée et une longueur adaptée à la dimension du Temple : tout cela construit avec une magnificence et un décor absolument extraordinaires. La porte même, avec son assemblage de montants et son inébranlable linteau, trahissait déjà toute l'abondance prodigue des ressources employées. Quant au rideau, son adaptation aux montants de porte était aussi exacte que possible. Le tissu recevait surtout du mouvement de l'air une agitation constante ; le gonflement du rideau, commençant dès le sol, se prolongeait jusqu'à son attache supérieure, ce qui produisait un spectacle charmant auquel on ne s'arrachait qu'avec peine... Le sol entier est dallé, avec des pentes aux endroits convenables pour l'écoulement des grands lavages nécessairement destinés à nettoyer le sang des sacrifices. C'est en effet par nombreux milliers que les animaux sont présentés aux jours de fêtes. » Il parle ensuite des canaux qui amènent l'eau en abondance des réservoirs ménagés à distance de la ville. Puis, feignant toujours d'être un étranger, il raconte qu'il est monté, afin de mieux voir toutes choses, sur la citadelle bâtie auprès du Temple pour le défendre. La citadelle en question n'est autre que la tour Baris, remplacée plus tard par l'Antonia. Ce qu'Aristée dit du Temple trahit le désir d'imposer le monument à l'admiration des lecteurs, mais, pour le fond, ne s'écarte pas trop de la réalité. Il mentionne trois périboles ou trois enceintes dépassant 70 coudées en hauteur, soit 31m 50 en coudées communes. Cette hauteur n'est évidemment pas celle des portiques, mais, par approximation à vue, celle des pylônes qui devaient surmonter les portes donnant accès au parvis des femmes, au parvis d'Israël et au *hêkal*. Aristée est en admiration devant la porte du *hêkal*, mais il omet de la décrire. Il est frappé par le spectacle pittoresque que produit le jeu du vent sur le rideau qu'il fait onduler. Ce rideau est celui qui fermait la porte du vestibule précédant le *hêkal*. L'écrivain lui donne son nom technique, καταπέτασμα. Il n'aurait pu l'entrevoir si, simple étranger, il avait été confiné en dehors de l'enceinte sacrée, et il aurait probablement ignoré son nom, s'il n'eût été Juif. Quand il pilla le Temple de Jérusalem, en 169, Antiochus Épiphane emporta le καταπέτασμα. I Mach., i, 23. C'était le voile qu'avait vu Aristée. L'écrivain connaît encore un détail qu'il eût été impossible de constater du haut de la tour de Baris : des pentes sont habilement ménagées dans le dallage du parvis des prêtres, pour l'écoulement facile des eaux de lavage. Cf. H. Vincent, *Jérusalem d'après la lettre d'Aristée*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 520; 1909, p. 555.

2° *Son histoire.* — Quand le Temple fut terminé, on en fit solennellement la dédicace en offrant de nombreux sacrifices. Le service des prêtres fut organisé et la Pâque célébrée. I Esd., vi, 16-21. — La septième année d'Artaxerxès (459), Esdras vint à Jérusalem avec un nouveau contingent d'exilés. Il apportait avec lui de nombreux présents pour le Temple et des instructions du roi afin qu'on fournit en son nom ce qui était nécessaire pour l'offrande des sacrifices. I Esd., vii, 12-26; viii, 35, 36. — Sous Néhémie, il fut décidé que chacun paierait annuellement un tiers de sicle (0 fr. 93) pour le service du Temple. La fourniture du bois fut répartie régulièrement entre plusieurs familles, et des lévites furent préposés à la garde des chambres du

Temple dans lesquelles on recueillait les prémices, les dîmes, les ustensiles du sanctuaire, ou dans lesquelles se tenaient les prêtres de service, les portiers et les chantres. II Esd., x, 32-39; xii, 43-45. Éliasib, intendant des chambres, ayant aménagé l'une d'elles pour y faire habiter Tobie, son parent, Néhémie fit remettre les choses en état, et prit de sévères mesures pour que les droits de la maison de Dieu fussent respectés. II Esd., xiii, 4-13, 30, 31. — Pendant le règne d'Artaxerxès II Mnémon (405-359), le petit-fils d'Éliasib, Jean, devenu grand-prêtre, tua dans le Temple son frère Josué, qui briguait le souverain pontificat, avec l'appui de Bagosés, gouverneur perse. Celui-ci pénétra alors dans le Temple, malgré la résistance des Juifs, et leur imposa une redevance de 50 drachmes (70 francs) par victime immolée. On paya cet impôt pendant sept ans. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, vii, 1. — Quand Alexandre le Grand fit la conquête de l'empire perse, le grand-prêtre Jaddus provoqua la colère du roi grec par son loyalisme envers Darius Codoman. Mais, en approchant de Jérusalem (332), Alexandre se calma. Il suivit jusque dans le Temple le grand-prêtre venu à sa rencontre et y fit offrir des sacrifices. Il accorda ensuite aux Juifs différents privilèges. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, xiii, 5. — Dans son éloge du grand-prêtre Simon, fils de Johanan ou Onias, lequel est probablement Simon II (219-199), voir Ecclésiastique (Le livre de l'), t. ii, col. 1546, l'auteur de l'Ecclésiastique, l, 1, dit que, de son temps, la maison fut visitée et le Temple fut fortifié. Il y a là l'indication de travaux exécutés dans le Temple pour le réparer et y ajouter des constructions destinées à le mettre à l'abri d'une agression. La précaution n'était pas inutile. Car si Ptolémée Évergète (247-222), cf. Josèphe, *Cont. Apion.*, ii, 5, offrit des sacrifices dans le Temple, Ptolémée IV Philopator (222-205), venu à Jérusalem après sa victoire sur Antiochus III à Raphia, aurait tenté de pénétrer dans le Saint des Saints. III Mach., i-vii. Voir Ptolémée IV Philopator, t. v, col. 851. — Le roi de Syrie, Antiochus III le Grand (223-187), qui avait intérêt à ménager les Juifs, voir Antiochus III le Grand, t. i, col. 690, voulut contribuer aux dépenses des sacrifices et autorisa les travaux à entreprendre ou à achever dans le Temple, entre autres un portique. Les matériaux devaient être pris en Judée, au Liban et même ailleurs. Il interdit également à tout étranger de pénétrer dans le parvis du Temple, réservé aux Juifs en état de pureté. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, iii, 3, 4. — Sous Séleucus eut lieu l'attentat commis contre le Temple par l'envoyé d'Apollonius, Héliodore. II Mach., iii, 1-40. Voir Apollonius, t. i, col. 777; Héliodore, t. iii, col. 570. On voit par cet épisode que les Juifs, comptant sur l'inviolabilité du Temple, y mettaient en dépôt l'argent des veuves et des orphelins et même celui de certains riches personnages. II Mach., iii, 10, 11. Héliodore put arriver jusqu'au trésor; mais là il fut arrêté par une force divine. — Le règne d'Antiochus IV Épiphane (175-164) fut néfaste pour le Temple de Jérusalem. Voir Antiochus IV Épiphane, t. i, col. 693. Afin d'obtenir le souverain pontificat et de payer les sommes promises au roi en retour de cette faveur, Ménélas enleva un certain nombre de vases d'or du Temple. II Mach., iv, 32. Pour châtier une révolte des Juifs, Antiochus vint à Jérusalem (170), pénétra dans le Temple, sous la conduite de Ménélas, et pilla lui-même les objets sacrés et le trésor. I Mach., i, 21-25; II Mach., v, 15, 16. Parmi les objets ainsi enlevés, le premier livre des Machabées mentionne l'autel d'or, le chandelier, la table des pains, des coupes d'or, le rideau, des couronnes et des ornements d'or qui décoraient la façade, et tout le placage d'or, sans parler des trésors cachés qu'il put découvrir. Cette énumération donne une idée de la manière dont les Juifs avaient su meubler et orner le Temple de Zorobabel. Arrêté par les Romains dans sa quatrième expédition contre l'Égypte, Antiochus se vengea sur Jérusalem. Son envoyé, Apollonius, y multiplia les massacres, les pillages et les incendies. Il fit de la cité de David une forteresse dressée comme une embûche contre le sanctuaire. Ce dernier fut souillé par le sang des meurtres et resta désolé comme un désert. I Mach., i, 30-42; II Mach., v, 24-26. Mais là ne s'arrêtèrent pas les entreprises sacrilèges. Bientôt après, Antiochus envoya à Jérusalem un prêtre d'Athènes avec mission d'y installer le culte grec. Le Temple fut consacré à Jupiter Olympien; sur l'autel, on immola des victimes à ce faux dieu et toutes les pratiques de l'ancienne religion furent proscrites sous peine de mort. I Mach., i, 43-56; II Mach., vi, 1-11. La désolation fut complète, mais elle devint le signal de l'insurrection religieuse et patriotique des Machabées. A la fin, frappé d'une horrible maladie, le roi de Syrie promit de rendre au Temple tout ce dont il l'avait dépouillé. Mais il ne tarda pas à mourir. — Après de brillants succès remportés sur les troupes syriennes, Judas Machabée reprit la ville sainte et le Temple (164). Il fit disparaître toutes traces d'idolâtrie, remplaça par un nouvel autel celui qui avait été profané, restaura et purifia le sanctuaire, orna la façade de couronnes et d'écussons et répara les chambres et les portes. La dédicace du nouvel autel fut célébrée trois ans, jour pour jour, après la profanation de l'ancien. I Mach., iv, 36-61; II Mach., x, 1-8. Puis, pour protéger le Temple, Judas construisit sur Sion une enceinte de fortes murailles flanquées de hautes tours. Mais ces fortifications ne tardèrent pas à être démolies, en violation des traités, par Antiochus Eupator. I Mach., vi, 61-63. — Nicanor, général de Démétrius I[er] Soter, roi de Syrie, voulant se faire livrer Judas Machabée, vint au Temple et déclara que, si l'on n'obtempérait pas à ses ordres, il raserait le sanctuaire et lui substituerait un temple dédié à Bacchus. Mais il fut vaincu par les Juifs et périt. Judas lui fit couper la tête et la main, et les suspendit en face du Temple que l'impie avait sacrilégement menacé. I Mach., vii, 34, 35, 47-49; II Mach., xiv, 31-33; xv, 33-35. — En 159, le grand-prêtre Alcime, dévoué au parti helléniste, voir Alcime, t. i, col. 338, entreprit de démolir les murs du parvis intérieur qui servaient de barrière aux gentils. Mais il fut frappé d'un mal soudain et expira dans les tortures. I Mach., ix, 54-56. — Jonathas fit de nouveau entourer Sion de murailles. II Mach., x, 11. Simon fortifia la montagne du Temple du côté de la citadelle prise aux Syriens. I Mach., xiii, 53. Pour reconnaître les services rendus par ce dernier, on grava sur des tables d'airain une inscription qui fut placée en évidence dans la galerie du Temple, et dont une copie fut déposée dans la chambre du trésor. I Mach., xiv, 25-49. — Jean Hyrcan avait bâti, au nord du Temple, un palais appelé Baris, « forteresse », et qui devint plus tard la tour Antonia. Voir Antonia, t. i, col. 712. Comme Jean Hyrcan était à la fois roi et grand-prêtre, il avait ménagé un passage souterrain qui menait directement du palais au parvis du Temple. C'est dans ce souterrain que, par suite d'une intrigue de cour, Antigone, son fils, périt assassiné. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xi, 2. — En 95, un autre de ses fils, Alexandre Jannée, exerçait ses fonctions de grand-prêtre dans le Temple pour la fête des Tabernacles. Des hommes du parti pharisien, mécontents de lui, l'insultèrent et lui lancèrent les branches de verdure qu'ils tenaient en main. Alexandre fit avancer sa garde, composée de Pisidiens et de Ciliciens, et 6 000 hommes furent victimes de sa vengeance. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, xiii, 5. — En 65, Aristobule, fils et successeur d'Alexandre Jannée, poursuivi par les Arabes d'Arétas, gagnés à la cause de son frère Hyrcan, grand-prêtre, se retrancha dans l'enceinte du Temple, pendant les fêtes de la

Pâque qui furent naturellement interrompues. Il eût succombé sans l'intervention du général romain, Pompée. Mais, deux ans aprés, pour réduire Aristobule qui l'avait mécontenté, Pompée fut obligé de faire le siège de Jérusalem et la prit à la suite de pénibles opérations qui durérent trois mois. Il pénétra jusque dans le Saint des Saints avec une nombreuse suite; mais il ne toucha à rien. Le lendemain, il ordonna de purifier le Temple et d'y offrir les sacrifices accoutumés, et il rendit à Hyrcan ses fonctions sacerdotales. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4. A dater de ce moment, la Judée devenait province romaine. — En 54, Crassus, légat de Syrie, vint piller le trésor du Temple, pour subvenir aux dépenses d'une expédition contre les Parthes. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, VII, 1. — Lorsque Antigone, fils d'Aristobule, tenta de recouvrer le pouvoir de son père, il disputa à Hérode, nommé par les Romains tétrarque de Palestine, la ville de Jérusalem. Il occupait la montagne du Temple, pendant qu'Hérode campait dans la forteresse de Baris. Il y eut de sanglants combats pendant les fêtes de la Pentecôte de l'an 40. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 4. — Couronné roi de Judée à Rome, en 39, Hérode dut revenir pour conquérir son royaume. Il parut devant Jérusalem au printemps de l'an 37. Le siège coûta cinq mois d'efforts aux légions romaines. La ville prise, les Juifs, partisans d'Antigone, se réfugièrent sur la montagne du Temple. Le monument sacré dut encore une fois subir l'assaut des ennemis. Ceux-ci, aprés s'en être emparés, se précipitèrent pour voir ce qu'il contenait. C'était au jour même où, vingt-sept ans auparavant, Pompée y était entré en vainqueur. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XVI, 2-4. Ici se termine l'histoire du Temple réédifié par Zorobabel. Il avait été, depuis 479 ans, le théâtre d'événements trés divers, grandes solennités religieuses, mais aussi pillages, crimes, profanations et assauts. Cependant, le monument lui-même n'avait pas souffert dans ses parties essentielles. Hérode ne mit la main aux nouvelles constructions qu'en l'an 17. Le Temple de Zorobabel subsista donc 499 ans, c'est-à-dire 82 ans de plus que celui de Salomon.

III. TEMPLE D'HÉRODE. — Les Juifs ne distinguent pas le Temple d'Hérode d'avec celui de Zorobabel. C'est toujours le *miqdâš šênî*, le « second temple » après le *miqdâš ri'šôn*, le « premier temple », bâti par Salomon. Le Temple ruiné par Titus était *bêṭ šênî*, la « seconde maison ». Cf. *Gem. Baba metzia*, 28, 1; *Echa Rabbati*, 62, 1. Cette appellation tient à ce que le Temple de Salomon a été complètement ruiné par les Chaldéens, tandis que le Temple de Zorobabel n'a été qu'agrandi, orné, ou en partie rebâti par Hérode, sans que le service divin fût interrompu et sans que l'identité morale entre les deux édifices eût à souffrir.

1. SA CONSTRUCTION. — La dix-huitième année de son règne, Hérode, qui n'avait pas encore réussi à vaincre les antipathies de ses sujets, se résolut à entreprendre une œuvre capable de les flatter. Il convoqua donc les principaux Juifs, leur fit remarquer combien le Temple de Zorobabel, construit dans des temps difficiles, laissait à désirer au double point de vue des dimensions et de l'ornementation. Il faisait contraste, en effet, avec les monuments somptueux qu'Hérode avait élevés à Jérusalem dans le style grec. Le roi proposait en conséquence la réfection du Temple. Les Juifs restèrent étonnés et défiants. Il leur donna alors l'assurance qu'on ne toucherait pas à l'ancien monument avant que ne fussent préparés tous les matériaux nécessaires à la construction nouvelle. La proposition acceptée dans ces conditions, Hérode se procura mille chariots pour amener les pierres; il engagea dix mille ouvriers habiles, et, pour le travail à exécuter dans les endroits sacrés, il fournit des costumes à mille prêtres auxquels il fit enseigner l'art d'employer la pierre et le bois. — Le dessein d'Hérode était de donner plus d'étendue au péribole du Temple, et plus de hauteur au Temple lui-même. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 1. Il fallait donc exécuter des travaux pour agrandir l'ancienne plate-forme de Salomon. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 3, entreprenant de décrire les portiques construits par Hérode, commence par parler de la plate-forme salomonienne qui devait leur servir de support; il mentionne le portique oriental bâti par Salomon, mais en ajoutant que plusieurs rois d'autrefois y travaillèrent. Ailleurs, il donne des détails plus circonstanciés. Aprés avoir observé que la plate-forme de Salomon, pourvue d'un portique à l'orient, laissait le Temple à découvert sur les trois autres côtés, il écrit : « Avec le progrès du temps, le peuple ne cessant pas de combler, la colline se trouva de niveau. On perça le mur du nord et on prit tout l'espace que renferma plus tard le péribole du Temple. Quand on eut entouré la colline de trois murs à partir de la base, en exécutant plus de travail qu'on n'eût pu l'espérer (car de longs siècles y furent employés, ainsi que tous les trésors sacrés constitués par les tributs envoyés à Dieu du monde entier), on construisit le péribole supérieur et le Temple à l'intérieur. La partie la plus basse avait 300 coudées, ailleurs il y en avait davantage. Cependant toute la profondeur des fondements n'était pas visible; car les vallées étaient en grande partie comblées par de la terre rapportée, afin d'être au niveau des rues de la ville. » *Bell. jud.*, V, V, 1. Il avait dit plus haut, en parlant des travaux d'Hérode : « Il refit le Temple, et entoura d'un mur le terrain environnant, de manière à le doubler, à frais énormes et avec une incomparable munificence. On en eut la preuve dans les grands portiques qui entouraient le Temple et dans la forteresse qui en occupait le nord. » *Bell. jud.*, I, XXI, 1. Il suit de là que, depuis l'époque de Salomon, il s'était accompli un travail continu, et qu'autour de la plate-forme le terrain s'était exhaussé peu à peu en même temps que s'élevait le niveau des rues de la ville, par le fait des décombres provenant des démolitions, des ruines et de plusieurs autres causes. Hérode jugea à propos de donner à l'enceinte une surface double. Il ne pouvait l'agrandir ni à l'est, ni au sud, ni à l'ouest, où la plate-forme surplombait à pic des vallées profondes. Il se contenta donc de percer le mur du nord, construit jadis au delà du fossé creusé dans le roc au temps de Salomon, et de donner à la plate-forme un périmètre de 6 stades (1110^{m}). Plus tard, on l'agrandit encore en poussant davantage vers le nord, car le périmètre du Haram est de 1544^{m}. Il faut donc attribuer à Hérode les parties du mur qui ne remontent pas jusqu'à Salomon : l'angle nord-est, du côté oriental, et, du côté nord, jusqu'à la tour Antonia, puis le mur qui va de la tour Antonia au mur des Lamentations, à quoi il faut ajouter le couronnement de l'angle sud-ouest (fig. 463). Cf. Lagrange, *Comment s'est formée l'enceinte du Temple*, p. 103-113. — Hérode laissa les prêtres construire eux-mêmes le Temple proprement dit et les annexes comprises dans l'enceinte où ils pouvaient seuls pénétrer. « On enleva les anciennes fondations pour en jeter d'autres sur lesquelles on éleva le temple sur 100 coudées de long (45^{m}), 120 de haut (54^{m}); hauteur qu'on abaissa parce que les fondations s'affaissaient, mais qu'on se décida à relever à l'époque de Néron. Ce Temple fut bâti en pierres blanches et dures; chacune avait en longueur près de 25 coudées (11^{m}25), 8 en hauteur (3^{m}60) et près de 12 en largeur (5^{m}40). Tout le Temple était, comme le portique royal, plus bas de chaque côté et plus élevé au milieu, de sorte qu'il apparaissait aux habitants à plusieurs stades de distance, surtout quand on résidait en face ou qu'on arrivait par là. » Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 3. Josèphe se sert dans ses évaluations de la coudée commune de



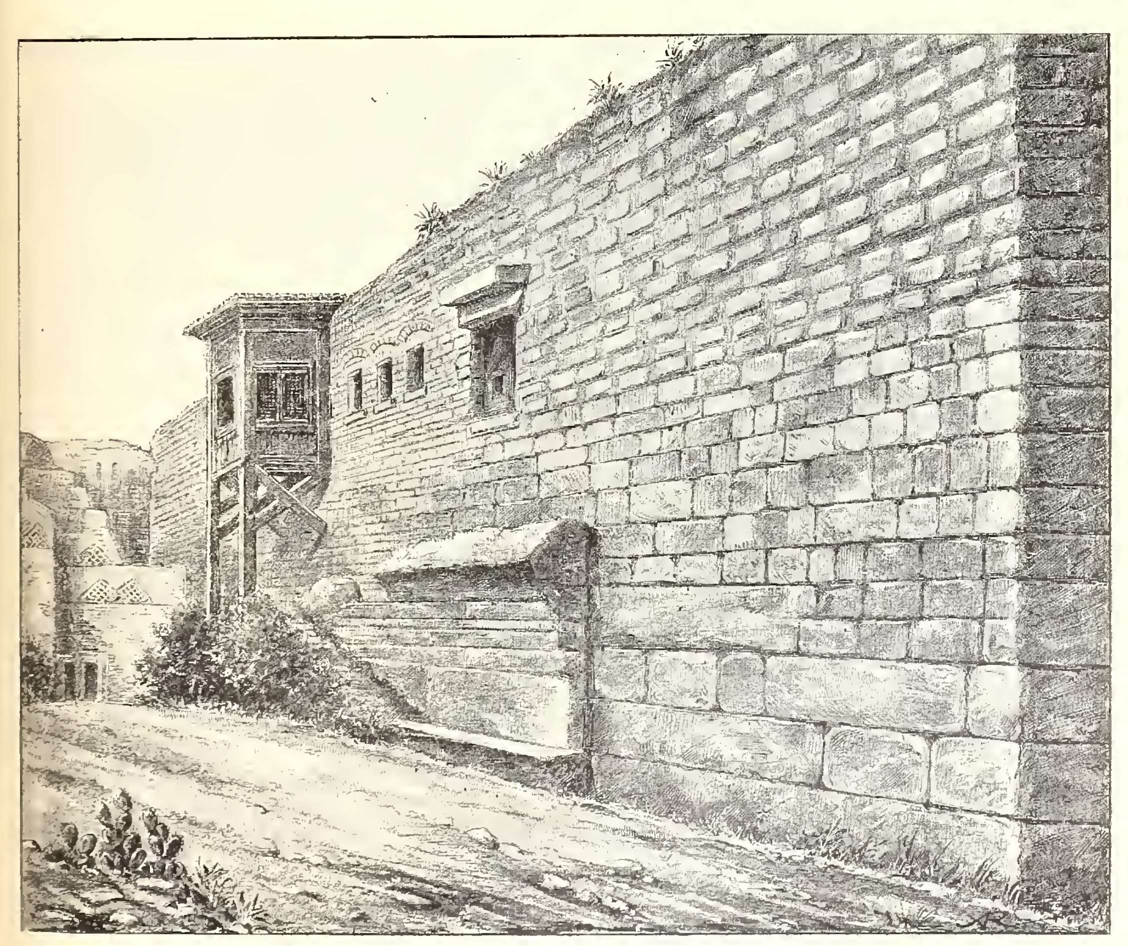
THARACA FAISANT UNE OFFRANDE A AMON-RA

D'après Lepsius, *Denkmæler*, Abth. V, Bl. v

0m45, comme le prouve la conformité des mesures qu'il donne avec des monuments encore existants. Le remplacement des fondations ne dut pas être bien difficile, puisque le rocher affleurait de toutes parts. Si la construction fléchit, ce fut par suite de mauvaises dispositions, car le rocher ne pouvait céder. Les dimensions que Josèphe attribue aux pierres ne concernent tout au plus que quelques-unes d'entre elles. Les prêtres terminèrent leur tâche en dix-huit mois. Ils avaient dû remplacer les unes après les autres les différentes

jud., XX, IX, 7. Des milliers d'ouvriers avaient donc été employés aux constructions et à la décoration depuis le temps où Hérode avait commencé. Aussi le Temple qui porte le nom de ce prince est-il loin d'être son œuvre exclusive.

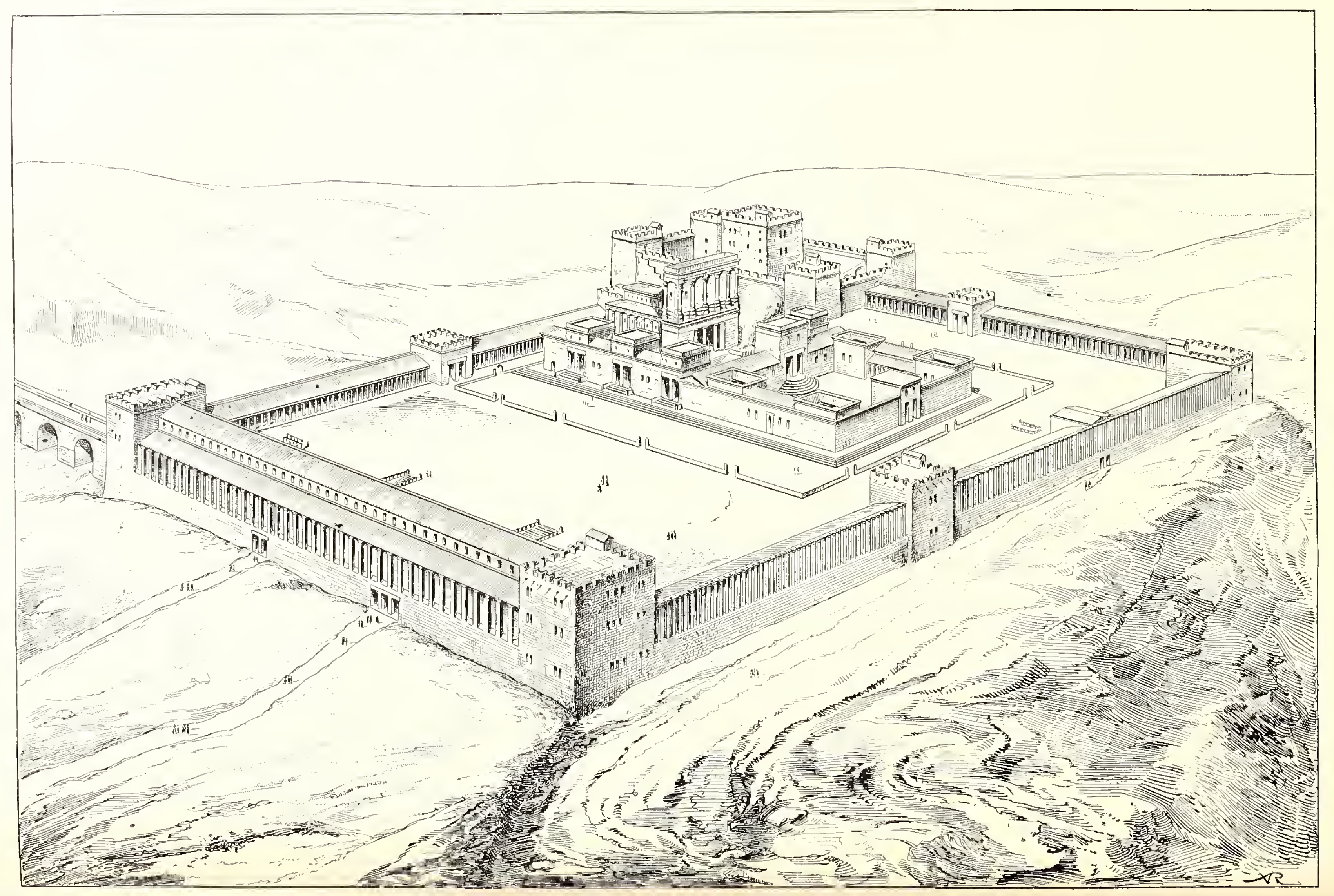
II. SA DESCRIPTION. — Le Temple d'Hérode a été décrit par Josèphe dans deux de ses ouvrages, *Bell. jud.*, V, v, et *Ant. jud.*, XIV, XI. L'historien juif parle d'un monument qu'il connaissait bien. Mais, comme dans ses deux ouvrages il se place à des points de vue diffé-



463. — Angle sud-ouest du Haram. D'après *The Recovery of Jerusalem*, t. I, frontispice.

parties de l'édifice, sans interrompre le service religieux. Hérode se chargea directement des portiques et de toutes les enceintes extérieures, en même temps qu'il s'occupait de la transformation de l'Antonia. Il mit huit ans à achever son œuvre. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5, 6. Il s'agit vraisemblablement ici du gros œuvre; car il avait engagé dix mille ouvriers qui ne cessèrent pas de travailler aux murs d'enceinte, aux portiques, et aux différentes parties du Temple. Du temps de Notre-Seigneur, le travail de décoration se poursuivait dans le Temple. « On a mis quarante-six ans à bâtir ce Temple, » lui disaient les Juifs. Joa., II, 20. Hérode avait commencé en l'an 19 avant J.-C.; on était donc alors en l'an 26 ou 27 après J.-C. Les Juifs trouvaient encore dans le Temple des pierres pour les jeter sur le Sauveur. Joa., VIII, 59; X, 31. C'étaient sans doute des déchets de sculptures en cours d'exécution. Le Temple ne fut complètement achevé qu'en 64. Cet achèvement laissa plus de 18 000 ouvriers sans travail. Josèphe, *Ant.*

rents, il y a lieu de préciser la description du parvis extérieur de *Bell. jud.*, par celle d'*Ant. jud.*, et réciproquement; pour tout le reste, de compléter le second ouvrage par le premier. Il donne beaucoup de mesures, ordinairement justes quand elles portent sur le détail, trop faibles ou plus souvent exagérées quand elles se rapportent à l'ensemble. On dirait que l'historien possédait des documents précis, mais dans lesquels les totaux n'étaient point établis. On peut donc en général se fier à ce qu'il écrit, en corrigeant quelques-uns de ses affirmations. Le Nouveau Testament fournit un certain nombre de renseignements précieux sur l'état du Temple au temps de Notre-Seigneur et des Apôtres. Ces renseignements s'accordent bien avec les descriptions de Josèphe. Dans la Mischna, le traité *Middoth*, « mesures », est plutôt un relevé de mesures précises qu'une description du Temple. Ces mesures sont souvent étriquées, bien qu'elles dussent paraître grandioses aux rabbins, par comparaison avec celles de leurs syna-



464. — Vue cavalière du temple d'Hérode. D'après M. de Vogüé.

gogues. On est obligé de préférer les indications de Josèphe. Le traité *Middoth* n'est vraiment utilisable que par ses renseignements sur le nom et la destination des différentes parties de l'édifice, et encore ne faut-il accepter qu'avec hésitation des indications dont beaucoup sont peut-être postérieures à la ruine du Temple. Cf. Aucler, *Le Temple de Jérusalem au temps de N.-S. J.-C.*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 193-206. M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, Paris, 1864, a reconstitué le Temple d'Hérode dont il donne une vue cavalière (fig. 464) et un plan (fig. 465) qu'il faut avoir sous les yeux pour se faire une idée exacte du monument et des différentes parties qui le composaient.

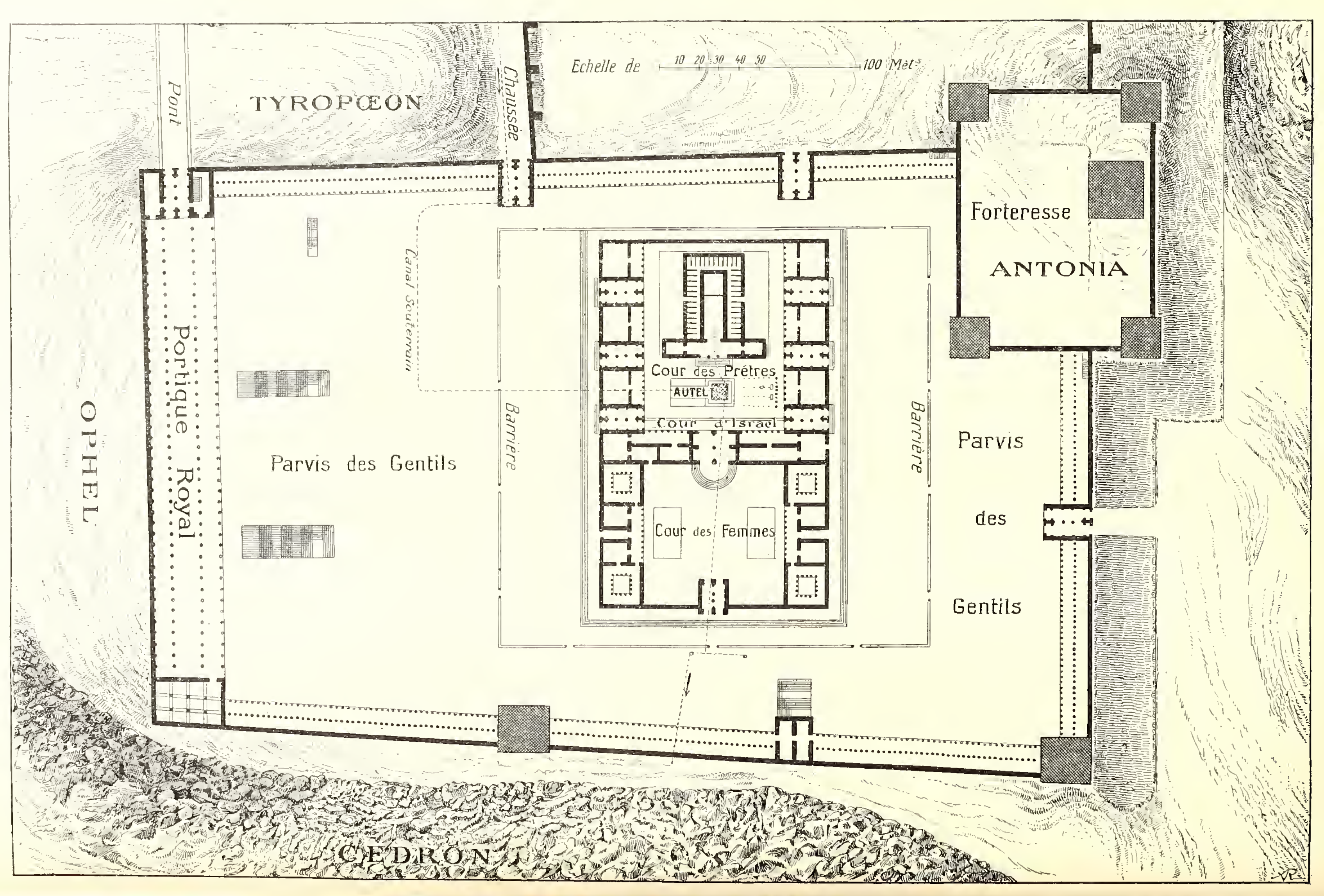
1° *Le portique royal.* — Il s'élevait au-dessus du mur méridional de l'enceinte, par conséquent du côté où se trouvait le palais des anciens rois de Juda. Il allait de la vallée du Tyropœon à celle du Cédron. Il excitait l'admiration, tant par sa magnificence que par sa hauteur au-dessus de la vallée. Quatre rangées de colonnes formaient une triple allée. Chaque colonne avait 27 pieds de haut (7m98), portait sur un double tore de pierre, était couronnée d'un chapiteau corinthien et pouvait à peine être embrassée par trois hommes. Il y avait 162 colonnes ou plutôt peut-être 164, formant quatre rangées de 41. Les deux allées latérales avaient 30 pieds de large (8m87), un stade de long (185m) et plus de 50 pieds de haut (14m78); l'allée centrale était une fois et demie plus large (13m30) et double de hauteur (29m56). La toiture était ornée de sculptures de bois en haut relief et de formes diverses, et le pignon avait des colonnes engagées et une architrave. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5. L'allée centrale du portique royal aboutissait à un pont, dont il reste l'*arche de Robinson*, voir t. III, col. 1371, et qui, par-dessus la vallée du Tyropœon, rejoignait le Xyste, près du palais des Asmonéens. Dans le récit de la tentation de Notre-Seigneur, il est dit que Satan le transporta sur le pinacle du temple, τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, et l'invita à se précipiter en bas. Matth., IV, 5. L'angle sud-est du portique royal surplombait le Cédron de 400 coudées (180 mètres), si bien qu'on ne pouvait regarder en bas de cette hauteur sans risquer d'avoir le vertige. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5; XX, IX, 7. Il est probable que ce sommet est l'endroit où est localisée la tentation. Cf. Le Camus, *La vie de N.-S. J.-C.*, Paris, 1901, t. I, p. 270. Le pylône qui surmontait le vestibule du *hêkal* n'avait que 100 coudées (45 mètres) de haut. De là, le Sauveur fût descendu dans le parvis des prêtres, dont l'accès lui était légalement interdit. Restait le portique de la Belle-Porte, à l'entrée du parvis des femmes. Mais ce portique n'avait que 40 coudées (18 mètres) de haut et pouvait difficilement prendre le nom de pinacle.

2° *Le portique de Salomon et les deux autres.* — Le portique de Salomon existait depuis la construction du premier Temple. Il avait dû être réparé bien des fois et, quoique Josèphe n'en dise rien, il est possible qu'Hérode l'ait restauré à son tour. Le portique septentrional et le portique occidental n'avaient, comme celui de Salomon, qu'une double allée. « Ils étaient portés par des colonnes de 25 coudées de haut (11m25) en belles pierres blanches, et recouverts d'une charpente de cèdre, ...mais sans aucun ornement extérieur de peinture ou de sculpture. » Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 2. Ces portiques servaient d'abris contre la chaleur ou contre la pluie. On s'y promenait et l'on s'y retirait pour s'entretenir ou entendre les docteurs. Joa., X, 23; Act., III, 11; V, 12. Là se trouvait le *bêṭ hakkenéseṭ*, « lieu d'assemblée » où se réunissaient les docteurs. Luc., II, 46. Les marchands d'animaux et les changeurs y avaient leurs places, mais ils empiétaient plus que de raison sur les parvis. Joa., II, 14; *Jer. Yoma*, 61, 3; *Jer. Chagiga*, 78, 1. Ce n'est pas à l'intérieur, mais hors du Temple, près du Xyste, qu'il faut placer les *ḥanôṭ*, chambres où d'après *Schabbath*, 15 *a*; *Rosch haschana*, 31 *a*; *Sanhedrin*, 41 *a*, se réunissait le sanhédrin lorsque, quarante ans avant la ruine du Temple, il cessa de tenir séance dans le lieu appelé *Gaziṭ*. Voir t. III, col. 1843. C'est à tort que d'après des informations rabbiniques, on y place des chambres servant aux lévites pour prendre leurs repas ou leur sommeil, quand ils n'étaient pas de garde, pour manger certaines victimes, ou brûler celles qui avaient été souillées. *Gem. Berachoth*, 49 *b*.

3° *Les portes de l'enceinte.* — Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 5, mentionne quatre portes à l'ouest, celle qui menait au palais royal par un pont, deux sur le faubourg et une sur la ville; il dit qu'il y en avait aussi au milieu du mur méridional, sous le portique royal. La porte orientale s'appelait « porte de Suse », en souvenir de la suzeraineté bienfaisante des Perses. On la nomma depuis la Porte Dorée (fig. 466). Cf. fig. 328, col. 1544. Au-dessus de cette porte était une chambre dans laquelle on conservait deux étalons de coudées. *Kelim*, XVII, 9. La porte qui, à l'ouest, aboutissait à l'*arche de Wilson*, cf. t. III, col. 1371, s'appelait « porte de Coponius ». Enfin la porte du nord, entre l'Antonia et l'angle nord-est, se nommait « porte de Théri », nom d'un autre personnage moins connu que le précédent. *Middoth*, I, 3. — En outre, la tour Antonia communiquait directement avec le parvis extérieur, dont elle occupait l'angle nord-ouest en coupant les portiques. Sa tour centrale et ses quatre tours d'angle avaient été élevées par Hérode pour la sécurité et la garde du Temple. De la tour du sud-est, on voyait tout ce qui se passait dans l'édifice sacré. Deux escaliers mettaient la forteresse en communication directe avec les parvis du nord et de l'ouest. Par là descendaient les soldats chargés de maintenir l'ordre dans l'enceinte aux jours de fête « Le Temple veillait sur la ville, et l'Antonia veillait sur le Temple. » Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 8.

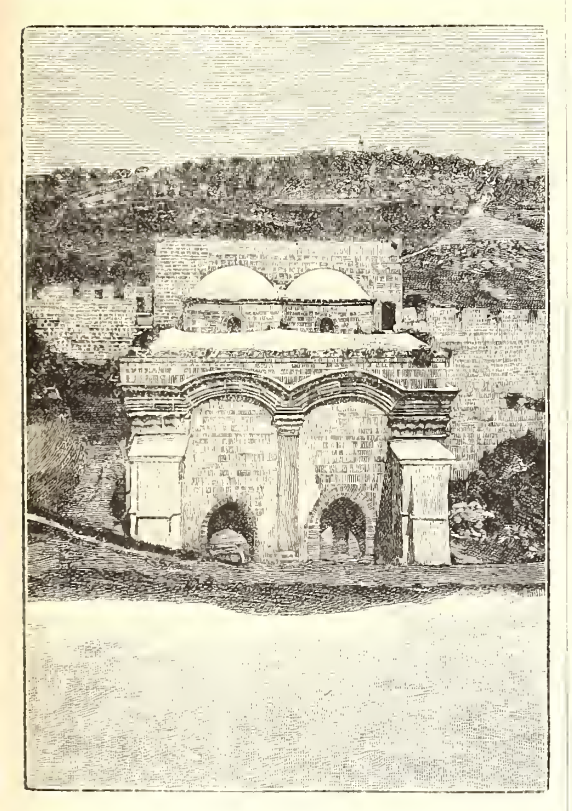
4° *L'intérieur de l'enceinte.* — Tout l'espace libre encadré par les portiques était dallé en pierres de diverses sortes. L'accès en était permis à tous, même aux gentils, depuis surtout que les rois perses avaient favorisé la construction du second Temple. C'est pourquoi l'on appelle habituellement « parvis des gentils » l'espace compris entre les portiques et le péribole. Mais cette dénomination est ignorée des anciens Juifs; d'ailleurs les étrangers ne pénétraient qu'assez rarement à l'intérieur des portiques. Dans cette enceinte se dressait autour du Temple un mur élégant de 3 coudées de haut (1m35), muni de treize ouvertures, avec autant de colonnes portant une inscription pour défendre aux étrangers d'aller plus loin sous peine de mort. Voir PÉRIBOLE, t. V, col. 142. L'espace compris entre ce mur et le Temple s'appelait *ḥêl*, « fortification », προτείχισμα, *spatium antemurale*. On y montait par 14 marches, au sommet desquelles s'étendait, tout autour du Temple, un palier large de 10 coudées (4m50). Sur ce palier s'élevait la construction rectangulaire du hiéron. Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 2, attribue aux murs 40 coudées de haut (18m) à l'extérieur, et 25 (11m25) à l'intérieur, sans doute à raison de la surélévation du sol. Ces hauteurs se concilient difficilement avec celles qu'il assigne aux portes. Tout autour de ces murs, Hérode avait suspendu les trophées pris sur les nations étrangères et tout récemment sur les Arabes, ainsi que ce qu'il offrait lui-même en ex-voto, ἀνέθηκε. Il sera fait allusion à ces objets quand, au sortir du hiéron, les disciples diront un jour au Sauveur qu'il y a là de belles pierres et de riches ex-voto, ἀναθήματα *dona*. Luc., XXI, 5.

5° *Les portes du Temple.* — On montait cinq degrés pour passer du *ḥêl* dans l'enceinte sacrée ou ἱερόν. Dix portes, dont neuf extérieures, y donnaient accès. Ces portes, en bois magnifiquement orné d'or et d'argent,



465. — Plan du temple d'Hérode. D'après M. de Vogüé.

avaient 30 coudées de haut (13m50) et 15 de large (6m75) elles s'ouvraient sur un portique carré de 30 coudées de côté et de 40 (18m) de haut, formant vestibule, et soutenu par deux colonnes de 12 coudées (5m40) de tour. Chacune de ces portes était double. La porte orientale s'appelait la « Belle Porte ». Voir Belle Porte, t. i, col. 1568. Elle menait au parvis des femmes. Les deux premières portes latérales y conduisaient également. Six autres portes ouvraient sur les parvis d'Israël et des prêtres; au midi, les portes de l'Embrasement, des Premiers-Nés et des Eaux; au nord, celles de *Niṣôṣ* ou de l'Étincelle, de l'Oblation et de la Maison du foyer. *Middoth,* i, 4; *Gem. Yoma,* 19, 1; *Gem. Ketuboth.*



466. — Porte Dorée. D'après une photographie.

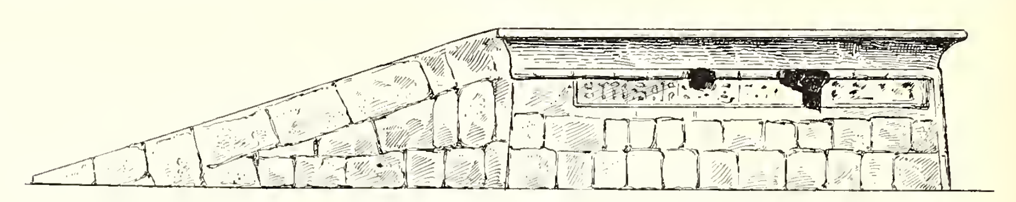
106. La dixième porte était à l'intérieur, faisant face à la Belle Porte, à l'autre extrémité du parvis des femmes. Elle était en bronze, haute de 50 coudées (22m50) et large de 40 (18m). On l'appelait porte de Nicanor, probablement du nom de celui qui, croyait-on, l'avait sauvée du naufrage en la rapportant d'Alexandrie. C'est celle que Josèphe, *Bell. jud.,* V, v, 3, appelle « la Corinthienne », semble-t-il, bien que son texte soit assez ambigu. Elle surpassait toutes les autres portes par sa magnificence. C'était la seule porte du Temple qui eût la *mézuza, Gem. Yoma,* 11, 1. Voir Mezuza, t. iv, col. 1057.

6° *Le parvis des femmes.* — C'était un espace à ciel ouvert qui allait de la Belle Porte à celle de Nicanor. Il avait 135 coudées de long (60m75) et autant de large. Il n'était pas exclusivement réservé aux femmes; mais il portait ce nom parce que les femmes ne pouvaient s'avancer au delà. Josèphe parle de ce parvis, mais sans en donner de description. On en est donc réduit aux maigres renseignements fournis par la Mischna. D'après *Middoth,* ii, 5, il y avait autour du parvis des femmes un podium surélevé d'où elles pouvaient voir d'en haut, sans se mêler aux hommes qui se tenaient en bas. Cette indication est plus que problématique, car il y avait sur les deux côtés du parvis des dépendances auxquelles tous devaient pouvoir accéder. Aux quatre angles du parvis étaient quatre chambres carrées de 40 coudées de côté (18m) et couvertes seulement en partie. A l'angle nord-est, la chambre des provisions de bois, *Eduyoth,* viii, 5; à l'angle nord-ouest, la chambre des lépreux, où ceux-ci faisaient leurs ablutions avant de se présenter à la porte de Nicanor, *Negaïm,* xiv, 8; à l'angle sud-ouest, la chambre des provisions de vin et d'huile; à l'angle sud-est, la chambre des nazaréens, où ils coupaient leurs cheveux et cuisaient leurs sacrifices. Entre ces deux dernières chambres en étaient deux autres consacrées au trésor. Voir Gazophylacium, t. iii, col. 133. Celles-ci étaient précédées d'un portique à hautes et magnifiques colonnes. Josèphe, *Bell. jud.,* V, v, 2. En face, sur le côté nord, devait se trouver un portique semblable, et, en arrière, deux autres chambres dont la destination n'est pas indiquée. De ce même côté étaient placés les treize troncs en forme de trompettes dans lesquels on déposait les diverses offrandes. Voir t. iii, col. 134.

7° *Le parvis d'Israël.* — Du parvis des femmes, quinze marches de faible hauteur conduisaient à la porte de Nicanor. A cette porte se présentaient pour leur purification les lépreux, les femmes devenues mères et celles qui étaient soupçonnées d'adultère. *Sota,* i, 5. Là aussi s'accomplissaient tous les actes qu'il fallait faire « devant la face de Dieu ». *Jer. Sota,* 17, 1. En réalité, la porte de Nicanor divisait le hiéron en deux parties très distinctes : à l'orient, le parvis des femmes, à l'occident, le grand parvis, dont les prêtres occupaient la plus grande partie, mais à l'entrée duquel les simples Israélites avaient accès. Du parvis des femmes, on n'apercevait qu'imparfaitement ce qui se passait dans le grand parvis, car l'ouverture de la porte de Nicanor ne laissait libre que le tiers central de la clôture et ne permettait guère que de voir l'autel. Dans l'épaisseur de la clôture étaient ménagées différentes chambres ouvrant sur le parvis d'Israël. A droite, une première chambre dans laquelle on cuisait les pains destinés à l'autel, et une seconde appelée *bêṭ môqed,* « maison du foyer », dans laquelle on entretenait un feu constant pour réchauffer les prêtres qui servaient pieds nus dans le sanctuaire. *Middoth,* i, 6; *Schabbath,* i, 11. On y gardait, suspendues dans un réduit pratiqué sous le pavé, les clefs du parvis et là dormaient les prêtres qui devaient commencer leur service dès l'aube. A ces deux chambres se rattachaient des locaux où l'on préparait les pains de proposition, celui où l'on gardait les agneaux destinés au sacrifice quotidien, toujours au nombre de six au moins, *Erachin,* iii, 5, et un autre où l'on conservait les pierres de l'autel profané sous Antiochus le Grand. I Mach., iv, 46; *Gen. Yoma,* 15, 1. Cf. *Tamid,* iii, 3. A gauche, le vestiaire des prêtres, la chambre des instruments de musique et la chambre des vases ou ustensiles du Temple. *Temura,* i, 6; vii, 1, 2; *Erachin,* viii, 6; *Schekalim,* iv, 8; v, 6. L'espace réservé aux simples Israélites au delà de la porte de Nicanor avait toute la largeur du parvis des femmes, 135 coudées (60m75), mais seulement 11 coudées (4m95) de profondeur, ce qui paraît bien peu de chose à côté des dimensions attribuées au parvis des femmes. Aussi plusieurs auteurs ont-ils pensé que l'indication fournie ici par la Mischna, *Middoth,* ii, 6, était défectueuse. Malheureusement on n'en a pas d'autre à lui substituer. Il faut donc admettre que les hommes avaient également accès dans le parvis des femmes, comme le prouvent d'ailleurs la présentation des lépreux devant la porte de Nicanor, et la présence de Notre-Seigneur, de ses disciples et de beaucoup d'autres auprès des chambres du trésor. Luc., xxi, 5; Joa., viii, 20. Le parvis d'Israël, avec ses 300 mètres carrés, pouvait contenir aisément un millier

d'hommes, et, en général, on ne venait là que quand on avait à assister à des sacrifices particuliers. Deux portes ouvraient directement sur le parvis d'Israël, la porte de la Maison du foyer, au nord, et celle des Eaux, au midi. Le niveau du parvis des prêtres était plus élevé que celui du parvis d'Israël de 2 coudées 1/2 (1m12). Pour passer de l'un à l'autre, des degrés étaient ménagés, au moins au centre, de manière à fournir le *dôkan* ou κρηπίς, l'estrade sur laquelle les lévites se tenaient pour chanter devant l'autel. II Par., v, 12; II Mach., x, 26; Eccli., XLVII, 9.

8° *Le parvis des prêtres.* — Ce parvis, aussi large que les précédents, avait une longueur de 176 coudées (79m20), depuis le parvis d'Israël jusqu'au mur qui était derrière le Saint des Saints. A droite et à gauche régnaient des portiques derrière lesquels alternaient de chaque côté trois salles et trois des portes. Au nord, après la porte de la Maison du foyer, la salle où on lavait les entrailles des victimes, à portée de l'endroit où on les avait égorgées et écorchées. *Tamid,* IV, 2. Après la porte de l'Oblation, la chambre où on salait les peaux des victimes, et après la porte de *Niṣôṣ* ou de l'Étincelle, la chambre du sel dont on se servait à l'autel. Du côté du midi, après la porte des Eaux, la salle du puits, d'où l'on tirait l'eau au moyen d'une roue. Après la porte des Premiers-Nés, la chambre du bois, dans laquelle on remisait le bois nécessaire aux sacrifices, après avoir soigneusement écarté, parmi les provisions accumulées dans la chambre du parvis des femmes, tout le bois atteint de pourriture ou travaillé par les vers. Enfin, à l'angle sud-ouest, la chambre appelée *Liškat gazit,* cf. t. III, col. 1843, dans laquelle le sanhédrin tenait ses séances. Cette salle avait une entrée sur le parvis des prêtres, mais aussi une autre sur le *ḥêl* pour ceux de ses membres qui n'étaient pas prêtres. Aux jours de fête, les juges siégeaient sur le *ḥêl* même, à cause de l'affluence des assistants. *Gem. Sanhedrin,* 88, 2; *Gem. Yoma,* 21, 1; *Middoth,* I, 5. D'autres chambres sont signalées au-dessus de celles-là. Au-dessus de la chambre du bois, il y en avait une où le grand-prêtre séjournait pendant les sept jours qui précédaient la fête de l'Expiation. *Yoma,* I, 1. On cite encore une salle de bains pour les prêtres, sous la chambre de la maison du foyer, et d'autres chambres appelées παστοφόρια, I Mach., IV, 57, dans lesquelles les prêtres pouvaient s'asseoir pour manger les aliments sacrés; car il ne leur était jamais permis de s'asseoir dans leur parvis. Les talmudistes ne s'accordent pas toujours sur la dénomination ou la destination des locaux ou des portes du Temple; leurs indications, en faisant la part de ce qu'elles peuvent avoir de conjectural, suffisent cependant pour donner une idée générale de l'édifice et de ses dispositions intérieures. — Dans la partie antérieure du parvis des prêtres, tout convergeait vers l'autel des sacrifices, dont la forme était empruntée à celle des autels égyptiens (fig. 467), avec des adaptations spéciales aux exigences du culte mosaïque. Il s'élevait à peu près dans l'axe de la porte de Nicanor, et, selon toutes les probabilités, sur le sommet de la roche de l'ancienne aire d'Ornan. David avait dit en effet, en parlant de cet endroit : « C'est ici la maison du Seigneur Dieu, et ici l'autel des holocaustes pour Israël. » I Par., XXII, 1. Il ne suit pas de là rigoureusement que l'autel ait occupé le sommet même de la roche. Mais on peut penser légitimement que l'ange apparu à David « près de l'aire d'Ornan », II Reg., XXIV, 17, se tenait à l'endroit le plus visible, par conséquent au sommet même, et que l'emplacement ainsi sanctifié fut désigné pour l'autel futur. Cf. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* p. III-V, 62, 63; Perrot, *Histoire de l'art,* t. IV, p. 198; Tenz, *Position de l'autel des holocaustes,* dans le *Palest. Explor. Fund, Quart. Stat.,* avril 1910. Lorsqu'en 636 Omar s'empara de Jérusalem, il déblaya lui-même le sommet de cette roche des immondices qui la recouvraient et jeta les fondements de la mosquée qui garde encore son nom, malgré sa reconstruction. Les musulmans y vénèrent, sous le nom de *Sakrâ,* « rocher », l'antique sommet de l'aire d'Ornan. Ce rocher a 17 mètres de long sur 13 mètres de large et dépasse le sol de 1m25 à 2 mètres. A l'angle sud-est, une petite porte ouvre sur un escalier de onze marches, qui conduit dans une grotte ou chambre souterraine de 8 à 10 mètres de diamètre. Sur le sol de cette chambre se trouve une dalle qui sonne le creux quand on la frappe et donne ainsi à supposer l'existence d'une cavité sous-jacente. Les musulmans appellent cette cavité *Bîr el-Arwah,* « puits des âmes », et prétendent que les âmes des défunts s'y réunissent chaque semaine pour prier Dieu. On croyait et on disait généralement que cette dalle recouvrait le point de départ d'anciens conduits souterrains par lesquels, à l'époque du Temple juif, le sang des sacrifices et les eaux de lavage s'écoulaient jusqu'au Cédron. Pendant les nuits du 2 au 14 avril 1911, les explorateurs de la mission anglaise ont fait des sondages réitérés dans le puits des âmes, par une petite anfractuosité ménagée entre la dalle sonore et le rocher sur lequel elle porte. Ils ont constaté que la cavité avait une profondeur maxima de 25 centimètres et qu'il n'y a là par conséquent ni caveau ni conduit. Cf. Lagrange, *La prétendue violation de la mosquée d'Omar,* dans la *Revue biblique,* 1911, p. 440. A supposer que la grotte de la *Sakrâ* soit l'ancienne citerne d'Ornan et que l'autel du Temple ait été construit au-dessus, c'est donc ailleurs qu'il faudra probablement chercher l'ouverture des anciens canaux, lorsque des investigations méthodiques seront possibles. — L'autel du Temple juif était en pierres non polies qu'on blanchissait deux fois l'an. *Middoth,* III, 4. Voir t. I, col. 1271. La rampe d'accès, sans marches, partait du midi, large de 16 coudées (7m20), longue de 32 (14m40) et seulement de 30 (13m50) en plan. On y répandait du sel pour empêcher les pieds de glisser à la montée ou à la descente. *Erubin,* x, 14. On montait ordinairement par la droite et on descendait par la gauche. Sur les actes qui s'accomplissaient à l'autel, voir LIBATION, t. IV, col. 234; OBLATION, col. 1725; SACRIFICE, t. V, col. 1322-1329. En avant de la rampe, à 10 coudées (5m25) vers le nord à partir de son commencement, se trouvait une fosse dans laquelle on versait les cendres. *Tamid,* I, 4. Cette fosse devait communiquer avec



467. — Autel égyptien avec sa rampe. D'après Naville, *Deir el-Bahari,* t. I, pl. VIII.

les souterrains. Au nord de l'autel, des anneaux fixés dans le sol par rangées de quatre servaient à attacher les victimes avant de les égorger; celles-ci étaient ensuite suspendues à dix colonnes munies d'une triple rangée de crocs, afin d'être écorchées. Dix tables de marbre recevaient les membres dépecés et les entrailles déjà lavées. A l'ouest de la rampe, on posait sur une table de marbre les parties des victimes qui devaient être portées à l'autel, et sur une table d'argent les ustensiles d'or et d'argent servant aux sacrifices. *Tamid,* III, 4; *Gem. Chagiga,* 79, 4. Au delà de l'autel, du côté du midi, se trouvait le grand bassin qui remplaçait la mer d'airain de Salomon. *Jer. Yebamoth,* 12, 3; *Siphra,* 57, 1. A considérer les objets qu'on y voyait et les actes qu'on y accomplissait, cette partie du Temple présentait plutôt l'aspect vulgaire d'un abattoir et d'une boucherie que celui d'un lieu de culte en l'honneur du vrai Dieu. Mais les anciens ne jugeaient pas comme nous. Les sacrifices sanglants étaient pour eux l'expression de l'adoration et de l'obéissance dues à Dieu, et plus les sacrifices étaient nombreux, plus ils frappaient l'esprit, plus aussi ils excitaient dans l'âme les sentiments qui convenaient à la religion encore imparfaite de ces temps antérieurs à la rédemption.

9° *Le vestibule.* — Le sanctuaire proprement dit ou *naos* était long de 100 coudées (45m), et laissait derrière lui un espace de 11 coudées (4m95) jusqu'au mur extérieur. Le vestibule s'élevait donc à une distance de 65 coudées (29m25) de l'entrée du parvis des prêtres. Ce vestibule est décrit par Josèphe, *Bell. jud.,* V, v, 4. On y accédait par 12 marches, hautes d'une demi-coudée (0m22), et séparées en groupes de trois par des paliers. Il avait 100 coudées (45m) de large et autant de haut, mais seulement 11 coudées (4m95) de profondeur. Ses deux parties extrêmes formaient, dit Josèphe, « comme deux épaules » de 40 coudées (18m) chacune, de sorte que le vestibule était de 80 coudées (36m) plus large que le *hêkal,* qui venait ensuite. Il avait une ouverture de 70 coudées (31m50) de haut sur 25 (11m25) de large, sans portes pour le fermer. Au-dessus, le mur était constitué par des alternances de pierres et de poutres dont la longueur croissait en montant de 22 coudées (9m90) à 30 (13m50). *Middoth,* III, 7. La baie était close par un riche et épais rideau, qu'une étoffe plus grossière protégeait au dehors contre les injures de l'air. *Schekalim,* VIII, 5; *Gem. Tamid,* 63, 2. Les talmudistes ne donnent à cette ouverture que 40 coudées de haut (18m) sur 20 de large (9m). A l'intérieur du vestibule, aux poutres de cèdre qui allaient de l'ouverture au mur du fond, était suspendue une vigne d'or dont les grappes, prétend Josèphe, avaient la hauteur d'un homme. Elle provenait du produit d'offrandes particulières, *Middoth,* III, 8; *Gem. Tamid,* 63, 1, et symbolisait Israël, la vigne du Seigneur. Jer., II, 11; Ezech., XIX, 10. Le vestibule contenait en outre une table de marbre pour y déposer les pains qui devaient être placés devant le Saint des Saints, et une table d'or pour recevoir ceux qui en avaient été enlevés. *Menachoth,* XI, 7; *Schekalim,* VI, 4.

10° *Le Saint.* — Le Saint ou *hêkal* avait 60 coudées de haut (27m), 40 de long (18m) et 20 de large (9m). La porte, de bois orné d'or, avait 20 coudées de haut (9m) et 10 de large (4m50). Elle se composait de quatre vantaux et était protégée par un voile. Une petite porte ménagée au nord permettait d'entrer pour ouvrir la grande, de l'intérieur. *Tamid,* III, 7. Au-dessus de cette porte était suspendue une lampe d'or, don postérieur de la reine Hélène d'Adiabène. Quand cette lampe renvoyait les rayons du soleil levant, les prêtres reconnaissaient que l'heure était venue de réciter le *Šema*. *Gem. Yoma,* 37, 2. Le Saint contenait trois objets en or, le chandelier à sept branches, la table des pains de proposition, et, entre les deux, l'autel sur lequel on brûlait les parfums.

11° *Le Saint des Saints.* — Le *debîr* avait 20 coudées (9m) dans tous les sens. Ni mur ni porte ne le séparaient du Saint, mais seulement deux voiles tendus à une coudée l'un de l'autre. Le grand-prêtre seul pénétrait dans ce lieu, au jour de l'Expiation. L'Arche d'alliance en étant absente, on n'y voyait plus qu'une pierre s'élevant de trois doigts (0m06) au-dessus du sol. On l'appelait *'ébên šeṭiyâh,* « pierre de position ». *Yoma,* V, 2. Était-ce la pierre sur laquelle reposait jadis l'Arche d'alliance ? Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques,* Paris, 1894, t. I, p. 352. Il est dit que, dans le *debîr* salomonien, tout était recouvert de cèdre et qu'on ne voyait pas la pierre. III Reg., VI, 15, 18. Peut-être faut-il excepter la « pierre de position », à moins qu'elle fût recouverte par le parquet. Son origine salomonienne est d'ailleurs problématique. Mais ce qui est inacceptable, c'est la confusion de cette pierre avec le sommet de la roche *Sakrâ,* comme l'admettent les rabbins et Chaplin, *The stone of foundation,* dans *Palest. Explor. Fund, Quart. Stat.,* 1876, p. 23-28. L'emplacement du *debîr* était beaucoup trop voisin du mur occidental pour coïncider avec le sommet de l'aire d'Ornan.

12° *Les chambres.* — Autour du monument, sur trois de ses côtés, comme dans le Temple de Salomon, il existait trois étages de chambres, qui communiquaient entre elles et reproduisaient les dispositions anciennes. On y arrivait par les deux côtés du vestibule. Chaque étage comptait cinq chambres au sud et au nord, et huit à l'ouest, dont deux seulement à l'étage supérieur, en tout 38. *Middoth,* IV, 3. La destination de ces chambres n'est pas indiquée. En tous cas, à raison de leur emplacement, elles n'étaient accessibles qu'aux lévites. Au-dessus d'elles, la muraille était percée de fenêtres pour éclairer le Saint. Josèphe fait monter le toit des chambres à 60 coudées (27m), sur une hauteur totale de 100 coudées (45m). Il restait donc 40 coudées (18m) pour l'emplacement des fenêtres. Aux extrémités du vestibule, deux autres chambres servaient à déposer les couteaux des sacrifices.

13° *La toiture.* — Elle était faite de poutres, peut-être recouvertes de dalles de pierre. Au lieu d'être plate, comme les toitures ordinaires, elle était inclinée, sans doute sur deux plans en angle. Comme les toits des maisons, Deut., XXII, 8, elle avait une balustrade protectrice haute de 3 coudées (1m 35). Elle était hérissée d'aiguilles ou obèles en or, pour empêcher les oiseaux de s'y poser et de souiller l'édifice sacré.

14° *Les mesures.* — La Mischna, *Middoth,* V, 1, indique les mesures suivantes pour les diverses parties du temple.

A la hauteur de l'autel, transversalement du nord au sud :

Du mur du nord aux colonnes.	8	coudées	(3m60)
Des colonnes aux tables de marbre. .	4	—	(1m80)
Des tables aux anneaux.	4	—	(1m80)
Les anneaux	24	—	(10m80)
Des anneaux à l'autel.	8	—	(3m60)
L'autel et la rampe.	62	—	(27m90)
De la rampe au mur du sud. . . .	25	—	(11m25)
	135	coudées	(60m75)

De la porte de Nicanor au mur du fond :

De la porte au parvis des prêtres. . .	11	coudées	(4m95)
Du parvis à l'autel.	11	—	(4m95)
L'autel.	32	—	(14m40)
De l'autel au vestibule	22	—	(9m90)
Le Temple	100	—	(45m)
Du Temple au mur occidental. . . .	11	—	(4m95)
	187	coudées	(84m15)

Hauteur du temple, *Middoth*, IV, 6 :

Soubassement en pierre.	6	coudées	(2m70)
Mur des chambres.	40	—	(18m)
Toiture des chambres.	5	—	(2m25)
Mur supérieur du temple.	40	—	(18m)
Toiture du temple.	5	—	(2m25)
Balustrade	3	—	(1m35)
Aiguilles	1	—	(0m45)
	100	coudées	(45m)

Les Paralipomènes, II, III, 4, dans leur texte actuel attribuent 120 coudées (63m d'après la coudée du temple, 54m d'après la coudée commune) au grand pylône du Temple de Salomon. Mais ces chiffres sont probablement altérés. Le Temple lui-même n'avait que 30 coudées de hauteur (15m 75 ou 13m 50). III Reg., VI, 2. Le Temple de Zorobabel était ou devait être haut de 60 coudées (31m 50 ou 27m). I Esd., VI, 3. Sous ce rapport, le Temple d'Hérode l'emportait donc sur les deux précédents. Plus tard, Agrippa II voulut élever le Temple de 20 coudées, pour atteindre la hauteur marquée dans les Paralipomènes. Dans ce but, il fit venir à grands frais des bois du Liban. Mais la guerre survint, et Jean de Giscala employa ces matériaux à des travaux de défense. Josèphe, *Bell. jud.*, V, I, 5.

Largeur du vestibule du midi au nord :

Mur extérieur méridional.	5	coudées	(2m25)
De ce mur à celui des chambres. . .	10	—	(4m50)
Du mur des chambres au *hêkal*. . .	25	—	(11m25)
Largeur du *hêkal*.	20	—	(9m)
Du *hêkal* au mur des chambres. . .	25	—	(11m25)
Du mur des chambres au mur extérieur.	10	—	(4m50)
Mur extérieur septentrional.	5	—	(2m25)
	100	coudées	(45m)

Longueur du Temple de l'est à l'ouest :

Mur du vestibule.	5	coudées	(2m25)
Vestibule.	11	—	(4m95)
Mur du Saint.	6	—	(2m70)
Le Saint.	40	—	(18m)
Intervalle des voiles.	1	—	(0m45)
Le Saint des Saints.	20	—	(9m)
Mur du fond.	6	—	(2m70)
Chambres.	6	—	(2m70)
Mur des chambres.	5	—	(2m25)
	100	coudées	(45m)

15° *Aspect général.* — Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 6, termine sa description du Temple par quelques réflexions dans lesquelles il exagère peut-être, mais qui, adressées à des hommes qui avaient vu, ne peuvent s'écarter trop de la vérité. « L'extérieur du Temple n'avait rien que d'admirable pour l'esprit et pour les yeux. La façade était partout recouverte d'épaisses lames d'or. Aussi, au lever du soleil, il rayonnait d'un éclat pareil à celui du feu, et ceux qui avaient à le contempler devaient en détourner les yeux comme des rayons solaires. Aux hôtes qui arrivaient de loin, il apparaissait comme une montagne de neige ; car, là où il n'était pas revêtu d'or, il était complètement blanc. Sur le faîte, il était hérissé d'aiguilles d'or très aiguës, pour empêcher les oiseaux de s'y poser et de le souiller. » Tacite, *Hist.*, V, 8, dit que le Temple était d'une « immense opulence ». Il est difficile de se rendre compte de l'effet produit. La situation du monument, dont rien n'obstruait la vue, permettait de l'apercevoir dans son ensemble, surtout du mont des Oliviers. Mais on ne peut dire si, à la richesse des matériaux, répondait le caractère artistique de l'ensemble et des détails. On voit que ce qui frappait surtout les Apôtres, d'ailleurs peu artistes, c'était la dimension des pierres. Matth., XXIV, 1 ; Marc., XIII, 2 ; Luc., XXI, 5. Mais Hérode avait une prédilection pour le style grec ; il le fit prédominer dans son œuvre. Les portiques, les exèdres, les colonnes, les chapiteaux, les portes s'inspiraient de ce style. Sans doute, ce furent les prêtres qui construisirent le hiéron. Mais on a vu qu'Hérode les avait fait initier à l'art de bâtir, et ce fut certainement aux règles de l'art grec qu'il les forma. L'agencement général était juif ; c'était imposé par la tradition et par les nécessités du culte ; mais ce monument juif était habillé à la grecque. D'ailleurs, même dans le hiéron, bien des objets, comme la porte de Nicanor, arrivaient tout préparés, et par conséquent avaient le caractère du style adopté. Cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. II, 1898, p. 48. L'intérieur du Saint et du Saint des Saints n'est pas décrit par Josèphe. Il devait être entièrement lambrissé de cèdre et rehaussé de sculptures et d'ornements d'or, comme dans le Temple de Salomon. Ces revêtements de bois, les poutres intercalées dans la bâtisse et toutes celles de la toiture expliquent comment le feu put consumer l'édifice et le ruiner tout entier. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, p. 41-64.

III. SA DIGNITÉ. — Le Temple était pour les Juifs le lieu saint par excellence. C'était le centre religieux vers lequel ils se rendaient de toute la Palestine et même de tous les pays étrangers. Voir PÈLERINAGES, t. V, col. 24. Il était le symbole visible de la nationalité israélite et il semblait aux Juifs que, aussi longtemps que subsisterait le Temple, ils n'auraient pas à désespérer de voir se réaliser leurs espérances de domination universelle. De là, l'acharnement avec lequel les assiégés de 70 le défendirent et leur consternation en voyant que les Romains allaient le détruire. Ce sentiment explique l'accusation portée contre Notre-Seigneur. Il avait dit qu'on pouvait détruire le Temple de son corps et qu'il le reconstituerait en trois jours. Matth., XXVI, 61 ; Marc., XIV, 58 ; Joa., II, 19. On lui fit de cette parole un grief de mort, et, quand il fut sur la croix, on se moquait de lui en la lui rappelant. Matth., XXVII, 40 ; Marc., XV, 29. La même accusation fut formulée contre saint Étienne, Act., VI, 14, et contre saint Paul. Act., XXI, 28. Parler de détruire le temple, c'était en effet attenter à l'honneur et à l'existence même de la nation. Ces sentiments dataient de loin. Déjà, du temps de Jérémie, VII, 4, on répétait : « C'est ici le Temple de Jéhovah, le Temple de Jéhovah, le Temple de Jéhovah ! » et l'on pensait que tout était dit pour assurer le salut commun. — Si le Temple ne justifiait pas cette confiance présomptueuse, il méritait le plus grand respect à cause de sa destination religieuse. Il représentait le ciel, qui est souvent appelé le temple de Jéhovah. Ps. XI (X), 4 ; XXVIII (XXVII), 2 ; XXIX (XXVIII), 9 ; Is., VI, 1 ; Dan., III, 53 ; Apoc., XI, 19 ; etc. C'était la maison de la prière. Matth., XXI, 13 ; Marc., XI, 17. Aussi le Sauveur exerça-t-il sa sévérité pour empêcher qu'on ne la profanât par un trafic malhonnête et par la licence qu'on se donnait de la traverser avec des fardeaux, comme un lieu profane. Matth., XXI, 12 ; Marc., XI, 15, 16 ; Joa., II, 14. Les rabbins disaient eux-mêmes : « Quel respect est dû au Temple ? C'est que personne ne vienne dans le parvis avec son bâton, avec ses chaussures, avec sa bourse, avec de la poussière aux pieds, qu'on ne s'en serve pas comme de chemin en le traversant et qu'on n'en fasse pas un endroit à cracher par terre. » *Berachoth*, IX, 5 ; *Bab. Jebamoth*, 6 *b*. On jurait par le Temple, comme par une chose sacrée se rapportant directement à Dieu. Mais les docteurs, habiles à compliquer la loi du serment pour en éluder les obligations, distinguaient de manière à ne prêter aucune valeur aux serments faits avec certaines formules. Cf. *Schebuoth*, f. 35,2. Ils disaient donc : Jurer par le Temple ne vaut, mais jurer par l'or du Temple oblige. Sur quoi basaient-ils cette distinction ? On ne le sait. Mais Notre-Seigneur corrige leur interprétation, en enseignant que jurer par l'or du Temple, c'est jurer par le Temple lui-même qui sanctifie l'or, et que jurer par le Temple, c'est jurer par le Dieu

qui habite dans le Temple. Matth., XXII, 16-21. Les étrangers connaissaient bien ces serments captieux que les Juifs faisaient par le Temple. Martial, *Epigram.*, XI, 94, 2, disait à un Juif:

Ecce negas, jurasque mihi per templa Tonantis;
Non credo : jura, verpe, per Anchialum.

Anchialus est ici *ḥay hâ-'êl*, le Dieu vivant, qui offrait au poète beaucoup plus de garantie que le Temple. — L'ordre était assuré dans le temple par une police spéciale, sous les ordres d'un capitaine du Temple. Voir POLICE, t. V, col. 503. Sur les cérémonies particulières qui se célébraient dans le Temple à certaines fêtes, voir EXPIATION (FÊTE DE L'), t. II, col. 2136; NÉOMÉNIE, t. IV, col. 1588; PAQUE, col. 2096; PENTECÔTE, t. V, col. 120; TABERNACLES (FÊTE DES), col. 1961; TROMPETTES (FÊTE DES). — La sainteté et la dignité que les Juifs reconnaissaient au Temple donne une importance significative à la comparaison dont les Apôtres se servent, quand ils disent aux chrétiens qu'ils sont les temples de Dieu. I Cor., III, 16, 17; VI, 19; II Cor., VI, 16; Eph., II, 20.

IV. *SON HISTOIRE.* — Quand Hérode eut achevé son œuvre, au moins dans sa partie essentielle, qui était la construction du Temple par les prêtres, il l'inaugura par un jour de fête et de nombreux sacrifices. Le peuple y prit part avec d'autant plus d'empressement que, ce même jour, se célébrait l'anniversaire du roi. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, XI, 6. — Sur la fin du règne, le Temple fut l'occasion d'un tragique incident. Hérode avait fait placer au-dessus de la porte du Temple, vraisemblablement de la Belle Porte, un grand aigle d'or. Cet aigle symbolisait probablement la suzeraineté romaine. En tous cas, le rigorisme pharisaïque n'admettait aucune représentation humaine ou animale, en dehors de celles que la Loi autorisait en dedans du Temple. Dans la suite, le palais de Tibériade, bâti par Hérode le tétrarque, sera incendié, à cause de ses représentations animales. Josèphe, *Vit.*, 12. Le roi Hérode s'imagina qu'après avoir donné satisfaction aux pharisiens en rebâtissant le Temple, il pouvait impunément froisser leurs sentiments bien connus par l'apposition de son aigle d'or. On n'osa rien dire tout d'abord. Mais, apprenant que le roi était frappé d'une maladie incurable, deux docteurs de la loi, Judas de Sariphée et Matthias de Margaloth, excitèrent des jeunes gens à abattre cet aigle, qui constituait un affront pour la nation. La fausse nouvelle de la mort du prince précipita l'exécution du projet. En plein midi, l'aigle fut abattu à coups de hache. Le gouverneur royal fit alors arrêter quarante jeunes gens, ainsi que les deux docteurs. Le roi ordonna de brûler vifs les principaux exécuteurs et ses officiers mirent les autres à mort. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VI, 2-4; *Bell. jud.*, I, XXXIII, 2-4. — Les esprits étaient encore sous l'empire de la colère causée par ces rigueurs, quand Hérode mourut, laissant sa succession à Archélaüs. De nombreux pèlerins, arrivés pour célébrer la Pâque, s'unirent aux mécontents. Les soldats envoyés pour maintenir l'ordre dans le Temple furent lapidés par le peuple. Archélaüs fit alors donner toute la garnison dans l'édifice sacré et trois mille hommes périrent. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, IX, 1-3; *Bell. jud.*, II, I, 1-3. — A la Pentecôte suivante, le peuple se souleva contre Sabinus qui, chargé d'administrer provisoirement la succession d'Hérode, avait commencé par mettre la main sur le trésor royal. Montés sur les portiques du Temple, les Juifs accablaient de pierres les soldats qui combattaient dans les parvis. Ceux-ci mirent alors le feu aux portiques. Le bois qui entrait dans leur construction et la cire qui avait servi à fixer l'or fournirent au feu un aliment propice. Tout fut consumé et tous ceux qui étaient montés sur les toitures périrent dans les flammes. Passant alors à travers le feu, les soldats romains allèrent piller le trésor du Temple, dont Sabinus préleva sa bonne part. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, X, 1, 2; *Bell. jud.*, II, III, 1-3. — A cette époque, le Temple eut la gloire de recevoir la visite de celui qui devait l'illustrer à jamais. Avant les tragiques événements qui suivirent la mort d'Hérode, l'ange était apparu au prêtre Zacharie, pendant qu'il brûlait l'encens dans le *hêkal*. Au dehors, on attendait Zacharie, et l'on s'étonnait qu'il tardât tant à sortir. Luc., I, 10-12, 21. Quelques années auparavant, une jeune fille de Juda, Marie, était venue s'offrir au Seigneur dans son Temple. Mais elle n'y habita pas, aucun local du parvis des femmes ou de l'enceinte n'étant apte à servir de demeure à des jeunes filles. Voir MARIE, t. IV, col. 783. Elle reparut au Temple après la naissance de son enfant, pour le consacrer au Seigneur et se purifier elle-même. Luc., II, 22-38. Douze ans après, Jésus resta au Temple à converser avec les docteurs, dans une des salles reconstituées sous les portiques qu'on avait restaurés à la suite de l'incendie, sans doute avec moins de magnificence. Luc., II, 46. — Sous le procurateur Coponius (6-9), par conséquent vers l'époque du pèlerinage de Jésus, mais à une autre Pâque que celle-là, des Samaritains firent acte d'impiété dans le Temple. Profitant de ce que, pour les solennités pascales, les portes du lieu sacré s'ouvraient dès le milieu de la nuit, ils s'introduisirent subrepticement et semèrent des ossements humains dans les parvis et le Temple même. Il fallut interrompre la fête et faire meilleure garde à l'avenir. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 2. — Le procurateur Ponce-Pilate (26-36) s'empara du trésor du Temple pour construire un aqueduc, d'où mécontentement des Juifs, émeute et massacre par les soldats romains. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, III, 2; *Bell. jud.*, II, IX, 4. — Sous le gouvernement de ce procurateur, Jésus-Christ paraît souvent dans le Temple, à l'occasion de ses voyages à Jérusalem. A sa première visite, il en chasse les marchands. Joa., II, 14-20. Plus tard, il enseigne dans le Temple à la fête des Tabernacles. Joa., VII, 14. Il y absout la femme adultère. Joa., VIII, 2. Les Juifs y tentent de le lapider. Joa., VIII, 59. A la fête de la Dédicace, en hiver, il se promène sous le portique de Salomon, où les Juifs viennent discuter avec lui et cherchent encore à le lapider et à l'arrêter. Joa., X, 22-24, 31, 39. Au jour des Rameaux, il est conduit en triomphe dans le Temple par le peuple. Il se contente d'en faire l'inspection et le quitte. Marc., XI, 11. Le lendemain, il en chasse de nouveau les marchands. Matth., XXI, 12; Marc., XI, 15, 16; Luc., XIX, 45. Chaque jour, il vient enseigner dans le Temple. Luc., XIX, 47. Les princes des prêtres, les scribes et les anciens, c'est-à-dire les membres du sanhédrin l'y accablent de questions, pour le prendre en défaut. Matth., XXI, 23; Marc., XI, 27; Luc., XX, 1. Il vient s'asseoir dans le parvis des femmes, près du trésor, et y enseigne. Marc., XII, 41; Luc., XXI, 1; Joa., VIII, 20. Un jour qu'il sort de cet endroit, ses disciples lui font remarquer la beauté des constructions, la dimension des pierres et la richesse des ex-voto. Jésus leur répond : « Un jour viendra où il n'en restera pas pierre sur pierre, tout sera détruit. » Matth., XXIV, 1-3; Marc., XIII, 1-4; Luc., XXI, 5-7. Il prédit ensuite la grande catastrophe qui fondra bientôt sur Jérusalem, le Temple et toute la nation. Cf. Dan., IX, 26, 27. Chaque matin, le peuple venait de bonne heure au Temple afin de l'entendre. Luc., XXI, 38. Il est à remarquer que le Sauveur, qui n'était point de race sacerdotale, ne pénétra jamais dans le Temple plus loin que le parvis d'Israël. Le parvis des prêtres, le *hekâl*, le *debir*, n'eurent donc jamais l'honneur de sa présence, bien qu'il fût le Fils du Dieu qu'on y adorait. Il n'en payait pas moins le tribut du didrachme pour le Temple. Matth., XVII, 23-26. Pendant sa passion, Jésus rappelle ses entretiens dans le Temple. Matth., XXVI, 55; Marc., XIV, 49; Luc., XXII, 53; Joa., XVIII, 20.

On cherche à l'accuser d'avoir voulu détruire le Temple. Matth., XXVI, 61; Marc., XIV, 58. Judas vient jeter dans le Temple les trente pièces d'argent qu'il a reçues. Matth., XXVII, 5. Pendant que Jésus est sur la croix, on se moque de lui en rappelant la prétention qu'on lui prêtait de pouvoir détruire le Temple. Matth., XXVII, 40; Marc., XV, 29. A sa mort, le voile du Temple se déchire en deux du haut en bas. Matth., XXVII, 51; Marc., XVI, 38; Luc., XXIII, 45. Voir VOILE DU TEMPLE. — Après la Pentecôte, les Apôtres et les premiers disciples fréquentaient le Temple chaque jour. Act., II, 46. Un jour qu'ils y montaient pour la prière du soir, Pierre y guérit un boiteux qui demandait l'aumône près de la Belle Porte. Il en prit ensuite occasion pour prêcher Jésus-Christ au peuple sous le portique de Salomon. Act., III, 2-11. Les membres du sanhédrin survinrent alors et mirent les Apôtres en prison jusqu'au lendemain. Act., IV, 1-5. Après leur délivrance, ceux-ci continuèrent à se réunir tous ensemble sous le même portique. Act., V, 12, 42. Étienne fut accusé de proférer des propos contre le Temple et contre la Loi. Act., VI, 13, 14. — Hérode Agrippa Ier (38-44), courtisan de Caligula, avait été mis en prison à Rome par Tibère. Caligula, devenu empereur, lui rendit la liberté et lui accorda le titre de roi. En outre, il le gratifia d'une lourde chaîne d'or, du même poids que la chaîne de fer de sa prison. Le nouveau roi la fit suspendre dans le Temple au-dessus du trésor, après avoir offert des sacrifices d'actions de grâces. Josèphe, *Ant. jud.*, XIX, VI, 1. Il affectait de se montrer fidèle observateur des rites mosaïques. *Ant. jud.*, XIX, VII, 3. En l'an 41, à la fête des Tabernacles, il lisait le Deutéronome au peuple dans le Temple, Deut., XXXI, 10, ce qui fut l'occasion d'une manifestation sympathique en sa faveur. *Sota*, VII, 8. De son temps, le Temple et la nationalité juive coururent le plus grand danger. Caligula s'était mis en tête de faire placer sa statue dans le Temple de Jérusalem et de se faire adorer comme dieu. Le légat de Syrie, Pétronius, fit tout au monde pour empêcher ou du moins retarder l'exécution de ce projet, qui soulevait une opposition irréductible de la part des Juifs. Tout fut heureusement arrêté par la mort de Caligula (41). Si la volonté de l'empereur eût été obéie rapidement, on peut dire que la guerre finale eût été avancée de trente ans. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VIII, 1-9; Beurlier, *Le culte impérial*, Paris, 1891, p. 263-270. — Après la mort d'Hérode Agrippa Ier, Cuspius Fadus devint procurateur de Judée (44). L'empereur Claude accorda alors à Hérode de Chalcis, frère d'Agrippa, le pouvoir de nommer les grands-prêtres et d'avoir la haute main sur le Temple et le trésor sacré. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, I, 3. — A cette époque, la reine Hélène d'Adiabène, qui résidait à Jérusalem, gagna la faveur des Juifs par ses bienfaits et les largesses qu'elle fit au Temple. *Yoma*, III, 10; *Bab. Baba bathra*, f. 11 *a*. — Sous le procurateur Cumanus (48-52), un soldat de garde dans le Temple, pendant les fêtes de la Pâque, révolta les Juifs par ses indécences. Les réclamations n'ayant abouti à rien, les Juifs se mirent à lapider les soldats, puis, pris de panique à l'arrivée de renforts, s'écrasèrent en voulant fuir du Temple. Josèphe parle de plus de 10000 morts, *Bell. jud.*, II, XII, 1, et même de 20000. *Ant. jud.*, XX, V, 3. — A son dernier voyage à Jérusalem, saint Paul reçut de saint Jacques le conseil de se rendre au Temple, afin de dissiper les préventions des Juifs contre sa prédication. Quand il y fut, les Juifs le virent et crurent qu'il avait introduit avec lui un gentil dans l'enceinte sacrée. Ils se jetèrent sur lui, l'entraînèrent hors de cette enceinte et voulaient le tuer. Le tribun Lysias, informé de l'émeute, accourut de l'Antonia avec des soldats et se saisit de Paul pour le faire emmener dans la forteresse. Arrivé sur les marches de l'escalier qui menait du portique septentrional à l'Antonia, Paul demanda à parler et s'adressa à la foule. Devant l'exaspération des auditeurs, le tribun le fit entrer dans la forteresse. Le lendemain, Paul redescendit pour comparaître devant le sanhédrin, mais il fallut encore le ramener dans l'Antonia pour le soustraire à la fureur de ses ennemis. Act., XXI, 20-XXIII, 10. — D'après Hégésippe, saint Jacques le Mineur aurait été précipité, lapidé et assommé dans le Temple même (62). Eusèbe, *H. E.*, II, 23, t. XX, col. 197-204. — Hérode Agrippa II destitua le grand-prêtre Hanan qui avait fait commettre ce meurtre. Mais lui-même, dans le palais des Asmonéens qui était près du Xyste, de l'autre côté de la vallée du Tyropœon, il éleva un grand bâtiment qui dominait le Temple, si bien que du triclinium on pouvait voir tout ce qui se passait à l'intérieur du parvis. Le sanhédrin s'indigna, parce que les prêtres seuls avaient le droit de voir les cérémonies qui s'y accomplissaient. On éleva alors une muraille sur l'exèdre du Temple intérieur, c'est-à-dire au-dessus du vestibule, ce qui eut pour effet d'intercepter la vue du côté du palais hérodien et en même temps du côté du portique occidental, où les Romains se tenaient en faction les jours de fête. Agrippa et le procurateur Festus, fort mécontents, exigèrent la démolition du mur. Les Juifs en appelèrent à l'empereur et, grâce à l'appui de Poppée, qui était des leurs, ils obtinrent gain de cause auprès de Néron. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, VIII, 11. En 64, tous les travaux du Temple furent achevés et plus de 18000 ouvriers se trouvèrent sans travail. Pour leur en fournir et en même temps pour empêcher que l'argent du trésor ne passât aux mains des Romains, on demanda au roi la réfection de la porte orientale, qui donnait entrée au portique de Salomon par la vallée du Cédron. Agrippa recula devant l'importance de l'entreprise. Mais il autorisa le dallage des rues de la ville. Josèphe, *Ant. jud.*, XX, IX, 7. — Les brutalités du procurateur Florus (60-62) poussèrent les Juifs aux dernières extrémités. Ce fonctionnaire fit prendre dans le trésor sacré dix-sept talents, soi-disant pour le service de l'empereur. Josèphe, *Bell. jud.*, II, XIV, 6. Une émeute s'ensuivit, dont la répression coûta la vie à 3600 Juifs. *Bell. jud.*, II, XIV, 9. Ensuite, les troupes romaines tentèrent de s'emparer du Temple. Les Juifs les accablèrent de pierres du haut des maisons, puis, pour empêcher tout attentat, coupèrent les portiques qui communiquaient avec l'Antonia. Florus dut s'arrêter. *Bell. jud.*, II, XV, 5, 6. Sur les instances d'Agrippa, les esprits se calmèrent et l'on se mit à reconstruire les portiques. *Bell. jud.*, II, XVII, 1. — Mais déjà se préparait l'insurrection finale. Le capitaine du Temple, Éléazar, interprète du parti des zélateurs exaltés contre la domination étrangère, déclara qu'il fallait refuser les victimes des païens, et cesser par conséquent les sacrifices offerts pour l'empereur et pour Rome. *Bell. jud.*, II, XVII, 2. Au mois d'août 65, à l'occasion d'une fête, les zélateurs refusèrent l'entrée du Temple à leurs adversaires et, trois jours après, s'emparèrent de l'Antonia et massacrèrent la garnison romaine. *Bell. jud.*, II, XVII, 6, 7. Manahem, petit-fils de Judas le Galiléen, s'était installé dans le parvis du Temple. Éléazar, qui craignait un rival, l'attaqua et fit grand carnage des hommes de son parti. *Bell. jud.*, II, XVII, 9. — Parmi les prodiges précurseurs de la catastrophe, plusieurs eurent le Temple pour théâtre. Une nuit, pendant les fêtes de la Pâque, le Temple et l'autel parurent environnés d'une vive clarté durant une demi-heure. Une autre fois, à minuit, la porte de Nicanor, que vingt hommes avaient peine à fermer, s'ouvrit d'elle-même. A une fête de la Pentecôte, pendant la nuit, les prêtres entendirent des voix confuses qui criaient : Sortons d'ici! Sous le procurateur Albinus (62-64), un campagnard, nommé Jésus, commença à crier par toute la

ville : Voix sur Jérusalem et sur le Temple ! Malheur à Jérusalem ! Il ne s'arrêta que quand une pierre le tua pendant le siège. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, v, 3. Cf. Tacite, *Hist.*, v, 13. — A la veille du siège (70), Jean de Giscala occupait le Temple comme une place forte, à la tête de 6000 zélateurs. Simon de Gioras était maître de la ville. Les deux chefs se combattaient mutuellement. Cependant, Jean laissait pénétrer dans le Temple, à leurs risques et périls, ceux qui demandaient à offrir des sacrifices. Aux fêtes de la Pâque, il fit couler à flots, dans les parvis du Temple, le sang de ceux qui n'étaient pas de ses partisans. *Bell. jud.*, V, III, 1 ; Tacite, *Hist.*, v, 12. Quand les Romains eurent pris l'Antonia, on cessa d'offrir les sacrifices dans le Temple (17 thammouz). Le 22, les Juifs mirent le feu aux parties nord-ouest du portique qui communiquait avec l'Antonia. Le 27, ils remplirent de matières inflammables le portique occidental, y attirèrent les Romains en feignant de fuir et y mirent le feu, qui fit périr beaucoup de leurs adversaires. Le 28, les Romains incendièrent le portique du nord. Le 2 ab, ils commencèrent à battre le mur nord du Temple. Le 12, le feu fut mis aux portes du hiéron, et l'incendie entoura bientôt le parvis des femmes, pour se continuer toute la nuit suivante. Le 14, Titus tint un conseil de guerre, dans lequel il manifesta son intention de sauver le Temple. Le lendemain, les Juifs firent une sortie par la porte orientale du Temple, mais furent repoussés à l'intérieur, c'est-à-dire au delà de la porte Nicanor. C'était le 15 ab. Titus voulait remettre au jour suivant l'assaut définitif. Mais une nouvelle sortie des Juifs ayant provoqué un combat, les Romains s'avancèrent jusqu'au vestibule du *hêkal.* Alors un soldat, mû par une sorte d'impulsion supérieure, jeta un brandon enflammé à travers une petite porte d'or donnant sur les chambres situées au nord de l'édifice. L'embrasement commença. Titus accourut et voulut faire éteindre l'incendie ; la confusion générale et la fureur de tous ne le permirent pas. A peine eut-il le temps d'entrer avec ses officiers dans le *hêkal* et d'en contempler un moment la splendeur. Cet incendie se produisait au même jour que celui dont avait été victime le Temple de Salomon. Le feu fut ensuite propagé à toutes les autres constructions encore debout. Josèphe, *Bell. jud.*, VI, I, 1-IV, 8 ; de Saulcy, *Les derniers jours de Jérusalem*, Paris, 1866, p. 346-382. — Quand toute la ville eut été prise, Titus la fit ruiner de fond en comble, ainsi que le Temple. Josèphe, *Bell. jud.*, VII, I, 1. A la pompe triomphale qui eut lieu ensuite à Rome, on porta, parmi les dépouilles prises au Temple, la table d'or des pains de proposition, le chandelier d'or et le livre de la Loi. *Bell. jud.*, VII, v, 5. — Sous Adrien, à en croire une tradition rabbinique, *Bereschith rabba*, 64, les Juifs furent sur le point d'obtenir l'autorisation de rebâtir le Temple. Mais les dimensions tolérées étaient si petites qu'ils ne purent adopter le projet. Bientôt après, par suite de l'insurrection de Bar-Cochéba, Jérusalem assiégée de nouveau fut prise, rasée, et dut échanger son nom pour celui d'Ælia Capitolina. Sur l'emplacement du Temple, un sanctuaire fut élevé à Jupiter (130). Dion Cassius, LXIX, 12. Cf. Germer Durand, *Ælia Capitolina*, dans la *Revue biblique*, 1892, p. 369-387. Une médaille de l'époque (fig. 468) représente ce monument avec quatre colonnes et trois niches, celle du milieu occupée par un Jupiter Sérapis coiffé du modius. — Les destinées du Temple de Jérusalem s'achevèrent sous Julien l'Apostat. Cet empereur se mit en tête de rebâtir le Temple pour démentir la prophétie de Notre-Seigneur annonçant sa ruine. Matth., XXIV, 1-2. Sur son invitation, les Juifs commencèrent le travail avec des crédits illimités sur le trésor impérial. Le déblaiement des décombres ne présenta pas de difficultés. Mais, quand on voulut creuser pour asseoir les nouvelles fondations, des flammes sortirent du sol à plusieurs reprises, faisant périr un certain nombre d'ouvriers et décourageant les autres. L'entreprise ne put donc avoir de suite. Ammien Marcellin, XXIII, 1 ; Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1907, t. II, p. 334 ; Vacandard, *Julien l'Apostat et la tentative de restauration du Temple de Jérusalem*, dans la *Revue du clergé français*, 1er août 1911, p. 359-365. — Pour l'histoire des destinées subséquentes de l'emplacement du Temple, voir Guérin, *Jérusalem*, p. 363-372.

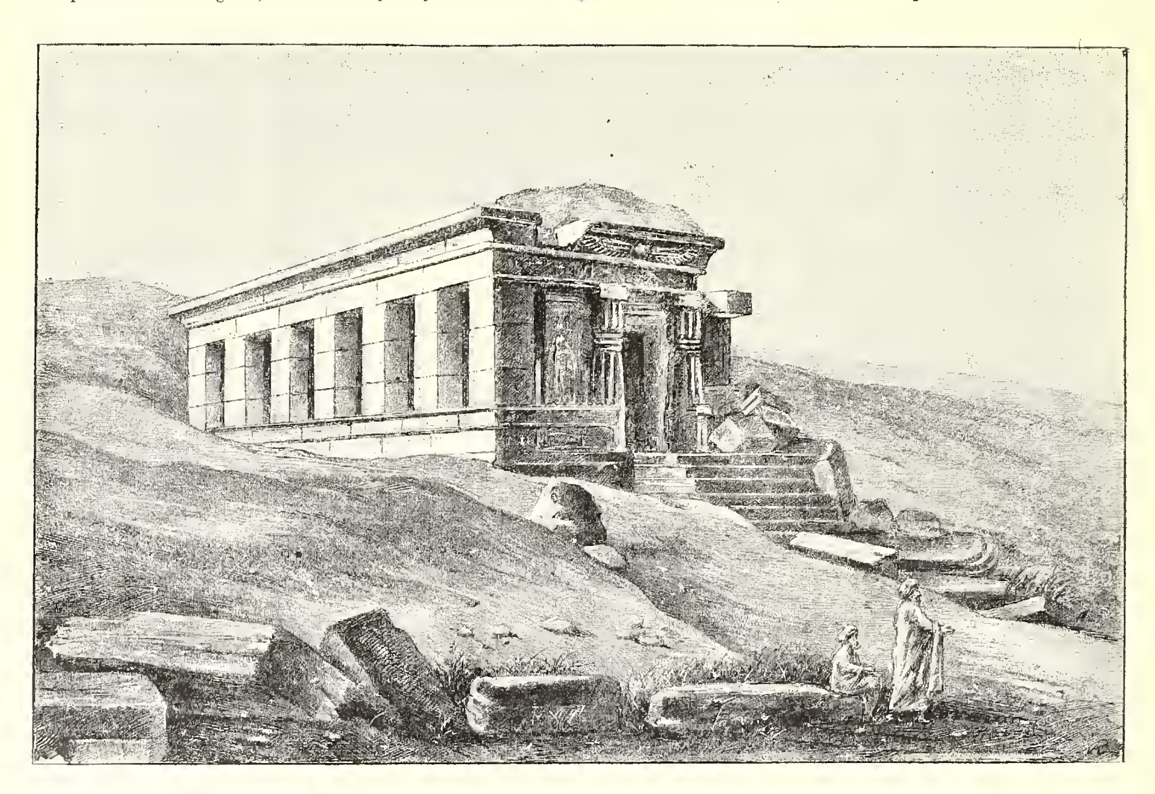
IV. TEMPLE D'ÉLÉPHANTINE. — Voir SANCTUAIRE, col. 1448. Éléphantine est une île du Haut Nil, à 800 kilomètres au sud de la Méditerranée. Environ 4000 ans avant J.-C., les pharaons de la dynastie memphite en avaient déjà fait l'entrepôt de leur commerce avec le Soudan. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 424. A la pointe sud, il y avait une ville bâtie sur un plateau à l'abri des crues. Plus tard, Aménôthès II et Aménôthès III y élevèrent des obélisques et de petits temples à Khnoum, le dieu du lieu. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. II, p. 303. Les Juifs y arrivèrent, probablement à l'époque



468. — Temple d'Ælia Capitolina.
D'après la *Revue biblique*, 1892, p. 379.
Tête laurée de Diaduménianus (217-218). C.ANT. DIADVMENIANUS. — ℞. COL.AELia CAPITOLINA. En exergue PF. Jupiter Sérapis assis à gauche entre deux personnages debout dans un temple tétrastyle.

de la captivité de Babylone, ou peut-être même avant, attirés par le désir d'y faire du commerce. On a retrouvé des papyrus araméens, datés de 470 à 411 avant J.-C. ; ce sont des titres, des donations ou des quittances, destinés à rester dans les archives du Juif Maḥsyah, de sa fille Mibṭaḥyah et de ses petits-fils, Iedoniah et Maḥsyah. Cf. A. H. Sayce, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, Londres, 1906 ; Lagrange, *Les papyrus araméens d'Éléphantine*, dans la *Revue biblique*, 1907, p. 258. Des fouilles pratiquées dans l'île ont permis à M. Clermont-Ganneau de retrouver un grand nombre d'*ostraca* araméens, sur plusieurs desquels il a pu lire le nom de *Jahô ṣeb'aôṭ*. Il y avait donc là un quartier juif. Cf. Lagrange, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 260. Enfin, en 1907, de nouveaux papyrus ont été découverts, qui constatent l'existence d'un temple juif à Éléphantine. Cf. Ed. Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin, 1908 ; Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. VIII, fasc. 6-9, 1907. Les papyrus datent du règne de Darius II (423-405). Dans le premier, des Juifs, Jedoniah et ses confrères, prêtres dans la cité de Iéb, s'adressent à Bagohi, gouverneur de Judée. Ce Bagohi est le même que Bagosès, dont Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 1, fait un général d'Artaxerxès II, et qui, mécontent des Juifs, parce que le grand-prêtre Jean avait tué son propre frère, Josué, protégé de Bagosès, dans le Temple même, leur imposa une redevance de cinquante drachmes par agneau immolé. On voit immédiatement que ce gouverneur ne devait pas être en bons termes avec le grand-prêtre Jean ou Jochanan. Bagohi exerçait déjà ses fonctions sous Darius II. Les Juifs d'Éléphantine lui écrivent donc pour l'informer des faits suivants. L'an 14 (410) de Darius II, en l'absence d'Archam ou Arsam, l'Arxanès de Ctésias, *Persic.*, 47,

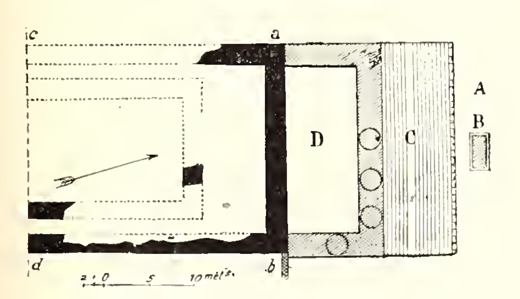
satrape d'Égypte, Widrang, soudoyé par les prêtres égyptiens de Knoub, leurs voisins à Iêb, a fait venir des renforts de Syène et a détruit à main armée leur sanctuaire. Ils décrivent ainsi les dégâts commis : « Ils sont arrivés à ce sanctuaire et l'ont détruit jusqu'au sol, ils ont brisé les colonnes de pierre qu'il y avait là. Même il arriva encore que des portes de pierre au nombre de cinq, construites en pierres de taille, qui étaient dans ce sanctuaire, ils les ont détruites, et ils ont enlevé leurs vantaux et les armatures de ces vantaux en bronze; et la toiture en bois de cèdre, tout entière, avec le reste de la décoration et les autres choses qu'il y avait là, ils ont brûlé dans le feu; et les coupes d'or et d'argent, et tout ce qu'il y avait dans ce d'alliance. Le tout était nécessairement de dimensions restreintes. Mais on sait quelle importance les Juifs attachaient à la splendeur de leur culte. Leur temple avait donc ses vases et ses ustensiles d'or et d'argent et sa décoration proportionnée à la richesse des commerçants qui s'étaient établis à Iêb. Ils ne voulaient pas que leur temple fît piètre figure à côté du sanctuaire de Khnoub, et c'est peut-être par là qu'ils excitèrent contre eux la jalousie des prêtres de ce dernier. Les Juifs d'Éléphantine s'inspirèrent forcément de l'architecture locale. Un gracieux petit temple d'Aménôthès III, aujourd'hui détruit (fig. 469), était sous leurs yeux et s'imposa à l'attention, peut-être même à l'imitation des constructeurs en certaines parties de leur œuvre.



469. — Temple égyptien d'Éléphantine. D'après *Description de l'Égypte*, Antiq., t. I, pl. 35.

sanctuaire, ils l'ont pris et se le sont approprié. » Ce texte ne permet évidemment pas de reconstituer le monument, qui n'avait qu'une ressemblance lointaine avec le Temple de Jérusalem. Néanmoins, les prêtres juifs d'Éléphantine connaissaient la disposition traditionnelle du tabernacle mosaïque et du Temple de Salomon. Le culte qu'ils pratiquaient comportait, comme le montre la suite de leur lettre, des sacrifices, des holocaustes, des oblations, de l'encens « sur l'autel du Dieu Jahô. » Les dispositions devaient donc être prises pour que ce culte pût s'exercer selon la Loi. Il n'est point question de parvis des Israélites, hommes et femmes; mais on peut le supposer, d'autant plus que l'édifice a cinq portes considérables, avec des colonnes de pierre pouvant servir à constituer des portiques. Un autel à holocaustes nécessite un parvis en plein air, avec les dépendances indispensables au service du culte. La toiture en bois de cèdre suppose soit des portiques avec un toit au-dessus des colonnes, soit aussi un bâtiment couvert, un *hêkal*, où l'on offrait l'encens et où brûlait le chandelier traditionnel, mais probablement sans *debir*, puisque l'on ne possédait pas d'Arche — Les Juifs d'Éléphantine font observer dans leur lettre que leur temple a été bâti « dès le temps du roi d'Égypte, » c'est-à-dire avant l'invasion des Perses (525), et que le conquérant Cambyse a respecté leur sanctuaire, bien qu'il n'ait pas été aussi tolérant pour d'autres. Depuis que leur temple est détruit, ils se lamentent et sont d'autant plus en peine qu'ils ont déjà écrit une première fois à leur seigneur Bagohi, au grand-prêtre Jochanan ou Jean, aux prêtres de Jérusalem et aux principaux Juifs. Ils se croyaient dans leur droit en adressant leur supplique et, par conséquent, en rebâtissant un temple israélite à l'étranger. Peut-être ne pensait-on pas de même à Jérusalem. Le temple de Léontopolis n'existait pas encore; mais il était question d'établir un lieu schismatique de culte au mont Garizim, et le grand-prêtre et les notables de Jérusalem ne devaient pas être disposés à répondre favorablement aux Juifs d'Éléphantine, alors que la tradition et aussi la Loi, leur semblait-il, n'acceptaient comme légitime que le Temple de Jérusalem. De là leur silence. Depuis lors, le désaccord était survenu entre le grand-prêtre et Bagohi, et les fils de Sanaballat avaient

naturellement pris parti pour la nouvelle institution religieuse du Garizim. Était-on informé de la situation à Éléphantine et cherchait-on à la mettre à profit? Toujours est-il que la seconde demande d'intervention est adressée seulement à Bagohi et aux deux fils de Sanaballat, Delaiah et Chelémiah. Les trois personnages s'exécutèrent, satisfaits, sans doute, de faire pièce au grand-prêtre de Jérusalem et de légitimer, par un exemple venu de l'étranger, l'entreprise schismatique de Samarie ; car Bagohi, lui aussi, était probablement un Juif investi, comme Néhémie, d'une fonction administrative par le roi de Perse. Mais comme ils n'avaient à exercer aucun pouvoir en Égypte, ils durent se contenter de faire remettre à Archam une note dont le texte a été retrouvé. « Tu auras à dire en Égypte, par devant Archam, au sujet de la maison d'autel du Dieu du ciel qui a été bâtie dans la cité de Iêb auparavant, avant Cambyse, que ce détestable Widrang a détruite en l'an 14 du roi Darius, qu'elle soit rebâtie à sa place comme auparavant, et qu'on offre des sacrifices non sanglants et de l'encens sur cet autel, comme auparavant il était pratiqué. » Il s'agit



470. — Restes du temple de Samarie. D'après la *Revue biblique*, 1909, p. 438.

donc d'un temple, d'une « maison d'autel ». Il n'est plus parlé d'holocaustes, comme dans la supplique, parce que les sacrifices sanglants étaient de nature à indisposer contre les Juifs les adorateurs du dieu bélier, honoré à Éléphantine. Dès 404, les Égyptiens reconquirent leur autonomie, pour ne la perdre à nouveau qu'en 342, quand les Ptolémées installèrent la domination grecque. On ignore quelle suite fut donnée à la recommandation de Bagohi. Il est à croire que le temple d'Éléphantine ne se releva pas de ses ruines. Il est ignoré de Josèphe et de la Mischna, et, sans la découverte des papyrus, on n'en aurait pas soupçonné l'existence. Cf. Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 325-349; E. Tisserant, *Une colonie juive en Égypte au temps de la domination persane*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 juillet 1908, p. 607-618.

V. Temple de Samarie. — Des fouilles récentes, exécutées par la mission américaine, ont permis de reconnaître sur la colline de Samarie les traces de plusieurs temples successifs : le temple dédié à sainte Marie sous l'empereur Zénon ; par-dessous, le temple consacré à Jupiter par Adrien, Dion Cassius, XV, 2, recouvrant le temple bâti par Hérode, Josèphe, *Ant. jud.*, XV, viii, 5 sur l'emplacement de l'ancien temple des Samaritains qui avait été détruit par Jean Hyrcan. Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, ix, 1. Il est probable que ce dernier avait été lui-même édifié sur les ruines de la « maison de Baal » construite par Achab. III Reg., xvi, 32. Il n'est point certain que ces sanctuaires successifs aient été détruits de fond en comble ; ils ont été plutôt reconstitués l'un après l'autre au moyen de remaniements plus ou moins profonds. On constate actuellement sur le sommet de la montagne, qui constitue un splendide belvédère, les restes d'un temple dont l'axe est dirigé du nord au sud, sur 25m de large et plus de 40 de long (fig. 470). Au fond d'une cour A, il y a un autel B encore intact de 4m sur 2m et 2m de haut. A la suite vient un escalier monumental C comprenant 10 marches, un palier et 6 autres marches. Il aboutit à une plate-forme dallée D, qui elle-même en recouvre une autre d'un niveau un peu inférieur, à laquelle appartiennent quatre énormes bases de colonnes. Vient ensuite un mur *a b d*, à façade bien appareillée, mais à un niveau très inférieur à la seconde plate-forme. Les matériaux employés dans chaque partie proviennent fréquemment de constructions antérieures. Ainsi la partie carrée *a d*, qui semble appartenir au temple de l'époque grecque, renferme des matériaux utilisés dans une construction antérieure. Le roc sous-jacent présente des traces de taille ayant précédé toute construction. Les fouilles actuelles ne permettent pas de tirer de plus amples conclusions sur la disposition du temple primitif de Samarie. Cf. H. Vincent, *Les fouilles américaines à Samarie*, dans la *Revue biblique*, 1909, p. 435-445.

VI. Temple de Léontopolis. — Voir Onias IV, t. iv, col. 1818. M. Flinders Petrie croit avoir retrouvé, à Tell el-Yehoudyéh, les restes du temple d'Onias. Mais ce qui a été découvert a trop peu d'importance pour permettre de se faire une idée de l'ancien édifice. Cf. Flinders Petrie, *Hyksos and Israelite Cities*, Londres, 1906, p. 19-27.

H. Lesêtre.

TEMPS (hébreu : *'êṭ*, et rarement *zemân*, *yâmîm*, « les jours », *ṭôr*, « période » ; chaldéen : *zeman;* Septante : χρόνος, καιρός; Vulgate : *tempus*), mesure de la durée des choses créées.

1° *Divisions du temps.* — L'apparition de la lumière amena une première division du temps en jours ; le jour se composait du soir et du matin, c'est-à-dire de la nuit et du jour proprement dit ou période de lumière. Gen., i, 5. Les grands astres eurent ensuite pour fonction de séparer la nuit et le jour, et de marquer les époques, les jours et les années. Gen., i, 14; Ps. civ (ciii), 19; Eccli., xliii, 6. Sur cette division du temps chez les Hébreux, voir Calendrier, t. ii, col. 63. Encore aujourd'hui, dans diverses parties de l'Orient, comme en Asie Mineure, le jour de 24 heures commence non à minuit, mais au coucher du soleil. Voir Jour, t. ii, col. 1702. Il y a, pour chaque jour, le temps du matin, le temps de midi, Jer., xx, 16, le temps du soir, Gen., xxiv, 11; Zach., xiv, 7, ou du coucher du soleil. II Par., xviii, 34. — Il y a aussi, pour l'ensemble des temps, « le commencement, la fin et le milieu, » c'est-à-dire le passé, l'avenir et le présent, « les vicissitudes des temps et les cycles des années. » Sap., vii, 18, 19. On distingue le temps primitif, *ri'šâh*, ἐν ἀρχῇ, *ab initio*, Ezech., xxxvi, 11 ; le temps final ou à venir, *'aḥărîṭ*, τὰ ἔσχατα, *præfinitum tempus*, Dan., xii, 8; καιροῦ πέρας, *tempus finis*, Dan., viii, 17; ἐσχάτος χρόνος, *novissimum tempus*, Jud., 18; le moment présent, fugitif comme un clin d'œil, *rega'*, χρόνος μικρός, *punctum*, *momentum*, Is., liv, 7, 8; le temps sans fin, *'ôlâm*, εἰς τὸν αἰῶνα, *in sempiternum*. II Par., xxxiii, 7; etc. Le mot temps s'emploie parfois pour désigner une période indéterminée. Nabuchodonosor sera saisi par son mal pendant « sept temps ». Dan., iv, 20, 22, 29. Le prophète priait « trois temps », c'est-à-dire trois fois par jour. Dan., vi, 10, 13.

2° *Époques diverses.* — Les divers phénomènes qui se produisent dans la nature, dans la vie des hommes, dans l'histoire, etc., ont leur place marquée dans le temps. — 1. *Dans la nature.* — Il y a le temps de la pluie, Zach., x, 1 ; I Esd., x, 13; le temps du printemps, Gen., xxxv, 16; xlviii, 7; le temps de la sécheresse, Jer., xvii, 8; Eccli., xxxv, 26; le temps de la moisson, Gen., xxx, 14; Jos., iii, 15; Jer., i, 16; li, 33; Matth.,

XIII, 30; le temps de l'abondance, Jer., LI, 6; Eccli., XVIII, 25; XLIV, 17; le temps des chants, où les oiseaux font entendre leur voix, Cant. II, 12; voir TAILLE 2, col. 1973; le temps où les animaux mettent bas, Job, XXXIX, 1, 2; le temps des fruits. Ps. I, 3; Matth., XXI, 34; Marc., XI, 13. — 2. *Dans la vie des hommes.* — Il y a pour toutes choses un temps convenable, qui est celui où elles doivent être faites. Lev., XXVI, 3; Num., IX, 7, 13; XXIII, 23; Deut., XXVIII, 12; III Reg., IV, 27; Ps. CIV (CIII), 27; CXLIV, 15; Prov., XXV, 11; Eccle., VIII, 6; Sap., IV, 4; Eccli., XX, 6, 7; Matth., XXI, 41; etc. L'homme, quand il est maître de ses actions, doit les accomplir dans le temps convenable. Eccle., III, 1-8. C'est pourquoi il doit observer le temps et se garder du mal. Eccli., IV, 23. Il y a le temps de l'enfantement, Gen., XXV, 24; Exod., I, 16; Luc., I, 57, le temps des amours, Ezech., XVI, 8, le temps du sommeil, Eccli., XL, 5, le temps de la guérison, Jer., VIII, 15; XIV, 19, le temps de la conversion, Sap., XII, 20, le temps de fouler le blé, Jer., LI, 33, le temps de rassembler les troupeaux, Gen., XXIX, 7, le temps de la vieillesse, Gen., XXIV, 1; Jos., XIII, 1; Job, XXXII, 7; Ps. LXXI (LXX), 9, le temps de faire la guerre, III Reg., XI, 11; Eccli., III, 8, le temps de mourir. Eccli., XXXIII, 24; II Tim., IV, 6, etc. — 3. *Dans l'histoire.* — Il y a des temps mauvais ou temps de malheur, Ps. XXXVII (XXXVI), 19; Eccle., IX, 12; Eccli., II, 2; III, 34; LI, 14; Jer., II, 27; XI, 12; Am., V, 13; Mich., II, 3; II Mach., I, 5; des temps de tribulation, Ps. XXXVII (XXXVI), 39; Eccli., XXII, 29; Is., XXXIII, 2; Tob., III, 13; Esth., XIV, 12; II Esd., IX, 27; de détresse, Eccli., X, 29; XXIX, 2; Dan., IX, 25; XII, 1; d'angoisse, Jer., XXX, 7; I Mach., II, 53; le temps de la justice divine, Deut., XXXII, 35, de la vengeance, Eccli., V, 1, 9; Jer., XVIII, 23, du jugement, Jer., XXVII, 7; LI, 6; Matth., XIII, 33; I Thes., V, 5; le temps final de l'iniquité, Ezech., XXI, 30; les jours de ténèbres, Eccle., XI, 8; le temps des nations, soit celui où elles exercent leur puissance, Ezech., XXX, 3, soit celui où elles seront jugées, Luc., XXI, 24; le temps où Dieu montre sa face, pour châtier les méchants, Ps. XXI (XX), 10; le temps de la visite du Seigneur qui vient punir ou sauver, Jer., VI, 15; VIII, 12; X, 15; XLVI, 21; XLIX, 8; Luc., XIX, 44; I Pet., V, 6; le temps de la pénitence, Apoc., II, 21; le temps de chercher Jéhovah, Ose., X, 12; le temps de la miséricorde, Ps. CII (CI), 14; le temps favorable de la grâce, Ps. LXIX (LXVIII), 14; Is., XLIX, 8; II Cor., VI, 2; le temps du rafraîchissement, Act., III, 20; le temps de l'accomplissement des promesses, Act., VII, 17; le temps de l'apparition de l'étoile, Matth., II, 7; le temps de la ruine de Jérusalem. Luc., XXI, 8, etc. — 4. *Dans la religion.* — Il y a un temps marqué pour célébrer les fêtes. Exod., XXXIV, 23; Lev., XXIII, 4; III Reg., XIX, 29; Esth., IX, 31; etc.

3° *Emploi du temps.* — Le temps passe comme une ombre, Eccle., VII, 1; Sap., II, 1, 5; IX, 5; I Cor., VII, 17. Il est instable et changeant. Dan., II, 21. Par conséquent, « pendant que nous avons le temps, faisons le bien envers tous. » Gal., VI, 10. Il faut racheter le temps, Eph., V, 16; Col., IV, 5, c'est-à-dire mettre à profit toutes les circonstances favorables à l'accomplissement du bien. Car le moment viendra où il n'y aura plus de temps. Apoc., XXII, 10.

4° *Le temps messianique.* — Daniel, VIII, 17, l'appelle le temps de la fin. Au moment où Jésus parut, il y avait des « signes des temps ». Matth., XVI, 4; Luc., XII, 56. Le Sauveur commença sa prédication en disant : « Le temps est accompli, » c'est-à-dire l'époque de la rédemption est arrivée. Marc., I, 15. Cette époque est appelée la « plénitude des temps ». Gal., IV, 4; Eph., I, 10. Le Sauveur parle plusieurs fois de « son temps », c'est-à-dire du temps où doit s'accomplir la rédemption. Matth., XXVI, 18; Joa., VII, 6, 8. Le mot « heure » est fréquemment employé dans le même sens par saint Jean, II, 4; IV, 21, 23; V, 25; VII, 30; VIII, 20; XII, 23, 27; XIII, 1; XVI, 32; XVII, 1. Tous les événements de la vie du Sauveur ont été accomplis au temps marqué. Rom., V, 6, 8; Gal., IV, 2; I Tim., VI, 15; Tit., I, 3. Quant aux temps de l'avenir, le Père s'en est réservé la connaissance. Act., I, 7.

H. LESÈTRE.

TÉNÈBRES (hébreu : *'ofél, 'ăfêlâh, ḥošék, ḥăšêkah, maḥšâk, mâ'ûf, nėšéf, 'êfâh, 'ălṭâh, ṣalmavéṭ, qadrûṭ;* chaldéen : *ḥăšûkâ';* Septante : σκότος, σκοτία, σκοτεία, σκία; Vulgate : *tenebræ, caligo*), absence de lumière.

I. AU SENS PROPRE. — 1° *Les ténèbres initiales.* — Dans le principe, les ténèbres enveloppaient l'univers et particulièrement la terre. Gen., I, 2. Par sa puissance, Dieu créa la lumière et la sépara des ténèbres, c'est-à-dire fit en sorte que, sur la terre, la lumière apparût pendant un temps déterminé, et ensuite laissât dans les ténèbres les régions qu'elle avait éclairées : de là, la distinction du jour et de la nuit. Gen., I, 4, 5. Ces assertions mosaïques supposent deux faits incontestables, à savoir qu'il a fallu une action créatrice pour que la lumière se produisît à la place des ténèbres, et que cette lumière n'est pas inhérente à la terre « informe et vide », mais qu'elle lui vient d'ailleurs. A la science appartient d'expliquer, autant qu'elle le peut, la nature de la lumière, sa propagation, et le phénomène de ses alternances avec les ténèbres sur la terre. Isaïe, XLV, 7, dit que Dieu a « formé la lumière et créé les ténèbres. » Les ténèbres sont l'absence d'un phénomène positif, la lumière; elles ont été créées en ce sens qu'elles sont concomitantes aux premiers êtres créés, quand la lumière ne les éclairait pas encore. Cf. II Cor., IV, 6. La lumière n'a rien de commun avec les ténèbres, II Cor., VI, 14, parce que les deux phénomènes s'excluent mutuellement. — 2° *Les ténèbres de la nuit.* — Dieu amène les ténèbres, et il fait nuit. Ps. CIV (CIII), 20. Il revêt les cieux de ténèbres, comme s'il les couvrait d'un sac. Is., L, 3. — Il change, chaque matin, les ténèbres en aurore. Am., V, 8. — L'horizon est le point de division de la lumière et des ténèbres, Job, XXVI, 10, mais « quelle est la demeure des ténèbres ? » Job, XXXVIII, 19. — Sous le coup de l'épreuve, Job, III, 4, 5, voudrait que le jour de sa naissance fût changé en ténèbres. — Les malheureux tâtonnent dans les ténèbres. Job, XII, 25. Cf. Judith, IX, 7. — « L'homme met fin aux ténèbres » qui règnent au sein de la terre, en creusant des mines et en s'éclairant pour les exploiter. Job, XXVIII, 3. — 3° *Les ténèbres accidentelles.* — La neuvième plaie d'Égypte consista dans des ténèbres telles qu'on pouvait les palper de la main. Exod., X, 21, 23; Ps. CV (CIV), 28. Ces ténèbres ont été l'effet du *khamsin*. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930. La Sagesse, XVII, 2-XVIII, 4, décrit plus au long cette plaie des ténèbres. — Sur la colonne de nuée, ténébreuse et lumineuse, qui accompagne les Hébreux à leur sortie d'Égypte, voir COLONNE DE NUÉE, t. II, col. 853. — Des ténèbres se produisirent à la mort du Sauveur. Matth., XXVII, 45; Marc., XV, 33; Luc., XXIII, 44. Elles n'étaient point naturelles. Voir ÉCLIPSE, t. II, col. 1562. — Les anciens d'Israël se cachaient dans les ténèbres pour pratiquer l'idolâtrie. Ezech., VIII, 12; cf. Is., XXIX, 15. — La peste exerce ses ravages dans les ténèbres. Ps. XCI (XC), 6. Mais c'est en vain que le méchant se croit couvert par les ténèbres; les ténèbres n'ont pas d'obscurité pour Dieu, elles sont pour lui comme la lumière, Ps. CXXXIX (CXXXVIII) 11, 12; I Joa., I, 5, et Dieu poursuit ses ennemis jusque dans les ténèbres. Nah., I, 8. Cf. Job, XXXIV, 22. C'est pourquoi les ténèbres sont invitées à louer Dieu aussi bien que les autres créatures. Dan., III, 72. — 4° *Les ténèbres de l'aveugle.* — Comme l'aveugle a des yeux qui ne peuvent percevoir la lumière, il vit comme si les ténèbres régnaient sans cesse autour de lui. Il tâtonne, Deut., XXVIII, 29, et est assis dans les ténèbres. Tob.,

v, 12. Les ténèbres tombèrent sur Saul, quand Dieu le rendit aveugle sur le chemin de Damas. Act., XIII, 1. Le Messie devait changer pour les aveugles les ténèbres en lumière. Is., XLII, 16. Notre-Seigneur dit que l'œil est la lampe du corps, mais que si l'œil est en mauvais état, tout le corps est plongé dans les ténèbres, Matth., VI, 22-23, parce que la lumière n'est plus perçue.

II. AU SENS FIGURÉ. — Les ténèbres, qui paralysent la vie physique, sont l'image de tout ce qui peut faire souffrir l'humanité. Elles figurent donc : — 1° *L'ignorance et l'erreur.* — Dieu met au jour les choses cachées dans les ténèbres, c'est-à-dire inconnues. Job, XII, 22; Dan., II, 22. Il fait naître la lumière dans les âmes à la place des ténèbres, c'est-à-dire substitue en elles la vérité à l'erreur ou au mensonge. Job, XXIX, 3; II Reg., XXII, 29; Ps., XVIII (XVII), 29; CXII (CXI), 4; Mich., VII, 8; I Cor., IV, 5; I Joa., II, 8. Il y a entre la sagesse et la folie, Eccle., II, 13, le bien et le mal, Is., V, 20, la même différence qu'entre la lumière et les ténèbres. — Le Messie viendra sur la terre pour dissiper les ténèbres qui enveloppent les âmes : le peuple qui marche dans les ténèbres verra la grande lumière, Is., IX, 1, les aveugles sortiront des ténèbres, Is., XXIX, 18, et le Messie éclairera ceux qui sont dans les ténèbres. Is., XLII, 7; XLIX, 9. La lumière succédera aux ténèbres qui couvraient la terre. Is., LX, 2. Notre-Seigneur a tenu cette promesse. A sa venue, « la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas saisie, » οὐ κατέλαβεν, *non comprehenderunt,* « ne l'ont pas comprise » ou « ne l'ont pas arrêtée ». Joa., I, 5. Quand on marche après lui et qu'on croit en lui, on n'est pas dans les ténèbres. Joa., VIII, 12; XII, 46. Les chrétiens sont ainsi passés des ténèbres à la lumière, Act., XXVI, 18; Eph., V, 8; I Pet., II, 9; ils sont lumière et non plus ténèbres. I Thes., V, 4, 5. — Les docteurs juifs avaient la prétention d'être la lumière dans les ténèbres. Rom., II, 19. Les faux prophètes d'autrefois n'étaient eux-mêmes que des producteurs de ténèbres. Mich., III, 6; cf. I Joa., I, 6. Parmi ceux qui vivent et marchent dans les ténèbres, les écrivains sacrés rangent les méchants, Job, XXII, 11; Ps. XXXV (XXXIV), 6; Prov., II, 13; IV, 19; les faux prophètes, Jer., XXIII, 12; les faux docteurs, Eph., IV, 18; les incrédules, Joa., III, 19, les insensés, Eccle., II, 14, les juges iniques, Ps. LXXXII (LXXXI), 5, les misérables, Ps. CVII (CVI), 10. — 2° *L'épreuve et l'adversité.* — Le malheur fait qu'on marche dans les ténèbres, Job, III, 23; XVII, 12, 13; XIX, 8, et qu'on a la face voilée de ténèbres. Job, XXIII, 17. On espère la lumière, et l'on est plongé dans les ténèbres. Job, XXX, 26; Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 7; Is., LIX, 9, 10; Lam., III, 2, 6. Toute sa vie, l'homme mange dans les ténèbres, c'est-à-dire dans la tristesse. Gesenius. *Thesaurus,* col. 534. Mais celui qui marche dans les ténèbres doit se confier en Jéhovah. Is., L, 10; cf. Tob., IV, 11. — 3° *Le châtiment.* — Les méchants périront dans les ténèbres. I Reg., II, 9; Job, XV, 22, 23, 30; XVIII, 18; Am., V, 20. L'impie rencontrera les ténèbres en plein jour. Job, V, 14. Les ténèbres envelopperont le pays des Israélites, Is., V, 30, VIII, 22, Babylone, Is., XLVII, 5, et l'Égypte. Ezech., XXXII, 8. — 4° *La mort et le tombeau.* — Si longues que soient les années, l'homme doit songer aux jours de ténèbres, qui seront nombreux, c'est-à-dire à son séjour dans le tombeau. Eccle., XI, 8. Le tombeau est la « terre des ténèbres et de l'ombre de la mort, où le jour même est une profonde nuit. » Job, X, 21, 22. « Si quelqu'un maudit son père et sa mère, sa lampe s'éteindra au sein des ténèbres. » Prov., XX, 20; cf. Exod., XX, 12. Voir LAMPE, t. IV, col. 59. Haïr son frère, c'est être dans les ténèbres. I Joa., II, 9, 11. — 5° *Le jugement de Dieu.* — Le jour où Dieu doit exercer son jugement sera un jour de ténèbres et d'obscurité. Joel, II, 2; Am., V, 18, 20; VIII, 9; Soph., I, 15. Ce jour-là, le soleil se changera en ténèbres. Joel, II, 31; Act., II, 20. — 6° *L'enfer.* — Notre-Seigneur dit que les méchants seront rejetés dans les « ténèbres extérieures ». Matth., VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30. Le séjour de la vie éternelle étant comparé à une salle de festin, éclairée par des lampes, et dans laquelle les noces royales sont célébrées durant la nuit, celui qui est exclu de la salle tombe dans les ténèbres du dehors, images de l'enfer qui est en dehors du ciel où l'on jouit de Dieu, et qui est privé de la lumière divine. Ces ténèbres sont réservées, en particulier, aux docteurs de mensonge. II Pet., II, 17; Jud., 13. Les œuvres qui conduisent à ce séjour du malheur sont appelées « œuvres de ténèbres ». Rom., XIII, 12; Eph., V, 11. Ceux qui les accomplissent sont enfants de la nuit et des ténèbres. I Thes., V, 5. Satan, inspirateur de ces œuvres et de tout mal, est la « puissance des ténèbres ». Luc., XXII, 53; Eph., VI, 12; Col., I, 13. Un jour, le royaume de la bête sera définitivement plongé dans les ténèbres. Apoc., XVI, 10. — 7° *Le mystère.* — Quand Jéhovah se manifesta sur le Sinaï, la montagne fut enveloppée d'une nuée épaisse et comme d'une fumée intense. Exod., XIX, 16, 18. Voilà pourquoi il est dit que le feu et les éclairs brillaient à travers les ténèbres, les nuées et l'obscurité. Deut., IV, 11; V, 23. Les ténèbres enveloppent Dieu comme un manteau; il est entouré des eaux obscures et de sombres nuages. Ps. XVIII (XVII), 12; II Reg., XXII, 12. Ce manteau de ténèbres dont Dieu s'entoure signifie l'impossibilité où est l'homme de le voir et de le comprendre. — Notre-Seigneur ordonne à ses disciples de publier à la lumière, c'est-à-dire manifestement et publiquement, ce qu'il a enseigné dans les ténèbres, c'est-à-dire d'une manière privée. Matth., X, 27; cf. Luc., XII, 3. Mais il n'a pas eu de doctrine ésotérique, il n'a rien dit dans le secret, mais a toujours parlé pour tous. Joa., XVIII, 20. Il ne s'agit donc ici que de ténèbres relatives, c'est-à-dire d'un enseignement qui n'a eu qu'un nombre restreint d'auditeurs, auxquels le Sauveur a parlé à l'oreille, et que les disciples devront transmettre en plein jour et publier sur les toits, à l'adresse de tous les hommes, en Palestine et en dehors de la Palestine. — Au jugement, Dieu mettra à la lumière ce qui est caché dans les ténèbres, c'est-à-dire dans le secret des consciences. I Cor., IV, 5.

H. LESÊTRE.

1. TENTATION, nom dans la Vulgate, Exode, XVII, 7; Deut., VI, 16; IX, 22; XXXIII, 8, d'une station des Israélites dans le désert. Voir MASSAH, t. IV, col. 853.

2. TENTATION (hébreu : *massâh;* Septante : πειρασμός; Vulgate : *tentatio*), expérience destinée à faire connaître la valeur morale de quelqu'un. — Le mot tentation est pris en différents sens dans la Sainte Écriture.

I. TENTATION DE DIEU. — Tenter Dieu, c'est mettre sa patience à l'épreuve, en manquant à son égard de confiance, de soumission, de sincérité. Les Hébreux, au désert, ont souvent tenté Dieu en se défiant de son assistance et en murmurant. Exod., XVII, 7; Num., XIV, 22; Deut., IX, 22; XXXIII, 8; Judith, VIII, 11; Ps. LXXVIII (LXXVII), 18, 41, 56; XCV (XCIV), 9; CVI (CV), 14; Act., XV, 10; Heb., III, 8. Aussi Moïse leur dit-il : « Vous ne tenterez point Jéhovah, votre Dieu, comme vous l'avez tenté à Massah; mais vous observerez avec soin les commandements de Jéhovah. » Deut., VI, 16, 17. Tenter Dieu, c'est donc surtout lui désobéir, par conséquent révoquer pratiquement en doute sa puissance, sa sainteté, sa justice et sa providence. Avant d'accomplir un acte religieux, il faut faire attention, afin de n'être pas « comme un homme qui tente le Seigneur. » Eccli., XVIII, 23. Dieu se laisse trouver par ceux qui ne le tentent pas. Sap., I, 2. Achaz refusait hypocritement de tenter le Seigneur, quand Isaïe lui

proposait de demander un signe. Is., VII, 12. Les impies tentent Dieu et échappent à la vengeance, au moins pour un temps. Mal., III, 15. Ananie et Saphire tentèrent le Saint-Esprit par leur dissimulation. Act., V, 9. Saint Paul recommanda de ne point tenter le Christ, comme les Hébreux ont tenté Jéhovah. I Cor., X, 9. Dans ces différents cas, celui qui tente Dieu fait une expérience de laquelle il conclut implicitement à la non-existence de quelque perfection divine. — Ce n'est pas tenter Dieu que de lui demander un signe de sa volonté, comme firent Gédéon, Jud., VI, 29, Zacharie, Luc., I, 18, etc.

II. TENTATION DE L'HOMME. — Elle se présente sous diverses formes. Elle peut provenir soit du dehors, par le mal physique servant d'épreuve ou de châtiment, ou par Satan qui porte au péché en diverses manières, soit du dedans, par l'effet de l'infirmité ou de la corruption de la nature elle-même.

1. *Épreuve du juste.* — Dieu tente Abraham en lui demandant le sacrifice de son fils. Gen., XXII, 1. Abraham se montre fidèle dans l'épreuve et se dispose à obéir au Seigneur. Eccli., XLIV, 21; I Mach., II, 52. Les Hébreux sont tentés en Égypte par les calamités qui les accablent, Deut., IV, 34; VII, 19; XXIX, 2, et au désert par divers incidents fâcheux. Exod., XV, 25; XVI, 4; Deut., VIII, 2; XIII, 3. Job est soumis à des épreuves qui ont pour but de faire éclater sa fidélité. Job, I, 8, 22; II, 3, 10. La tentation se complique pour lui de l'intervention de Satan et des mauvais conseils de sa femme. Job, II, 9. Au comble des maux, il se plaint que Dieu se rit des épreuves de l'innocent. Job, IX, 23. Finalement, il triomphe de la tentation. Jacob., V, 11. Dieu éprouve Ézéchias en permettant la visite que lui font les envoyés de Babylone et au cours de laquelle le roi succombe à une pensée de vaine confiance dans ses ressources. II Par., XXXII, 31. Tobie, II, 12, est soumis à une épreuve destinée à mettre en relief sa patience. Le Psalmiste demande à Dieu de le mettre à l'épreuve, pour avoir l'occasion de montrer sa fidélité. Ps. XXVI (XXV), 2. Dieu éprouve les justes et les trouve dignes de lui. Sap., III, 5. Il les éprouve comme un père qui avertit. Sap., XI, 10. L'épreuve suprême de la mort atteint aussi les justes. Sap., XVIII, 20. Sur la tentation que constitue pour les justes la prospérité des impies, voir IMPIE, t. III, col. 846. Le Sauveur tente Philippe en lui demandant où l'on pourra trouver du pain au désert. Joa., VI, 6. Les Apôtres sont restés fidèles à Jésus dans ses épreuves. Luc., XXII, 28. Saint Paul a enduré des épreuves par les embûches des Juifs. Act., XX, 19. L'infirmité de sa chair a été une épreuve pour les Galates. Gal., IV, 13. La recherche de la richesse fait tomber dans la tentation. I Tim., VI, 9. Les épreuves qui accablent les chrétiens doivent être pour eux un sujet de joie. Jacob., I, 2; I Pet., I, 6, 7. Le Seigneur délivre de l'épreuve les hommes pieux. II Pet., II, 9. L'épreuve viendra un jour sur le monde entier. Apoc., III, 10.

2. *Épreuve du méchant.* — Le méchant ne sait pas faire face à la tentation qui, dès lors, devient pour lui une cause de péché et de châtiment. Les Hébreux qui n'ont pas accepté les épreuves avec crainte du Seigneur et patience ont été frappés de mort. Judith, VIII, 24, 25. Les impies ont changé l'épreuve en un châtiment sévère pour eux. Sap., XI, 10. Ils ont fait l'expérience de la colère de Dieu. Sap., XVIII, 25. Les âmes inconstantes se retirent de Dieu au moment de l'épreuve. Luc., VIII, 13.

3. *Intervention de Satan.* — Elle est manifeste dans la tentation d'Adam et Ève, où elle réussit, Gen., III, 1-6, et dans l'épreuve de Job, où elle demeure sans succès. Job, I, 12; II, 5. Satan enlève la semence de la parole jetée dans les cœurs. Marc., IV, 15. Il a demandé à passer au crible les Apôtres. Luc., XXII, 31. Il a tenté avec succès Judas, Joa., XIII, 2, Ananie et Saphire. Act., V, 3. Il dresse des embûches, Eph., VI, 11, et tend des lacets pour faire tomber dans le mal. I Tim., III, 7; VI, 9; II Tim., II, 26. Il rôde comme un lion pour dévorer. I Pet., V, 8. Il est par excellence le tentateur, ὁ πειράζων, Matth., IV, 3; I Thes., III, 5. Il ne faut pas donner à Satan lieu de tenter, I Cor., VII, 5, pour ne pas lui laisser l'avantage sur nous. II Cor., II, 11. Il faut lui résister, pour le mettre en fuite. I Pet., V, 9; Jacob., IV, 7. Satan fait jeter des chrétiens en prison pour les tenter. Apoc., II, 10.

4. *Tentation intérieure.* — La nature imparfaite et déchue est pour l'homme la cause la plus dangereuse de la tentation. « Le péché ne se tient-il pas à ta porte? Son désir se tourne vers toi. » Gen., IV, 7. Le mal cherche donc à s'unir à l'âme, à pénétrer en elle; mais elle doit dominer sur lui, en lui refusant son consentement. « Que nul, lorsqu'il est tenté, ne dise : C'est Dieu qui me tente. Car Dieu ne saurait être tenté de mal et lui-même ne tente personne. Mais chacun est tenté par sa propre convoitise, qui l'amorce et l'entraîne. Ensuite la convoitise, lorsqu'elle a conçu, enfante le péché, et le péché, lorsqu'il est consommé, engendre la mort. » Jacob., I, 13-15. L'apôtre emploie la même image que la Genèse : le péché résulte d'une sorte d'union du mal avec l'âme. Dieu ne tente pas, il permet seulement la tentation, condition du mérite, et la tentation, qu'elle vienne du dehors ou de l'homme même, n'a d'efficacité que si l'âme obéit volontairement à ses suggestions.

5. *Conduite vis-à-vis de la tentation.* — L'homme doit s'attendre à être tenté, car la vertu sans combat serait pour lui sans mérite. « Celui qui n'a pas été éprouvé sait peu de choses. » Eccli., XXXIV, 9. Il a été dit à Tobie : « Parce que tu étais agréable à Dieu, il a fallu que la tentation t'éprouvât. » Tob., XII, 13. L'épreuve du serviteur de Dieu ne doit donc pas l'étonner, comme s'il lui arrivait quelque chose d'extraordinaire. I Pet., IV, 12. Dès lors, « heureux l'homme qui supporte l'épreuve! Devenu un homme éprouvé, il recevra la couronne de vie. » Jacob., I, 12. — En entrant au service du Seigneur, il faut se préparer à l'épreuve, Eccli., II, 1, prendre garde à la tentation, Gal., VI, 1, et avoir confiance que Dieu ne permettra pas de tentation au-dessus de nos forces, mais ménagera une heureuse issue en aidant à la supporter. I Cor., X, 13. — Dans l'Oraison dominicale, Notre-Seigneur nous fait dire : μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, *ne nos inducas in tentationem.* Matth., VI, 13; Luc., XI, 4. Le verbe grec correspond à l'hiphil hébreu *hêbî'*, « faire entrer, mener dans » un lieu. La tentation est comme un pays ennemi et dangereux, dans lequel on prie Dieu de ne pas nous faire entrer. Ce n'est pas Dieu qui fait entrer dans la tentation; il laisse seulement y entrer. Ici, néanmoins, comme dans bien d'autres cas, on regarde comme voulu par lui ce qu'il se contente de permettre. Le Sauveur emploie la même image, quand il recommande à ses apôtres de veiller et de prier, pour « ne pas entrer en tentation. » Matth., XXVI, 41; Marc., XIV, 38; Luc., XXII, 40, 46.

III. TENTATION DU SAUVEUR. — Dès le début de son ministère public, le Sauveur fut conduit par l'Esprit dans le désert pour y être tenté par le démon. C'était donc la volonté divine qu'il en fût ainsi. Au baptême qui venait d'avoir lieu, une voix du ciel s'était fait entendre pour dire : « Tu es mon Fils bien-aimé, l'objet de mes complaisances. » Matth., III, 17; Marc., I, 11; Luc., III, 22. Satan, voulant se renseigner sur la signification de ces paroles, demande à Jésus, s'il est le Fils de Dieu, d'accomplir certains actes qui permettront de juger s'il est simplement un homme ou plus qu'un homme. Il l'invite à changer des pierres en pain, pour apaiser sa faim, à se jeter du haut du Temple, pour se

faire porter par les Anges, enfin à l'adorer lui-même, pour en obtenir la jouissance de tous les royaumes du monde. A chaque invitation, le Sauveur oppose un texte de l'Écriture qui l'autorise à la décliner, de manière que Satan n'est pas plus renseigné qu'avant et ne s'éloigne du Sauveur que pour un temps. Matth., IV, 1-11; Marc., I, 12, 13; Luc., IV, 1-13. Les trois tentations se rapportent à la sensualité, à la vaine gloire et à la jouissance des biens de ce monde. Nos premiers parents ont succombé à cette triple tentation, le Christ en triomphe. Il faut noter cependant que la tentation pouvait avoir et eut en effet un écho dans le cœur d'Adam et d'Ève, tandis que l'âme du Sauveur était inaccessible à toute suggestion extérieure. Les termes don se servent les Évangélistes donnent à penser que la tentation ne fut pas seulement imaginative, mais réelle, que Satan se montra à Jésus sous une forme sensible, qu'il lui fit remarquer les pierres à changer en pains, le transporta au sommet du Temple et lui montra du haut d'une montagne les royaumes de ce monde. Comme la tentation n'eut pas de témoins, il faut en conclure qu'elle a été racontée par Jésus lui-même à ses Apôtres. — Satan revint plusieurs fois à la charge, pour savoir si Jésus était vraiment le Fils de Dieu; mais le Sauveur agissait de manière à ce qu'il ne fût pas renseigné. Marc., V, 7; Luc., IV, 41; VIII, 28; Matth., XXVII, 40. — Les ennemis du Sauveur le tentèrent souvent, c'est-à-dire, cherchèrent, par des questions captieuses, à obtenir de lui des réponses capables de le compromettre. Ce fut toujours en vain. Matth., XVI, 1; XIX, 3; XXII, 18, 35; Marc., VIII, 11; X, 2; XII, 15; Luc., X, 25; XI, 16; XX, 23; Joa., VIII, 6. — « C'est parce qu'il a souffert et a été lui-même éprouvé, *tentatus*, que le Christ peut secourir ceux qui sont éprouvés, *tentantur*. » Heb., II, 18. H. LESÊTRE.

TENTE (hébreu : *'ohél, sukkâh;* Septante : σκηνή, οἶκος; Vulgate : *tabernaculum, tentorium, papilio*), abri mobile à l'usage des nomades, des soldats en campagne, et de ceux qui sont obligés de passer leur vie loin des habitations fixes (fig. 471).

1° *Sa disposition.* — Les tentes ont été de première nécessité pour les nomades, obligés de changer constamment de place, à la recherche de pâturages suffisants pour leurs troupeaux. La Bible en fait remonter l'usage à l'un des descendants antédiluviens de Caïn, Jabel, « le père de ceux qui habitent sous des tentes et au milieu des troupeaux. » Gen., IV, 20. Déjà auparavant, les hommes s'étaient groupés pour habiter dans une ville. Gen., IV, 17. Les tentes servaient à préserver des ardeurs du soleil, Is., IV, 6, du froid de la nuit et des intempéries. A l'origine, elles furent faites avec des peaux d'animaux. Exod., XXVI, 14. On employa ensuite des étoffes grossières fabriquées en poils de chèvres ou de chameaux. Exod., XXVI, 7. Voir CILICE, t. II, col. 760. Ces étoffes étaient de couleur sombre ou noire. L'Épouse, au teint hâlé par le soleil, se dit « noire comme les tentes de Cédar. » Cant., I, 4. Aquila et saint Paul exercèrent le métier de fabricants de tentes, σκηνοποιοί. Act., XVIII, 3. Divers accessoires étaient nécessaires pour que la tente fût mise en place. Isaïe, LIV, 2, y fait allusion : « Élargis l'espace de ta tente, qu'on déploie les tentures de la demeure, ne ménage pas la place, allonge tes cordages et affermis tes pieux. » Les pieux plantés en terre maintenaient les étoffes à la hauteur voulue. De leur sommet partaient des cordages, solidement attachés à de fortes chevilles de bois enfoncées dans le sol, et destinés à assurer la stabilité de l'ensemble. Jahel prit une de ces chevilles pour l'enfoncer dans la tête de Sisara. Jud., IV, 21. Les pieux, ainsi que d'autres pièces transversales, per-



471. — Tentes arabes.

mettaient de suspendre différents objets, comme dans les anciennes tentes assyriennes. Judith, XIII, 8. Voir t. II, fig. 36, col. 99; t. IV, fig. 94, col. 287. Les nattes servant à s'asseoir et à dormir, ainsi que les différents ustensiles, reposaient sur le sol même. Aussi y avait-il inconvénient quand les épines envahissaient la tente. Ose., IX, 6. Anciennement, la tente n'était pas ouverte sur un côté entier; mais elle avait une porte, c'est-à-dire un pan d'étoffe pouvant clore l'ouverture ou être écarté. Gen., XVIII, 10. Les deux parois latérales s'appelaient « mains » ou côtés. Voir MAIN, t. IV, col. 582. Pour demeurer auprès de quelqu'un, on pouvait « fixer ses pieux dans ses parois et dresser sa tente contre la sienne. » Eccli., XVI, 24, 25. Les tentes étaient plus ou moins vastes, selon le nombre de ceux qu'elles devaient abriter. Il est probable que les plus grandes comportaient des divisions, pour les hommes, les femmes, les esclaves et souvent le bétail. Au désert, un Israélite avait introduit une Madianite dans sa *qubbâh*, κάμινος, *lupanar*, l'arrière-tente, la partie la plus retirée, ce qu'on a appelé depuis, d'après le mot *qubbâh*, l' « alcôve ». Num., XXV, 8. Les Arabes ont conservé, en ce qui concerne leurs tentes, les usages qui devaient être en vigueur chez les anciens Israélites. « Les Arabes n'ont point d'autres logements que leurs tentes, qu'ils appellent maisons; elles sont toutes noires, d'un tissu de poil de chèvre, que les femmes filent, et dont elles sont aussi les tisserands. Ces tentes sont tendues d'une manière que l'eau de la pluie coule aisément par-dessus sans les pénétrer. Toutes leurs familles, leurs ménages et leurs écuries logent dessous, particulièrement en hiver. Celles de l'émir sont de la même étoffe, et ne diffèrent d'avec celles de ses sujets que par la grandeur... Lorsque l'hiver commence à revenir... ils campent dans des vallons ou sur le rivage de la mer, où il y a quelques arbrisseaux, à l'abri du vent, et sur le sable, pour n'avoir point l'incommodité des boues; les hommes et le bétail logent alors tous pêle-mêle, pour être plus chaudement. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 173, 175. Les Israélites dressaient quelquefois des tentes sur le toit de leurs maisons, II Reg., XVI, 22, pour s'y mettre à l'abri, comme on le fait encore en Orient.

2° *Son établissement.* — La tente constituait une habitation essentiellement mobile, qu'on déplaçait toutes les fois qu'il était utile. Ézéchias, menacé de mourir, dit que sa demeure est « enlevée comme une tente de bergers. » Is., XXXVIII, 12. De là les expressions suivantes : *'âṭaq*, ἀπέστη, ἀπαράς, *transgrediens, profectus*, « lever sa tente », Gen., XII, 8; XXVI, 22; *'âhal*, ἐσκήνωσεν, *habitavit*, « établir sa tente », Gen., XIII, 12; *yahêl*, διέλθωσιν, *ponet tentoria*, « dresser sa tente », Is., XIII, 20; *nâṭa'*, πήξει σκηνήν, *figet tabernaculum*, « fixer sa tente », Dan., XI, 45; *ṭâqa'*, « fixer sa tente en clouant », ἔπηξε, ἔστησε, *extenderat, fixit*, Gen., XXXI, 25; Jer., VI, 3; etc. Au Thabor, saint Pierre parle de « faire des tentes », ποιήσωμεν σκηνάς, *faciamus tabernacula*, Matth., XVII, 4; Marc., IX, 4; Luc., IX, 33, parce qu'il s'agissait alors de fabriquer des tentes de toutes pièces. — Les tentes d'une même famille ou d'une même tribu formaient un groupement plus ou moins régulier. Voir t. II, fig. 35, col. 93. Au désert, les tentes des Israélites étaient disposées de manière à constituer un camp aussi bien ordonné que le permettait la nature des emplacements. Voir CAMP, t. II, col. 94. Ce spectacle fit l'admiration de Balaam : « Qu'elles sont belles tes tentes, ô Jacob, tes demeures, ô Israël ! » Num., XXIV, 5; cf. Exod., XIX, 2; Num., II, 3-31; XIII, 1; XXIV, 2. — L'établissement des tentes a inspiré plusieurs métaphores. Les auteurs sacrés parlent de la voûte des cieux comme d'une tente que Dieu a étendue au-dessus de la terre. Job, IX, 8; Is., XLII, 5; XLIV, 24. « Il déploie les cieux comme une tente. » Ps. CIV (CIII), 2. « Il étend les cieux comme un voile et les déploie comme une tente pour y habiter. » Is., XL, 22. Saint Paul compare le corps de l'homme à une tente qui sera détruite par la mort. II Cor., V, 1, 4. Saint Pierre reprend la même métaphore; il tient à exhorter les fidèles « tant qu'il est dans cette tente, » qu'il sait devoir quitter bientôt. II Pet., I, 13, 14.

3° *Ses habitants.* — La Sainte Écriture mentionne les tentes de Noé, Gen., IX, 21; de Sem, Gen., IX, 27; de Lot, Gen., XIII, 5; d'Abraham, Gen., XIII, 18; XVIII, 10; etc.; d'Ismaël, Gen., XVI, 12; d'Isaac, Gen., XXVI, 25; de Jacob, Gen., XXV, 27; XXXIII, 17; etc.; des Israélites au désert, Exod., XVI, 16; XIX, 2; etc.; des lévites autour du Tabernacle, Num., I, 53; de Dathan et Abiron, Num., XVI, 24, 26, 32; d'Issachar, Deut., XXXIII, 18; des Madianites, Jud., VI, 5; des Arabes, Jud., VIII, 10; de Saül, I Reg., XXVI, 5, 7; de David, I Reg., XVII, 54; des hommes de Juda en guerre, II Reg., XI, 11; des Syriens, IV Reg., VII, 8; d'Holopherne, Judith, X, 16; XII, 4; des Chaldéens autour de Jérusalem, Jer., VI, 3; de Cuschan et de Moab, Hab., III, 7; etc. — Des tentes particulières sont quelquefois attribuées à des femmes, à Sara, devenue veuve, Gen., XXIV, 67, à Lia, à Rachel, aux deux esclaves Bala et Zelpha, Gen., XXXI, 33, à Jahel, Jud., IV, 18. La polygamie rendait nécessaire la distinction des tentes pour les femmes d'un même mari. La famille des Réchabites persista toujours à habiter sous des tentes. Jer., XXXV, 7, 10. Aux tentes des personnages aisés étaient attachés des serviteurs. Job, XXXI, 31. — On se tenait assis à la porte de sa tente, de manière à jouir de l'ombre pendant la chaleur du jour. Gen., XVIII, 1. On préférait parfois rester dessous. Gen., XVIII, 9; XXV, 27. Au désert, quand la colonne de nuée descendait sur le Tabernacle, les Israélites se prosternaient à l'entrée de leurs tentes. Exod., XXXIII, 8, 10. Plusieurs fois, ils murmurèrent dans leurs tentes. Deut., I, 27. — Comme les tentes furent longtemps l'habitation des Israélites, les expressions suivantes restèrent en usage, justifiées d'ailleurs littéralement au cours des campagnes militaires : « renvoyer chacun dans sa tente », Jud., VII, 8; I Reg., XIII, 2; « retourner à sa tente », Jud., XX, 8; « fuir à sa tente », I Reg., IV, 10; II Reg., XVIII, 17; XIX, 8; IV Reg., VIII, 21; XIV, 12. Le cri : « Chacun à sa tente! » était le signal de l'abandon d'un parti. II Reg., XX, 1; III Reg., XII, 16. — Le sort des habitants d'une tente était attribué à la tente elle-même. Bien que la paix soit exceptionnellement sous la tente du brigand, Job, XII, 6, la tente des impies est vouée au malheur et à la destruction, Job, VIII, 22; XV, 34; XVIII, 6, 14, 15; XX, 26; XXI, 28; Dieu en arrachera le méchant. Ps. LII (LI), 7. Au contraire, le bonheur est sous la tente du juste, Job, V, 24; Dieu l'y visite, Job, XXIX, 4; le fléau n'en approche pas, Ps. XCII (XCI), 10; on y entend retentir les cris de joie, Ps. CXVIII (CXVII), 15, et la tente des justes fleurira, c'est-à-dire verra toutes les prospérités. Prov., XIV, 11. Cependant malgré le soin qu'on prend d'écarter l'iniquité de sa tente, Job, XI, 14; XXII, 23, cela n'empêche pas qu'elle soit momentanément assiégée par les épreuves. Job, X, 12.

H. LESÊTRE.

2. TENTE DE TÉMOIGNAGE (Vulgate : *Tabernaculum testimonii*). Voir TABERNACLE, col. 1051.

3. TENTES [VALLÉE DES], (hébreu : *'Êmeq Sukkôṭ;* Septante : ἡ κοιλὰς τῶν σκηνῶν). La Vulgate traduit Ps. LIX (LX), 6; CVII (CVIII), 8, le nom propre *Sukkôṭ* par *tabernacula*, « tentes », lequel devait venir à cette vallée des tentes qui y avaient été dressées. Dieu prophétise à David qu'il partagera et divisera à son gré, comme le fait un propriétaire, Sichem et Soccoth. Ce Soccoth est, d'après les uns, le Soccoth à l'est du Jourdain,

mentionné dans la Genèse, XXXIII, 17, Jos., XIII, 27, situé non loin du fleuve Jaboc. Cette identification est contestée par d'autres, mais elle est la plus vraisemblable, et ce nom semble bien convenir à la plaine du Jourdain, au sud du Jaboc, l'actuel *Nahr-ez-Zerqa,* cf. Jos., XVI, 27, près du *Djisr ed-Damiéh.* Voir JOURDAIN, carte, fig. 300, t. III, col. 1726.

TEPHILLIM. Voir PHYLACTÈRES, col. 349.

1. TÉRÉBINTHE (VALLÉE DU) (hébreu : *Émeq hâ-'Êlâh;* Septante : ἡ κοιλὰς τῆς δρυός ; ἡ κοιλὰς 'Ηλά), vallée où campaient les Israélites quand David tua Goliath. I Sam. (Reg.), XVII, 2, 19; XXI, 9. C'est probablement la vallée qui porte aujourd'hui le nom de *Ouadi es-Sent* (Térébinthe), la troisième et la plus méridionale des vallées qui débouchent dans le pays des Philistins. Les Philistins étaient campés entre Socho (*Schouèkêh*) et Azéca (t. I, col. 1303). Voir *ibid.*, fig. 384. Plusieurs voyageurs modernes identifient cette dernière avec Beit Nettif. La position des deux armées ennemies était si forte qu'il était dangereux pour l'un des adversaires d'aller attaquer son antagoniste et de s'exposer à recevoir ses coups en gravissant la montée au haut de laquelle il s'était établi. David assura la victoire aux Israélites : il alla courageusement attaquer Goliath qui, comptant sur la supériorité de sa force personnelle, défiait les Israélites, et il le tua. Voir GOLIATH, t. III, col. 268; DAVID, t. II, col. 1911.

2. TÉRÉBINTHE (hébreu *'êlâh, 'allâh,* pluriel *'êlim ;* Septante : τερέβινθος, τερέμινθος ; Vulgate : *terebinthus*), grand et bel arbre de Palestine.

I. DESCRIPTION. — Cet arbre est rattaché par les botanistes au genre *Pistacia,* comme le Lentisque. Voir PISTACHIER et LENTISQUE, col. 445; t. IV, col. 166. Mais tandis que ce dernier a des feuilles persistantes, celles du Térébinthe, fig. 472, sont caduques et pourvues en outre d'une foliole impaire à leur extrémité. Les fleurs en panicules latérales et composées naissent sur les rameaux de l'année précédente, au-dessous des feuilles. Calice brun, anthères et stigmates pourpres : à la maturité, fruit en drupe sèche, globuleuse apiculée, de la grosseur d'un pois, rouge puis brune. L'arbre, de taille moyenne, peut atteindre dans certaines circonstances favorables de grandes proportions. Les rameaux en sont étalés en parasol, et l'écorce rugueuse d'un brun rougeâtre laisse échapper, surtout après incision, un suc résineux qui, concrété, donne la Térébenthine de Chio. F. HY.

II. EXÉGÈSE. — 1° *Noms et identification.* De la racine *'ul, 'il,* qui a l'idée de force, dérivent plusieurs noms d'arbres vigoureux et d'un beau port : *'êlâh, 'allâh,* et *'êlôn, 'allôn.* On remarquera que *'allâh,* qui ne se présente qu'une fois, est avec sa voyelle brève et son daguesch, אַלָּה, l'équivalent de *'êlâh,* muni d'une voyelle longue. Il en est de même de *'allôn,* par rapport à *'êlôn.* Aussi sans leur ponctuation, ces formes diverses se ramènent à deux qui ne diffèrent que par la terminaison : אלה et אלון. Ce sont certainement deux noms d'arbres différents, comme le prouvent Isaïe, VI, 13, et Osée, IV, 13. Isaïe, VI, 13, juxtapose dans la même phrase אלה et אלון :

> Comme le *'êlâh* et le *'allôn* conservent leur souche.

Osée, IV, 3, fait de même :

> Ils brûlent l'encens sur les collines
> Sous le *'allôn,* le peuplier, et le *'êlâh.*

Or *'allôn* qui se présente neuf fois dans la Bible est toujours rendu dans la Vulgate par chêne et de même par les Septante, sauf une fois. Le sens, comme on peut le voir, t. II, col. 653, est donc bien celui de chêne. *'Êlâh* doit donc désigner un autre arbre. Il est vrai que les versions sont très variées et très inconstantes dans la traduction de ce mot. Peut-être faut-il l'attribuer à des leçons différentes ou à des erreurs de lecture du texte hébreu. Parfois on rencontre la traduction *chêne* qui ne saurait se soutenir, en face des textes, Is., VI, 13, et Ose., IV, 13, cités plus haut. Plus généralement les versions tiennent pour le térébinthe. Et les caractères du *'êlâh* soulignés dans les textes conviennent parfaitement au térébinthe. II Reg., XVIII, 9, 10, 14; Ose., IV, 13; Eccli., XXIV, 22 (grec 16).

J. D. Michaëlis, *Supplementa ad lexica hebraica,* Gœttingue, 1792, in-8°, t. I, p. 73, attribue à *'êlôn* un sens autre qu'à *'allôn* et semblable à *'êlâh.* Pour l'établir, il rappelle qu'au lieu nommé *'Êlônê Mamré,* l'historien Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IX, 7, constate l'existence d'un antique térébinthe. Mais il oublie qu'au même endroit



472. — *Pistacia terebinthus.*

Josèphe, dans ses *Antiquités juives,* I, X, 4, place un chêne. Nous avons d'ailleurs montré, t. II, col. 657, que primitivement Mambré avait un bois de chênes, une chênaie, mais que les Septante ayant traduit *'êlonê* par un singulier δρῦς, on en vint insensiblement à identifier *'Êlônê Mamrê* avec le plus beau chêne de la région, et à son défaut avec le plus bel arbre, comme le térébinthe qui, le chêne disparu, prenait sa place dans les localisations populaires du passage d'Abraham.

Quant à *'êlim,* ce mot peut être ou le pluriel de *'êl,* avec le sens de divinités, idoles, ou bien le pluriel (forme masculine) de *'êlâh.* Dans Is., LVII, 5, *'êlim* est pris par plusieurs exégètes dans le sens de térébinthe, mais il est préférable d'y voir des divinités, des idoles. Dans Is., I, 29, la comparaison avec le verset suivant porte au contraire à prendre *'êlim* pour le pluriel de *'êlah* (℣. 30), comme *gannôt,* « les jardins », du ℣. 29, répond au singulier *gan,* « jardin », du ℣. 30. Il s'agit des Israélites qui dans les bois sacrés, honoraient les idoles, et le prophète leur fait cette prédiction :

> Ils auront honte des térébinthes qui les charment,
> Ils rougiront des jardins qui leur plaisent.
> Ils seront comme le térébinthe dont le feuillage tombe,
> Comme le jardin qui n'a plus d'eau.

Isaïe, LXI, 3, compare les Israélites assagis par la captivité au térébinthe, à cause de son tronc vigoureux et de son feuillage vert :

> On les appeltera des térébinthes de justice
> Une plantation de Jahvéh pour sa gloire.

Cependant dans ces deux exemples le sens de térébinthe pour *'êlim,* assez généralement adopté par les exégètes, Condamin, *Le livre d'Isaïe,* in-8°, Paris, 1905, p. 14, et 354, n'est pas absolument certain. Ce mot pourrait bien n'avoir que le sens général de « grand arbre ». Ce sens général du moins se comprend mieux dans Exod., XVI, 1, où le nom de *'Élim* est donné à un lieu où il n'y avait pas de térébinthes, mais soixante-dix beaux palmiers. En araméen, 'îlênâ 'ilônò est le nom d'arbre en général. Dans Daniel, IV, 10, 11, 14, 20, 23, 26, *'ilân* a le sens du mot arbre.

2° *Le térébinthe dans la Bible.* — Le livre de l'Ecclésiastique, XXIV, 22, dans l'éloge de la Sagesse, fait allusion au port majestueux du térébinthe :

> Comme un térébinthe j'ai étendu mes rameaux,
> Et mes rameaux sont des rameaux de gloire et de grâce.

C'est la même image qu'on rencontre dans la prophétie de Jacob, XLIX, 21, entendue avec les leçons lues par les Septante :

> Nephthali est un térébinthe qui étale ses rameaux,
> Il fournit des branches splendides.

Dans les pays brûlés par le soleil, on cherche volontiers l'ombre des grands arbres. Le prophète de Béthel trouva l'homme de Dieu venu de Juda assis sous le térébinthe, III Reg., XIII, 4; c'est sous le térébinthe qui était à Éphra que Gédéon trouva l'ange du Seigneur et vint lui offrir des pains sans levain et la chair d'un chevreau. Jud., VI, 11, 19. Les rameaux s'étalent souvent à peu de distance du sol : Absalom s'enfuyant sur son mulet s'embarrassa dans les branches touffues d'un térébinthe et resta suspendu par la chevelure. II Reg., XVIII, 9, 10, 14. Chez les Hébreux, le peuple, vivant près des Chananéens ou des Arabes, en adopta souvent les pratiques et eut ses arbres sacrés. P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* in-8°, Paris, 1903, p. 168-179; H. Vincent, *Canaan,* in-8°, Paris, 1907, p. 144-146; A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab,* in-8°, Paris, 1903, p. 330, 334. Les beaux térébinthes étaient, comme les chênes, choisis de préférence. Au pied du térébinthe on offrait des sacrifices. Ose., IV, 3. Sous le térébinthe de Sichem, Jacob enfouit les téraphims que les membres de sa famille portaient avec eux. Gen., XXXV, 4. C'est au pied du térébinthe de Jabès qu'on enterra les corps de Saül et de ses fils. I Par., X, 12. Soit à cause d'un térébinthe célèbre, soit à cause d'une futaie de ces arbres, la vallée près de Masépha avait pris le nom de vallée du Térébinthe. C'est là que les Israélites rencontrèrent les Philistins et que David frappa Goliath et lui trancha la tête. I Sam. (Reg.), XVII, 2, 19; XXI, 9. Elle se nomme aujourd'hui Ouadi-es-Samt. Le térébinthe dont les branches ont été coupées et repoussent sert de comparaison au prophète pour annoncer la vie nouvelle que reprendra la souche d'Israël. Is., I, 29, 30.

3° *Produit du térébinthe.* — Parmi les objets et les productions de la Palestine portées par les enfants de Jacob au ministre du pharaon, Gen., XLIII, 11, figurent les *botnim* que les Septante traduisent par τερέβινθος et la Vulgate par *terebinthus.* Il ne saurait s'agir du fruit du térébinthe, mais bien des noix du pistachier (voir t. V, col. 444). Au contraire le *ṣŏri* ou *ṣeri* du même passage de la Genèse que les Septante traduisent par ῥητίνης et la Vulgate par *retina*, paraît bien être la résine du *Pistacia Terebinthus.* Comme on le sait, le suc résineux de cet arbre, qui exsude par les fissures de l'écorce durant tout l'été, coule avec plus d'abondance lorsqu'on a soin au printemps de pratiquer des incisions au tronc et aux principales branches. On fait tomber la résine sur des pierres plates placées au pied de l'arbre et on la ramasse après qu'elle a été un peu durcie par la fraîcheur de la nuit. Un térébinthe de grande taille, d'un mètre cinquante de circonférence environ, n'en produit que 300 à 350 grammes par an. C'était donc un produit assez rare et il était très apprécié. « Nous savons, dit Galien, que la meilleure de toutes les résines est la térébinthine; nous l'employons pour la confection des médicaments. » Ces caractères conviennent exactement au *ṣŏri* biblique. C'était un produit de Galaad. Gen., XXXVIII, 25; Jer., XLVI, 11. C'est dans la forêt d'Éphraïm, à l'est du Jourdain, qu'un térébinthe fut fatal à Absalom. II Sam. (Reg.), XVIII, 14. Des caravanes de marchands ismaélites venant de Galaad l'emportaient en Égypte. Gen., XXXVII, 25. Jérémie conseille à l'Égypte malade de monter en Galaad pour y trouver le *ṣŏri* bienfaisant. Jer., XLVI, 11. Comme on le fait d'une substance rare et précieuse, on peut en offrir sans déshonneur une petite quantité. Gen., XLIII, 11, Jacob remet à ses enfants pour le ministre du Pharaon *modicum resinæ.* C'est un des produits qu'Israël continua d'exporter sur les marchés de Tyr. Ezech., XXVII. Ce produit servait à préparer des médicaments. Jer., VIII, 22; XLI, 11; LI, 8.

> N'y a-t-il plus de *ṣŏri* en Galaad?
> Ne s'y trouve-t-il plus de médecins?
> Pourquoi n'as-tu pas mis un bandage
> A la fille de mon peuple?

Il n'est pas sans intérêt, pour l'identification présente du *ṣŏri*, de dire que chez les Arabes la résine du lentisque s'appelle *ṣeri, ṣeru,* et qu'ils confondaient le lentisque et le térébinthe en les appelant du même nom. Les tribus arabes du nord de l'Afrique utilisent pour les menus usages la résine d'une espèce voisine du *terebinthus,* le *Pistacia atlantica.*

La résine du térébinthe était connue en Égypte sous le nom de [hiéroglyphes], *sounter* (en copte ⲥⲟⲩⲛⲧⲉ). On trouve le nom dans les plus anciens textes. On voit par le papyrus médical de Berlin (p. 3, lig. 5) qu'il était employé dans les remèdes. On voit par les allusions de Jérémie, XLI, 11, que les Égyptiens le faisaient venir de Galaad. Les inscriptions de Deir-el-Bahari nous montrent qu'ils le trouvaient aussi sur les bords de la mer Rouge, au pays de Pount.

Voir O. Celsius, *Hierobotanicon,* in-8°, Amsterdam, 1748, t. I, p. 34-58; Gesenius, *Thesaurus,* p. 50-51; V. Loret, *La flore pharaonique,* 2e édit., in-8°, Paris, 1892, p. 97; A. P. Stanley, *Sinai and Palestine,* in-8°, Londres, 1858, p. 518-520.

E. LEVESQUE.

TERPHALÉENS (hébreu : *Tarpelâyê'*; Septante : Ταρφαλλαῖοι), peuple vaincu par le roi d'Assyrie Asenaphar (forme altérée du nom d'Assurbanipal, t. I, col. 1080, selon toute probabilité) et déporté par lui en Samarie. I Esd., IV, 9. L'identification des Terphaléens est incertaine. On a rapproché ce nom des Ταπουροί de Ptolémée, VI, 2, 6; Arrien, *Alex.,* III, 8, 7, Τάπυροι, dans Strabon, XI, VIII, 6; IX, 1; XIII, 3, tribu mède à l'est de l'Élymaïde, et aussi des Ταρπῆτες de Strabon, XI, II, 11, tribu Méotide (Μαιῶται). Rawlinson a proposé de les reconnaître dans les *Tuplai* des inscriptions assyriennes, c'est-à-dire dans les Τιβαρηνοί du Pont; Hitzig dans Tripoli de Phénicie, etc. Toutes ces conjectures sont loin d'être établies, et aucune n'est satisfaisante.

TERRE (hébreu : *'érés,* la terre en général, *'adâmâh,* la matière dont la terre est formée ou un pays, *têbêl,* terme poétique; chaldéen : *'ăraṣ, 'ăraq;* Sep-

tante : γῆ; Vulgate : *terra, humus*), la planète qui sert d'habitation aux hommes. — La Sainte Écriture prend le mot « terre » en divers sens.

I. Sens cosmologique. — 1° *État de la terre.* — La terre a été, comme le ciel, créée par Dieu à l'origine et méthodiquement agencée par sa puissance. Gen., I, 1-25. Voir Cosmogonie, t. II, col. 1034. Pour les Hébreux et pour les écrivains sacrés, qui, sur les questions scientifiques, ne sont que l'écho des idées populaires de leur temps, la terre forme un tout parallèle au ciel visible. Le ciel et la terre composent l'univers, Gen., I, 1; XIV, 19; Exod., XXXI, 17; etc.; les astres du firmament éclairent la terre et y divisent les temps. Gen., I, 14-18. Les Égyptiens imaginaient la terre comme une sorte de table formée des continents et des mers, et entourée de montagnes dont quatre, situées aux points cardinaux, soutenaient le plafond de fer qui constituait le firmament et d'où pendaient les étoiles. Cf. Maspero, *Histoire ancienne*, t. I, p. 16-17. Les Chaldéens se la figuraient comme une sorte de couffe renversée, formant la partie basse du monde. Elle s'exhaussait peu à peu jusqu'aux régions neigeuses des sources de l'Euphrate, où elle avait son point culminant. Elle était entourée d'une mer mystérieuse au delà de laquelle se dressait une muraille uniforme et continue, appelée la « levée du ciel », parce que le ciel s'appuyait sur elle. Le ciel était une coupole de métal dur que le soleil illuminait pendant le jour et qui était semée d'étoiles pendant la nuit. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 543-544. Les écrivains sacrés s'inspirent de ces idées, mais sans les préciser. Dieu a posé les fondements de la terre, il en a déterminé les dimensions et a tiré sur elle le cordeau, il en a posé la pierre angulaire sur laquelle reposent ses bases. Job, XXXVIII, 4-6. Il a fondé la terre et affermi les cieux. Prov., III, 19; VIII, 29; Is., XL, 21; Jer., XXXI, 37; Mich., VI, 2; Zach., XII, 1; Eccli., XVI, 19; Heb., I, 10. Il a affermi la terre sur ses bases et elle est à jamais inébranlable. Ps. CIV (CIII), 5. Pour Isaïe, XL, 22, la terre est un *ḥûg*, γῦρος, *orbis,* un cercle, expression qui ne suppose point l'idée de globe, mais qui exprime seulement celle de l'horizon circulaire. Cf. Prov., VIII, 27. La surface terrestre repose sur des colonnes, I Reg., II, 8; Job, IX, 6; Ps. LXXV (LXXIV), 4, manière de parler qui peut être purement poétique, car ailleurs il est dit que Dieu « étend le septentrion sur le vide, il suspend la terre sur le néant. » Job, XXVI, 7. Cette dernière conception est en harmonie avec la réalité, à condition de prendre le vide et le néant dans un sens relatif. En Chaldée comme en Égypte, on croyait le monde en équilibre sur les eaux éternelles. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 543. Moïse suppose aussi des eaux au-dessous de la terre, Exod., XX, 4, et des auteurs postérieurs disent que Dieu a « fondé la terre sur les mers et l'a affermie sur les fleuves, » Ps. XXIV (XXIII), 2; « il a étendu la terre sur les eaux. » Ps. CXXXVI (CXXXV), 6. La Vulgate parle du « sommet de la terre jusqu'à ses limites ». Deut., XXVIII, 64. Cette expression semblerait se référer à la conception chaldéenne sur la figure de la terre. Mais dans l'hébreu il n'est question que des « extrémités de la terre », *miqṣêh ve ad-qeṣêh,* ἀπ' ἄκρου ἕως ἄκρου, « d'une extrémité à une extrémité ». Les extrémités de la terre, dont il est question, Ps. LXXIV (LXXIII), 17; Prov., XXX, 4; Is., XL, 28; Dan., IV, 8; etc., sont les bords inconnus de la surface terrestre. Chaque peuple regardait son pays comme le centre de cette surface plus ou moins circulaire. Voir t. III, fig. 172, col. 841. Israël est de même le centre des nations et de la terre. Ezech., V, 5; XXXVIII, 12. Le mot *orbis,* employé par la Vulgate, correspond habituellement à *têbêl,* I Sam. (Reg.), II, 8; Ps. XVIII (XVII), 16; Is., XIV, 17, 21; Jer., X, 12; etc., qui ne préjuge rien sur la forme de la terre, puisque sa racine *yâbal* signifie « produire » et indique que *têbêl* désigne la terre au point de vue de sa fécondité. Les Septante rendent ce mot par οἰκουμένη, Ps. XVIII (XVII), 16; Is., XIV, 17; Jer., X, 12; Dan., III, 45; etc., qui se rapporte à la terre en tant qu'habitée. En somme, les anciens Hébreux savent que la terre a été créée par Dieu; mais il n'y a pas à s'étonner qu'ils ignorent son étendue, sa rotondité, sa rotation, sa révolution autour du soleil et sa place cosmique, toutes choses d'ordre scientifique dont la révélation n'avait pas à s'occuper. Les observations astronomiques des Babyloniens et des Égyptiens avaient surtout un but utilitaire. Les Grecs donnèrent aux leurs un caractère plus scientifique. Thalès de Milet, le premier, 600 ans avant l'ère chrétienne, paraît avoir enseigné la sphéricité et l'isolement de la terre Cf. P. Puiseux, *La terre et la lune,* Paris, 1908, p. 3. Plus tard, Aristote démontra la sphéricité. — 2° *Son agencement.* — L'aménagement de la terre pour le séjour de l'homme est sommairement décrit par Moïse. Gen., I, 2-25. Dans le principe, elle était *tohû vâbohû,* état de désordre et d'inorganisation dont l'idée est restée attachée à l'expression française « tohu-bohu », Septante : ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, « invisible et inorganisée », *inanis et vacua,* « informe et vide ». Gen., I, 2. L'Esprit de Dieu, c'est-à-dire sa puissance créatrice et organisatrice, se mouvait au-dessus des eaux, de manière à produire une distinction effective entre les continents et les mers, d'où le sens de « terre » opposé à celui de « mer », la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment désignant l'ensemble du globe. Gen., I, 10; Exod., XX, 11; Job, XI, 9; Ps. LXV (LXIV), 6; LXIX (LXVIII), 35; CXXXV (CXXXIV), 6; Tob., VIII, 7; I Mach., VIII, 23; Act., IV, 24; Apoc., V, 13; etc. Dieu voulut ensuite que la terre fît pousser les végétaux et apparaître les animaux, Gen., I, 11, 24, non que la terre eût ce pouvoir par elle-même, mais parce que Dieu avait nécessairement déposé en elle les germes de tous ces êtres ou qu'il les y produisait successivement. Toutes ces œuvres du Seigneur sont énumérées dans le Cantique des compagnons de Daniel et invitées à louer leur créateur. Dan., III, 64-82. Dans l'ensemble, aussi bien que dans le détail, Dieu a « tout réglé avec mesure, avec nombre et avec poids, » Sap., XI, 21; aussi s'est-il rendu ce témoignage que l'œuvre accomplie par lui sur la terre était bonne. Gen., I, 11, 13, 21, 25, 31. Job, XXXVIII, 4-30, décrit le magnifique spectacle que présente la terre, quand, illuminée par les clartés de l'aurore, « elle prend forme, comme l'argile sous le cachet, et se montre parée comme d'un vêtement, » avec le relief de ses montagnes et de ses vallées, de ses champs et de ses eaux, de sa verdure et de ses rochers.

II. Sens géographique. — Dieu a mis l'homme sur la terre pour s'y multiplier et la remplir. Gen., I, 28; IX, 1. Les hommes se sont dispersés pour occuper peu à peu les différentes régions de la terre. Gen., X, 2-31. Afin de s'y reconnaître, ils en ont désigné les parties par rapport au mouvement apparent du soleil. Voir Cardinaux (Points), t. II, col. 257. Puis le nom de terre, *'éréṣ* et quelquefois *'ădâmâh*, a été donné aux régions particulières occupées par des nations, des tribus, etc. — 1° *Pays d'une nation.* — Le mot terre a souvent le sens de région, de pays particulier. La Bible mentionne la terre d'Éthiopie, Gen., II, 13, la terre de Chanaan, donnée à Abraham et à ses descendants, Gen., XI, 31; XII, 7, la terre de Sennaar, Gen., XI, 2, la terre d'Égypte, Gen., XXI, 21, la terre de Séïr, Gen., XXXII, 3, la terre d'Édom, Gen., XXXVI, 31, la terre de Gessen, Gen., XLV, 10, la terre de Moab, Deut., I, 5, la terre des Héthéens, Jos., I, 4, la terre d'Israël, I Reg., XIII, 19, la terre des Philistins, I Reg., XXVII, 1, la terre des Arméniens, IV Reg., XIX, 37, la terre des Assyriens, Is., VII, 18;

XXVII, 13; la terre des Chaldéens, Is., XXIII, 13, etc. — 2° *Pays d'une tribu.* — Il y a la terre d'Éphraïm et de Manassé, Deut., XXXIV, 2, la terre de Benjamin, Jud., XXI, 21, la terre de Gad, I Reg., XIII, 7, la terre de Nephthali, IV Reg., XV, 29, la terre de Juda, I Par., VI, 55; Jer., XXXVII, 23, la terre de Zabulon, Is., IX, I, etc. La terre du Jourdain, Ps. XLII (XLI), 7, désigne les environs du fleuve. Il y a encore la terre de Sodome, Matth., X, 15, la terre de Génézareth, Matth., XIV, 34; Marc., VI, 53, etc. Toutes les tribus de la terre, Matth., XXIV, 30; Apoc., I, 7, représentent les divers peuples qui habitent le globe. — 3° *Pays d'un homme.* — C'est la terre de sa naissance, Gen., XXIV, 7, la terre de ses pères, Gen., XXXI, 3, sa patrie, Num., X, 30; III Reg., XI, 21; Is., XIV, 17. Voir PATRIE, t. IV, col. 2184. Les autres pays sont pour un homme une terre de passage, Gen., XVII, 8; Exod., VI, 4; Ruth, I, 22, ou une terre d'exil. Bar., II, 30, 32. Le pays de Chanaan a été pour Abraham et ses descendants la terre de la promesse. Heb., XI, 9. — 4° *Toute la terre.* — Cette expression, qui revient souvent dans la Sainte Écriture, n'y a pas toujours le sens d'universalité absolue. Les eaux du déluge se répandirent sur la terre et couvrirent toutes les hautes montagnes qui sont sous le ciel. Gen., VII, 10, 19, 24. Cette manière de parler ne suppose pas nécessairement l'universalité géographique. Voir DÉLUGE, t. II, col. 1351-1355. A propos de la famine qui sévit en Chanaan et en Égypte, la Vulgate dit qu'elle atteignit « toute la terre », alors que les autres textes disent seulement « la terre », c'est-à-dire le pays. Gen., XLI, 30; XLIII, I. Il est à remarquer que le mot *torzerouf,* « la terre entière », était usité en Égypte pour désigner les deux parties du pays, celle du nord et celle du sud, sans qu'il y eût à étendre au delà le sens de ce mot. Cf. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* Paris, 3e édit., p. 3. Quand Cyrus dit que Dieu lui a donné tous les royaumes de la terre, II Par., XXXVI, 23; I Esd., I, 2, il entend se borner à ceux que comprenait l'ancienne domination assyrienne. Holoferne dit à Judith que son nom deviendra célèbre « dans toute la terre », c'est-à-dire dans tout le pays. Judith, XI, 21. Toute la terre, tout le pays de Syrie et d'Israël ne sera que ronces et épines. Is., VII, 24. Alexandre « poussa jusqu'aux extrémités de la terre », et « la terre se tut devant lui, » I Mach., I, 3, expressions qu'il faut restreindre aux pays occupés par ce roi. Le nom de Judas Machabée devint célèbre « jusqu'aux extrémités de la terre », I Mach., III, 9, la foi des Romains est célébrée « dans le monde entier », Rom., I, 8, la famine du temps d'Élie s'étendit « dans toute la terre », Luc., IV, 25, celle que prédit Agabus devait aussi se faire sentir à « toute la terre ». Act., XI, 28. Dans ces divers passages, et d'autres analogues, « toute la terre » ne signifie que certains pays. Il en faut probablement dire autant des ténèbres qui, à la mort de Jésus-Christ, couvrirent « toute la terre ». Matth., XXVII, 45. — 5° *L'ensemble des hommes.* — La terre est quelquefois prise pour l'ensemble des hommes qui l'habitent. Avant le déluge, la terre se corrompit devant Dieu et se remplit de violence. Gen., VI, 11. L'arc-en-ciel fut choisi comme signe entre Dieu et la terre. Gen., IX, 13. A un moment, toute la terre n'avait qu'une seule langue. Gen., XI, 1, 9. Moïse, Deut., XXXII, I, et Isaïe, XXXIV, 1, demandent que la terre écoute leurs paroles. Les anges disent que la terre est en repos, Zach., I, 11; cf. Is., XIV, 16; ils annoncent la paix sur la terre. Luc., II, 14. Le Sauveur vient apporter le feu sur la terre, Luc., XII, 49; un jour, y trouvera-t-il de la foi? Luc., XVIII, 8. Avant la ruine de Jérusalem, la détresse sera grande sur la terre. Luc., XXI, 23. — 6° *Connaissances géographiques des Hébreux.* — Elles étaient naturellement peu étendues, comme celles de tous les peuples sédentaires. Le chapitre X de la Genèse renferme des notions générales sur l'état du monde habité par les descendants de Noé. Voir TABLE ETHNOGRAPHIQUE, col. 1970. Au temps de Josué, on dressa une sorte de table des villes de Chanaan, afin d'en faire le partage entre les tribus. Jos., XVIII, 8, 9. Mais, en dehors de leur propre pays, les Hébreux ne connaissaient guère que les contrées limitrophes, l'Égypte, l'Arabie, la Syrie et la Phénicie. A l'époque de Salomon, leurs relations commerciales les mirent en rapport, d'ailleurs assez vague, avec les rivages de l'Inde. Voir OPHIR, t. IV, col. 1831. Les invasions et surtout la captivité leur firent connaître de plus près l'Assyrie, la Babylonie, la Médie et la Perse. Ces pays étaient pour eux les pays du nord, parce que les envahisseurs arrivaient en Palestine par le nord. Voir NORD, t. IV, col. 1699. Les pays de l'est étaient ceux des *benê-Qêdêm,* « fils de l'Orient ». Voir ORIENTAUX, t. IV, col. 1868. Les régions occidentales, insulaires ou continentales, que baignait la Méditerranée, étaient appelées « îles ». Voir ILE, t. III, col. 841. Après la captivité, le commerce et les émigrations mirent les Israélites en relations plus suivies avec les populations du monde connu, surtout avec celles qui occupaient les différents territoires de l'empire romain. Les Juifs de la dispersion contribuèrent à étendre et à préciser les notions géographiques de leurs compatriotes. Voir MONDE, t. IV, col. 1234.

III. SENS PHYSIQUE. — 1° *La terre cultivable.* — La terre est souvent considérée comme productive des choses qui servent à l'alimentation des animaux et de l'homme. Ps. CIV (CIII), 10-23. C'est le sens spécial du mot *têbêl.* Cf. Gen., I, 11. L'homme est placé dans l'Éden pour le cultiver, Gen., III, 15, et, après son péché, il a encore à cultiver la terre. Gen., III, 23. Noé cultive la terre et y plante la vigne. Gen., IX, 20. Abraham achète une terre qui est un champ. Gen., XXIII, 13, 15. C'est Dieu qui donne la graisse de la terre, c'est-à-dire qui la fait produire abondamment. Gen., XXVII, 28. Les Égyptiens viennent vendre leurs terres à Joseph pour avoir du blé. Gen., XLVII, 19. Les fruits de la terre sont les récoltes. Exod., XXIII, 19. Le pays de Chanaan est une terre de lait et de miel, riche en produits de toutes sortes. Exod., XXXIII, 3; Num., XVI, 13. Cette terre devra se reposer l'année sabbatique. Lev., XXV, 4. Les autres années, elle est fendue par la charrue. Deut., XXI, 3. Toutes les terres ne sont pas également fertiles. Caleb avait donné à sa fille Axa une terre desséchée; elle en demanda une qui fût arrosée. Jos., XV, 19; Jud., I, 15. La terre a été maudite à cause du péché d'Adam; elle produit des ronces et des épines, et il faut un rude travail à l'homme pour en tirer sa nourriture. Gen., III, 17-18. Cependant il y a encore des terres bonnes, Exod., III, 8; Num., XIV, 7; Deut., XI, 17; Jud., XVIII, 9; Matth., XIII, 8; Marc., IV, 8; Luc., VIII, 8, dans lesquelles le grain est jeté et meurt, Joa., XII, 24, pour donner ensuite beaucoup de fruit. Is., XXXVI, 17; Jacob., V, 7, 18. Il y a aussi la terre d'airain, Lev., XXVI, 19, la terre mauvaise, Num., XIII, 20, la terre aride, Deut., XXXII, 10, la terre de sel, Job, XXXIX, 6; Ps. CVII (CVI), 34, la terre sans profondeur, Matth., XIII, 5; Marc., IV, 5, la terre stérile et digne de la malédiction. Heb., VI, 8. — De cette terre qui produit les végétaux, Dieu a formé le corps de l'homme, Gen., II, 7; III, 19, et tous les animaux. Gen., II, 19.

2° *Le sol sur lequel on vit.* — La terre est le sol sur lequel vivent et agissent les hommes. Elle forme le rivage solide sur lequel on arrive après avoir navigué sur mer. Joa., VI, 20; XXI, 9; Act., XXVII, 39, 43. Sur la terre on s'assied, Matth., XV, 35; Marc., VIII, 6, on s'étend, II Reg., XII, 16, on dort, Gen., XXVIII, 13, on gît, Jud., III, 25, on tombe, Act., IX, 4, on se roule, Marc., XIX, 19, on se prosterne, Gen., XIX, 1; XXXIII, 3; XLIV, 14; Job, I, 20; I Reg., XX, 41; Marc., XIV, 35, on écrit, Joa., VIII, 6, on crache, Joa., IX, 6, etc. Sur la terre

tombent la pluie, Exod., IX, 33, la manne, comme le givre, Exod., XVI, 14, la neige, Job, XXXVII, 6, les cheveux, Matth., X, 19, le sang du juste, Gen., IV, 10; Matth., XXIII, 35; etc. Les animaux marchent ou rampent sur la terre. Lev., XI, 41. On cache des objets dans la terre. Matth., XXV, 18. Le Fils de l'homme a été mis dans le cœur de la terre, c'est-à-dire dans son sépulcre. Matth., XII, 40. Un arbre stérile occupe la terre inutilement. Luc., XIII, 7. La maison posée sur terre sans fondement s'écroule. Luc., VI, 49. Égaler une ville au sol, c'est la ruiner complètement. II Mach., IX, 14. Parfois, la terre tremble. Voir TREMBLEMENT DE TERRE. Sur le sort de la terre dans les derniers temps, Luc., XVI, 17; XXI, 33, voir FIN DU MONDE, t. II, col. 2264. — Une terre est sainte quand Dieu l'a sanctifiée par sa présence ou son action. Exod., III, 5. Elle est souillée par les péchés des hommes. Lev., XVIII, 25; Deut., XXI, 23; XXIV, 4. — En raison de son habitation par les hommes, la terre est appelée « terre des vivants », par opposition au tombeau. Ps. XXVII (XXVI), 13; CXLII (CXLI), 6; Is., XXXVIII, 11; LIII, 8.

IV. SENS MÉTAPHORIQUE. — 1° *La vie présente.* — Il ne faut pas s'amasser de trésors sur la terre. Matth., VI, 19. Les riches y vivent dans les délices. Jacob., V, 5. Les disciples du Sauveur doivent s'accorder ensemble sur la terre pour prier. Matth., XVIII, 19. Notre-Seigneur, qui avait toute puissance au ciel et sur la terre, Matth., XXVIII, 18, pouvait remettre les péchés sur la terre, Matth., IX, 6; Marc., II, 10, et a laissé à ses apôtres le pouvoir de lier et de délier sur la terre. Matth., XVIII, 18. Lui-même a glorifié son Père sur la terre. Joa., XVII, 4. — 2° *L'escabeau de Dieu.* — La terre est l'escabeau des pieds du Dieu dont le trône est dans le ciel, c'est-à-dire que Dieu y exerce sa puissance, son amour et ses perfections, mais d'une manière bien moins complète et éclatante que dans le séjour de sa gloire. Act., VII, 49. Voilà pourquoi, par respect, il ne faut pas jurer par elle. Matth., V, 35; Jacob., V, 12. Les doux posséderont la terre, Matth., V, 4, parce que la douceur les associe au Maître de la terre. — 3° *Le champion de Dieu.* — Toute la terre combattra avec Dieu contre les impies. Sap., V, 21. Quand le serpent infernal déchaîne un fleuve pour entraîner la femme qui représente l'Église, la terre ouvre son sein et engloutit le fleuve. Apoc., XII, 16. — 4° *Les pensées terrestres.* — « Celui qui est de la terre est terrestre, et son langage aussi. » Joa., III, 31. L'homme, terrestre par son origine, ne possède naturellement que des pensées et des goûts terrestres. Jésus-Christ, qui vient du ciel, veut associer l'homme à sa vie divine et lui communiquer des idées, des sentiments et des volontés d'ordre surnaturel. I Cor., XV, 47-49. En conséquence, le chrétien doit s'affectionner « aux choses d'en haut, et non à celles de la terre. » Col., III, 2. — 5° *La terre nouvelle.* — Isaïe, LXVI, 22, appelle de ce nom le nouvel état de choses qui constituera le royaume messianique. Les Apôtres désignent sous ce nom la rénovation qui suivra le second avènement du Christ. II Pet., III, 13; Apoc., XXI, 1. Voir FIN DU MONDE, t. II, col. 2266. H. LESÊTRE.

TERTIUS (nom latin, écrit en grec Τέρτιος), chrétien qui servit à saint Paul de secrétaire pour écrire l'Épître aux Romains. Rom., XVI, 22. Il écrit en son propre nom la salutation aux destinataires de l'Épître. Il se trouvait alors à Corinthe. Les Grecs honorent sa mémoire le 10 novembre comme évêque d'Icone et successeur de Sosipatre, mais son histoire est fort obscure. Voir *Acta sanctorum*, 20 junii, t. IV, p. 68.

TERTULLUS (Nouveau Testament : Τέρτυλλος, diminutif du latin *Tertius*), ῥήτωρ, orateur (avocat) qui fut chargé par le grand-prêtre juif et le Sanhédrin d'être l'accusateur de saint Paul à Césarée devant le tribunal du procurateur romain Antonius Félix. Act., XXIV, 1-8. C'était sans doute un de ces *causidici* latins qui étaient assez nombreux dans les provinces romaines, où l'on était obligé de suivre les règles de la procédure romaine et par conséquent de recourir à leurs services, surtout s'il fallait, comme plusieurs le pensent, plaider en latin. Son discours montre qu'il connaissait toutes les habiletés de son métier. Il commence par un exorde insinuant : il loue comme *pacator provinciæ* (*quum in multa pace agamus per te,* ꝟ. 2) et réformateur prudent, faisant sentir partout sa prévoyance (*et multa corrigantur per tuam providentiam, semper et ubique suscipimus,* ꝟ. 2-3), ce Félix dont Tacite a écrit, *Hist.*, V, 9 : *Antonius Felix per omnem sævitiam ac libidinem, jus regium servili ingenio exercuit,* et *Ann.*, XII, 54 : *Intempestivis remediis delicta accendebat.* Tel était en réalité celui que Tertullus appelle *optime Felix;* il avait calmé, il est vrai, quelques séditions, mais il était vénal et espérait recevoir de l'argent de son prisonnier (ꝟ. 26), et il s'était montré en plusieurs circonstances cruel et sanguinaire. — Saint Luc était peut-être présent à la plaidoirie de Tertullus. Après avoir rapporté les compliments de l'orateur à Félix, l'auteur des Actes fait de son discours un résumé qu'on dirait la reproduction un peu hachée de notes prises à l'audience même, sans une suite rigoureuse. De ce résumé ressortent très bien les trois principaux griefs des Juifs, au nom desquels parle l'orateur en se servant de la première personne du pluriel, *invenimus :* Paul est 1° un provocateur de séditions, *concitans seditiones;* 2° le chef d'une secte dangereuse, *auctorem seditionis sectæ Nazarenorum,* et 3° un profanateur du Temple, *templum violare conatus est.* ꝟ. 5-6. Ces accusations sont très habilement choisies pour exciter Félix contre Paul, qui lui est ainsi représenté comme un homme dangereux pour la tranquillité de la province dont le procurateur a la responsabilité. Cependant Félix était trop intelligent pour se laisser prendre aux artifices du rhéteur et il ne traita pas son prisonnier avec la rigueur qu'on cherchait à lui inspirer.

TESSON (hébreu : *ḥérêš;* Septante : ὄστρακον; Vulgate : *testa*), fragment de vase d'argile. — Job, II, 8, se servait d'un tesson pour gratter ses plaies. On utilisait un tesson pour y prendre du feu. Is., XXX, 14. Le tesson d'argile est l'image d'un corps desséché par la souffrance, Ps. XXII (XXI), 16; celui-ci devient alors aride comme un tesson. Il est difficile de recoller un tesson, il ne tient pas : il en est de même de l'instruction donnée à un sot. Eccli., XXII, 7. Pour indiquer que Jérusalem boira jusqu'au fond la coupe du châtiment, Ézéchiel, XXIII, 34, dit qu'elle en mordra même les tessons. — Le crocodile a sous le ventre des écailles aiguës comme des tessons, Septante : ὀβελίσκοι, « des pointes ». Job, XLI, 21. H. LESÊTRE.

1. TESTAMENT (grec : διαθήκη; Vulgate : *testamentum*), disposition que prend quelqu'un pour l'attribution de ses biens après sa mort. — Le testament est une sorte de contrat. Voilà pourquoi les versions se servent de ce mot pour désigner l'alliance contractée entre Dieu et son peuple d'Israël. Ps. XXV (XXIV), 10, 14; XLIV (XLIII), 18; Zach., IX, 11; Mal., III, 1; Rom., IX, 4; etc. L'Arche, signe de cette alliance, est appelée « Arche du témoignage », et par les versions « Arche du Testament ». Exod., XXX, 26; Num., XIV, 44; Jer., III, 16; etc. L'alliance substituée par Jésus-Christ à l'ancienne prend le nom de « Nouveau Testament », Matth., XXVI, 28; I Cor., XI, 25; etc. Voir NOUVEAU TESTAMENT, t. IV, col. 1704. — Chez les Hébreux, l'usage des testaments proprement dits ne se constate guère

qu'à l'époque où se fit sentir l'influence des civilisations occidentales. La transmission des biens après la mort s'opérait d'après les lois qui réglaient les héritages. Voir HÉRITAGE, t. III, col. 610. De son vivant, chacun pouvait faire des donations. Eccli., XIV, 11-13. Il n'y avait donc pas lieu de prendre des dispositions exécutoires après la mort. Saint Paul, s'adressant à des hommes étrangers aux coutumes juives, leur dit qu'un testament en bonne forme, bien que l'engagement soit pris par un homme, n'est annulé par personne, et que personne n'y ajoute. Gal., III, 15. L'Épître aux Hébreux argumente sur le sens du mot διαθήκη, qui signifie à la fois « alliance » et « testament ». Par rapport aux anciens, il n'y avait qu'alliance; la loi nouvelle comporte à la fois alliance et testament. Or, « là où il y a un testament, il est nécessaire que la mort du testateur intervienne, parce qu'un testament n'a son effet qu'en cas de mort, étant sans force tant que le testateur est en vie. » Heb., IX, 16-17. C'est ce qui ressort de la nature même du testament. « Le testament est la juste expression de notre volonté sur ce que quelqu'un veut qu'on fasse après sa mort. » Ulpien, *Digest.*, XXVIII, I, 1. Cette volonté n'est donc valable et exécutoire qu'après la mort du testateur; de son vivant, elle demeure toujours révocable et, en tous cas, ne peut être exécutée. Pour rendre son testament exécutoire, Jésus-Christ est mort volontairement, et son testament, comportant une alliance nouvelle, a mis hors d'usage l'alliance d'autrefois. Heb., VIII, 13. — En de rares circonstances, on voit des personnages sur le point de mourir prendre certaines dispositions pour manifester leur volonté. Ainsi font Jacob, Gen., XLVIII, 22, David, III Reg., II, 2-9, ainsi est invité à le faire Ézéchias, IV Reg., XX, 1. Quand l'usage des testaments devint plus habituel, les docteurs juifs en réglèrent la forme. Un testament, דיתיקי, διαθήκη, pouvait se faire de vive voix ou par écrit. Le testateur devait manifester sa volonté en plein jour et devant des témoins convenables. On pouvait léguer ses biens à qui l'on voulait, même à l'exclusion des proches; on n'approuvait pas cependant que quelqu'un déshéritât ses enfants, même si la conduite de ces derniers était répréhensible. Le testament qui déshéritait n'était d'ailleurs valable que s'il instituait un héritier déterminé, pris parmi ceux qui pouvaient naturellement prétendre à l'héritage. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ*, Brême, 1741, p. 607. Cette réglementation ne put entrer en vigueur que quand l'état social imposé aux Juifs ne leur permit plus de suivre l'ancienne législation sur les héritages. H. LESÊTRE.

2. TESTAMENT (ANCIEN, NOUVEAU). Voir ANCIEN TESTAMENT, t. I, col. 557; NOUVEAU TESTAMENT, t. IV, col. 1704; TEXTE DE L'ANCIEN, DU NOUVEAU TESTAMENT.

3. TESTAMENT DE JOB. Voir APOCRYPHES, t. I, col. 771-772. — Pour les autres testaments apocryphes, voir *ibid.*, col. 769-771. Le *Testament de Moïse* est attribué à des gnostiques séthiens. Trochon, *La Sainte Bible, Introduction générale*, t. I, 1886, p. 483.

4. TESTAMENT DES DOUZE PATRIARCHES, écrit apocryphe qui paraît avoir été composé en Palestine par un juif converti au christianisme. Comme il était connu d'Origène, *Hom. XV in Jos.*, t. XII, col. 904, et de Tertullien, *Adv. Marcion.*, V, 1, t. II, col. 469, on peut en conclure qu'il a été rédigé au moins au IIe siècle de notre ère. A l'exemple de Jacob, ses douze fils, avant de mourir, donnent en douze livres à leurs enfants des enseignements et des conseils en rapport avec leur caractère, réel ou fictif, et se rattachant aux faits certains ou imaginaires de leur vie. Ils sont censés prédire, en particulier, la vie, les souffrances, la mort et la résurrection du Sauveur. Voir *Patr. Gr.*, t. II, col. 1037-1149; R. Sinker, *Testamenta XII Patriarcharum ad fidem Codicis Cantabrigiensis edita*, in-12, Cambridge, 1869; Id., *Testamentum XII Patriarcharum Appendix*, Cambridge, 1879; F. Schnapp, *Die Testamente der zwölf Patriarchen untersucht*, in-8°, Halle, 1884; Kautsch, *Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 1900, t. II, p. 458-506; R. H. Charles, *Testaments of the XII Patriarchs*, dans Hastings, *A dictionary of the Bible*, t. IV, 1902, p. 721-725; R. Sinker, *Testamenta XII Patriarcharum*, dans Smith et Wace, *A dictionary of christian biography*, t. IV, 1887, p. 865-874.

TÉTANOS, maladie caractérisée par des convulsions musculaires accompagnées de douleurs. — La maladie est causée par un bacille spécial, très répandu dans le sol, là surtout où demeurent des chevaux, et s'introduisant dans l'organisme par les moindres blessures. Quand le tétanos est général, tout le corps prend une rigidité que rien ne peut fléchir. Mais parfois, il n'affecte que certaines parties : dans le trismus, la convulsion n'atteint que la mâchoire inférieure; dans l'opisthotonos, la tête et le tronc sont renversés en arrière; dans l'emprosthotonos, ils le sont en avant; dans le pleurosthotonos, le renversement est latéral. D'ordinaire, le mal commence par le trismus ou contraction des mâchoires, se propage rapidement dans le tronc et les membres, est accompagné de crampes et de convulsions plus ou moins violentes, intéresse bientôt la respiration et la déglutition et finit presque toujours par amener la mort. — Il est dit qu'Alcime mourut de paralysie. I Mach., IX, 55-56. Voir PARALYSIE, t. IV, col. 2153. Il est probable qu'il faut ici comprendre sous ce nom général le tétanos, comme le donnent à penser l'impuissance du malade à prononcer une seule parole et ses grandes tortures. H. LESÊTRE.

TÊTE (hébreu : *rôš;* chaldéen : *rêš;* Septante : κεφαλή; Vulgate : *caput*), partie du corps qui renferme le cerveau et les principaux organes des sens. Sa forme arrondie est indiquée par le mot *gulgolėt*, de *gâlal*, « rouler », κρανίον, *calvaria*. IV Reg., IX, 35.

I. AU SENS PROPRE. — 1° *Attitudes.* — On met une pierre sous sa tête pour dormir. Gen., XXVIII, 11; Matth., VIII, 20; Luc., IX, 58. On peut avoir la tête nue, Lev., XIII, 45, la tête couverte, en signe de deuil, II Reg., XV, 30; XIX, 4; Jer., XIV, 3, la tête baissée, par crainte, Job, XXXII, 6; III Reg., XXI, 27, sans oser la lever, Job, X, 15, ou par respect, Eccli., IV, 7, la tête haute, par juste fierté, Ps. CX (CIX), 7; Eccli., XI, 1; XX, 11, ou par orgueil. Jud., VIII, 29; Ps. LXXXIII (LXXXII), 3; Zach., I, 21. « Branler la tête » est un geste fréquemment mentionné dans la Sainte Écriture; il indique le mépris et la moquerie. Job, XVI, 5; Ps. XXII (XXI), 8; CIX (CVIII), 25; Eccli., XII, 19; XIII, 8; Is., XXXVII, 22; Jer., XVIII, 16; Lam., II, 15; Matth., XXVII, 39; Marc., XV, 29; etc. Une tête blanche est celle du vieillard. Lev., XIX, 32. Mais personne ne peut rendre un seul de ses cheveux blanc ou noir; voilà pourquoi Notre-Seigneur ne veut pas qu'on jure par sa tête, puisqu'on n'en est pas le maître. Matth., V, 36. — 2° *Ce que la tête peut recevoir.* — La tête peut porter des fardeaux, Gen., XL, 16, et des coiffures. Exod., XXIX, 26; etc. Voir COIFFURE, t. II, col. 828. Elle reçoit les bénédictions, Deut., XXXIII, 16, l'imposition des mains, Gen., XLVIII, 14; etc., voir IMPOSITION DES MAINS, t. III, col. 847, et les onctions, Exod., XXIX, 7; etc., voir ONCTION, t. IV, col. 1805. En signe de deuil, on jette sur la tête la cendre ou la poussière. Jos., VII, 6; etc. Voir CENDRE, t. II, col. 407; POUSSIÈRE, t. V, col. 589. Saint Paul veut que, dans l'assemblée des fidèles, l'homme ait la tête découverte et la femme la tête voilée. I Cor., XI, 4-7. — 3° *Souffrances.* — On peut avoir mal à la tête pour une cause interne, IV Reg., IV,

19, ou externe. Jon., IV, 8. Il est plusieurs fois question de têtes coupées, celles de l'officier du pharaon, Gen., XL, 19, de Goliath, I Reg., XVII, 51, de Saül, I Reg., XXXI, 9, d'Isboseth, II Reg., IV, 7, d'Holoferne, Judith, XIII, 10, de Nicanor, II Mach., XV, 30, de saint Jean-Baptiste, Matth., XIV, 8, 11, de saint Jacques le Majeur, Act., XII, 2, etc. Notre-Seigneur fut couronné d'épines et frappé à la tête. Matth., XXVII, 29, 30; Marc., XV, 19; Joa., XIX, 2. Il inclina la tête en mourant. Joa., XIX, 30. — 4° *Par extension.* — La tête est prise pour la personne. On compte par têtes, c'est-à-dire par personnes. Exod., XVI, 16; Num., I, 18; III, 47, etc. On prend une tête sur cinquante. Num., XXXI, 30. Les gardes de la tête sont les gardes de la personne. I Reg., XXVIII, 2. Être, aux yeux de quelqu'un, une tête de chien, c'est être traité par lui comme un animal. II Reg., III, 8. La tête est prise aussi pour la vie elle-même. I Reg., XXIX, 4. Condamner sa tête, c'est courir péril de mort. Dan., I, 10.

II. AU SENS FIGURÉ. — 1° *La responsabilité.* — Une chose repose sur la tête de quelqu'un quand il en est responsable. Jos., II, 19; I Reg., XXV, 39; II Reg., I, 16; III Reg., II, 32, 37, 44; VIII, 32; Ezech., XXII, 31; Dan., XIII, 55, 59; Act., XVIII, 6; etc. — 2° *La puissance.* — Relever la tête de quelqu'un, c'est le rétablir plus ou moins dans son état primitif. IV Reg., XXV, 27. La tête qui touche aux nues marque un orgueil démesuré. Job, XX, 6. La race de la femme doit écraser la tête du serpent, c'est-à-dire sa puissance. Gen., III, 15. Pour les charbons mis sur la tête, voir CHARBONS ARDENTS, t. II, col. 582. — 3° *La primauté.* — Celui qui est à la tête est le chef. Am., VI, 1. Être à la tête, c'est occuper le premier rang, dans l'armée, Num., I, 16; X, 4, etc., dans une tribu, I Reg., XV, 17; I Par., V, 12; IX, 34; etc., parmi les nations, II Reg., XXII, 44; Jer., XXXI, 7; etc. Israël sera à la tête ou à la queue des nations, suivant sa fidélité. Deut., XXVIII, 13, 44. La tête et la queue désignent aussi deux classes opposées d'une nation. Is., IX, 14; XIX, 15. La ville la plus importante d'un pays en est la tête, la capitale. Is., VII, 8; etc. L'homme est la tête, c'est-à-dire le chef de la femme. Eph., V, 23. Jésus-Christ est la tête de l'Église. Eph., I, 22; Col., I, 18; II, 10. — 4° *L'emplacement.* — La tête du lit est l'endroit du lit où la tête repose. Gen., XLVII, 31. Il en est de même de la tête et des pieds d'une tombe. Joa., XX, 12. Un guerrier dort la lance à sa tête. I Reg., XXVI, 7, 16. Élie vit à sa tête un gâteau tout cuit. III Reg., XIX, 6. « Des pieds à la tête » désigne la totalité. Lev., XIII, 12; cf. Joa., XIII, 9. On donne aussi le nom de tête à ce qui est au commencement : l'embranchement d'un fleuve, Gen., II, 10, le commencement des chemins. Prov., I, 21; Is., LI, 20; Lam., II, 19; IV, 1; Ezech., XVI, 31; XXI, 19, 21, la pierre qui forme l'angle d'un mur, Ps. CXVIII (CXVII), 22; Matth., XXI, 42, l'endroit qui est marqué pour être lu le premier dans un livre. Ps. XL (XXXIX), 8; Heb., X, 7. De même, la tête d'une montagne est sa cime. Ose., IV, 13; Jo., II, 5, et la tête d'une colonne est son chapiteau. III Reg., VII, 16; etc.

H. LESÊTRE.

TETH (hébreu : ט), neuvième lettre de l'alphabet hébreu, dont le nom désigne le serpent, et dont le son est celui du *t* emphatique. Les Septante l'ont rendu ordinairement par τ : Σατανᾶς = *Šâṭân*; Τωβίας = *Ṭôbiyâh* (excepté II Sam. Reg.), V, 16 : Ἐλιφαλάθ = *Élifâlêt*).

TÉTRADRACHME, monnaie de la valeur de quatre drachmes ou d'un statère. Voir MONNAIE, 3°, t. IV, col. 1253; STATÈRE, t. V, col. 1859.

TÉTRAPLES d'Origène. Voir HEXAPLES, t. III, col. 689.

TÉTRARQUE (Nouveau Testament : τετράρχης), mot qui désignait primitivement un chef qui gouvernait le quart d'une région divisée en quatre parties. On rencontre le mot de τετραρχία pour la première fois dans Euripide, *Alcest.*, 1154, appliqué aux quatre divisions de l'administration civile de la Thessalie partagée en quatre parties. Voir aussi Démosthène, *Philip.*, III, 26; Strabon, IX, V, 3. Chacune des trois tribus de Galatie avait également quatre tétrarques. Strabon, XII, V, 1. Pompée en réduisit le nombre, mais en conserva le nom. Appien, *Mithrid.*, 46; *Syr.* 50; Tite-Live, *Epitome*, 94. Le sens propre du mot fut dénaturé par l'usage et les Latins donnèrent le titre de tétrarques à des chefs subalternes, qui jouissaient cependant de quelques-uns des droits de la royauté, tout en étant inférieurs aux rois et aux ethnarques. On les rencontre surtout en Syrie. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, X, 9; Pline, *H. N.*, V, 74; Salluste, *Catil.*, XX, 7; Cicéron, *Milo*, XXVIII, 36; Horace, *Satir.*, I, III, 12; Velleius Paterculus, II, 55; César, *Bell. civ.*, III, 3; Tacite, *Ann.*, XV, 25; Plutarque, *Antonin.*, 36.

Le titre de tétrarque fut conféré par Antoine à Hérode le Grand, en 41 avant notre ère, et à son frère Phasaël, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, XIII, 1, sans qu'il correspondît à aucune division territoriale. Dans le Nouveau Testament, le titre de tétrarque est porté : — 1° par Hérode Antipas, qui est distingué ordinairement des autres Hérodes par sa qualité de tétrarque, Matth., XIV, 1; Luc., III, 1, 19; IX, 7; Act., XIII, 1, bien qu'il soit aussi qualifié de « roi » par Matth., XIV, 9, et Marc., VI, 14, 22, 25, 26. Saint Luc, avec sa précision ordinaire, l'appelle toujours « tétrarque (de Galilée) ». Il avait reçu effectivement, de même que son frère Philippe, un quart de la succession du territoire de son père Hérode le Grand, tandis qu'Archélaüs, « l'ethnarque », avait hérité des deux autres quarts. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, XI, 4; *Bell. jud.*, II, VI, 3. Sa tétrarchie comprenait aussi, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, VIII, 1; *Bell. jud.*, II, VI, 3, la Pérée. Quand il eut été banni, sa tétrarchie fut donnée par Caligula à Hérode Agrippa Ier. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, VII, 2. — 2° Hérode Philippe II, fils d'Hérode le Grand et de Cléopâtre, fut tétrarque de Trachonitide et d'Iturée. Luc., III, 1. Voir HÉRODE 5, t. III, col. 649. — 3° Lysanias est aussi qualifié par saint Luc, III, 1, tétrarque d'Abilène. Voir LYSANIAS, t. IV, col. 455.

1. TEXTE DE L'ANCIEN TESTAMENT. Il est impossible, faute de documents suffisants, d'écrire l'histoire de ce texte, au sens strict du mot. Les manuscrits hébreux sont récents et ne témoignent que de l'état de la recension massorétique. Les anciennes versions, directement faites sur l'hébreu, les citations et les explications des rabbins et des Pères de l'Église qui ont recouru au texte original fournissent seules quelques indications ou des termes de comparaison avec l'édition des massorètes. Grâce à elles, il est permis d'esquisser une histoire bien incomplète du texte de l'Ancien Testament. On peut la diviser en quatre périodes : 1° celle qui précède la version des Septante; 2° celle qui va de l'époque de cette version à la constitution du texte massorétique; 3° la période des massorètes; 4° celle qui leur est postérieure.

I. PÉRIODE QUI PRÉCÈDE LA VERSION DES SEPTANTE. — C'est la plus obscure de toutes, car nous ignorons dans quelles conditions le texte original des livres de l'ancienne alliance s'est transmis depuis l'époque de leur composition en hébreu ou, pour une minime partie, en araméen, jusqu'au moment où la version grecque, dite des Septante, la plus ancienne de toutes, nous renseigne sur l'état dans lequel se trouvait le texte original qu'elle traduit.

Quelques Pères de l'Église, sur la foi, sans doute, du

IVe livre d'Esdras, XIV, 22, 44, ont pensé qu'Esdras inspiré avait restitué tout l'Ancien Testament, détruit partiellement sous le règne de l'impie Manassé et totalement dans l'incendie de Jérusalem et du Temple par Nabuchodonosor. Tertullien, *De cultu feminarum,* I, 3, t. I, col. 1308; S. Irénée, *Cont. hær.,* III, 21, n. 2, t. VII, col. 948-949; Clément d'Alexandrie, *Strom.,* I, 22, t. VIII, col. 893; S. Basile, *Epist.,* XLII, 5, t. XXXII, col. 357; Théodoret, *Explanatio in Cant.,* præf., t. LXXXI, col. 29; Pseudo-Athanase, *Synopsis Sacr. Script.,* 20, t. XXVIII, col. 332; S. Isidore, *Etym.,* l. VI, III, 2, t. LXXXII, col. 235. Mais l'Apocalypse d'Esdras n'a aucune autorité, et, dès son retour, Esdras reconstitua le service divin conformément à la loi écrite par Moïse, I Esd., VI, 18; II Esd., VIII, 1. D'ailleurs les captifs avaient emporté la loi afin de l'observer, II Mach., II, 2, et ils en instruisaient leurs enfants. Dan., IX, 11; XIII, 3. D'après le texte grec de saint Irénée, conservé par Eusèbe, *H. E.,* V, 8, t. XX, col. 453, et d'après le Pseudo-Chrysostome, *Synopsis Script. Sac.,* t. LVI, col. 539, Esdras aurait seulement recueilli, rétabli et mis en ordre ce qui restait des Livres Saints, précédemment incendiés. Mais tous les Livres de l'Ancien Testament hébreu n'étaient pas encore composés du temps d'Esdras. Les critiques qui pensaient que ce scribe avait clos le canon biblique ont pu s'imaginer qu'il avait fait une sorte d'édition des Livres Saints, de concert avec les membres de la Grande Synagogue. Cf. J. Buxtorf, *Tiberias,* Bâle, 1620, p. 93-181. Son rôle dans la formation du canon doit être restreint davantage, et les données rabbiniques sur la Grande Synagogue sont fort sujettes à caution. Voir t. II, col. 139-141. Esdras a rapporté la Loi du pays de la captivité, I Esd., VII, 14, et il a restauré le culte divin conformément au livre de Moïse. Voir t. V, col. 69. Les rabbins prétendaient qu'au retour de la captivité on avait trouvé au parvis du Temple trois rouleaux du Pentateuque, qui servirent à constituer le texte, en le conformant à deux de ces documents lorsqu'ils étaient d'accord contre le troisième dans les cas de divergence. Talmud de Jérusalem, traité *Taanith,* IV, 2, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 179-180. Cf. t. V, col. 81. Tout au plus peut-on supposer, sans pouvoir en fournir la preuve directe, qu'Esdras a veillé à la transmission d'un texte correct du Pentateuque et des autres Livres Saints, qui lui étaient antérieurs.

Il est légitime de penser que ces Livres Saints n'avaient déjà plus du temps d'Esdras leur pureté originelle. Soumis aux conditions ordinaires de la transcription des livres, ils avaient dû subir les injures du temps et être victimes de l'incurie des copistes. Des fautes s'étaient inévitablement introduites dans les copies successives, puisque Dieu n'avait pas jugé bon d'intervenir par un miracle pour empêcher toute altération des écrits, dont il était l'auteur. Leur nombre et leur importance dépendaient de la multiplication des copies. Or, nous ignorons si les Livres Saints des Juifs étaient copiés souvent. Restreints à un petit peuple peu lettré et confiés à la garde des prêtres, qui surveillaient au moins les copies de la Loi, ils n'ont vraisemblablement pas subi de graves altérations. Cependant ils n'ont pas pu échapper à toute modification, involontaire ou même volontaire. Dans sa décision du 27 juin 1906, la Commission biblique en admet le principe et le fait même pour le Pentateuque qui était mieux surveillé, voir t. V, col. 63, sans toutefois distinguer les époques et les temps. Il en a été de même des autres livres, aussi bien dans la première période de leur histoire que dans les suivantes. On a pensé avec raison que le changement d'écriture qui s'est produit après le retour de la captivité, voir t. II, col. 1580-1582, a amené quelques modifications de détail dans la transcription du texte sacré, surtout dans les chiffres. Paulin Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 85-98.

Du reste, nous ne sommes pas réduits à de simples hypothèses, plus ou moins vraisemblables, sur l'état dans lequel se trouvait le texte hébreu avant la version des Septante. Le Pentateuque samaritain, transmis dans l'ancienne écriture, est au moins antérieur à cette version. Or, il présente un certain nombre de variantes comparativement au texte massorétique. Les plus connues sont celles qui concernent l'âge des patriarches antédiluviens et postdiluviens. Voir t. II, col. 721-724. Les autres plus nombreuses sont pour la plupart des transpositions, des additions et des modifications, que les critiques actuels attribuent généralement aux Samaritains eux-mêmes. Voir t. V, col. 1422-1423. Quelques-unes peuvent provenir aussi de l'incurie des copistes samaritains. Elles peuvent donc rarement servir à reconstituer le texte primitif du Pentateuque. Elles montrent à tout le moins comment le texte sacré se transcrivait et se transmettait à l'époque qui a précédé la plus ancienne version de l'Écriture. Voir R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament,* l. I, c. X-XIII, Rotterdam, 1685, p. 63-83; P. Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), t. I, p. 71-85.

Un autre moyen de nous rendre, avec certitude, compte de la manière dont le texte hébreu s'est transmis avant la version des Septante consiste à étudier les passages qui sont plusieurs fois reproduits en différents livres de la Bible et que l'on appelle deutérographes. Ils ont été diversement transcrits dans les divers endroits où ils sont reproduits. Quelques-uns sans doute ont été originairement distincts, tels que le Ps. XIV et le Ps. LIII, et il y a par suite des variantes qui sont originales et ne dépendent pas de l'histoire du texte. D'autres, tels que le Ps. XVIII reproduit II Sam., XXII, les Ps. CV, 1-15, et XCVI, qui sont répétés I Par., XVI, 8-36, et les chapitres XXXVI-XXXIX d'Isaïe, qui correspondent, sauf le cantique d'Ézéchias, à II Reg., XVIII, 17-XX, 20, ont eu un sort différent et n'ont pas été sujets aux mêmes accidents et aux mêmes modifications. Les derniers présentent, en outre, cette curieuse particularité que le ch. XXVIII d'Isaïe est plus notablement altéré, tandis que la majeure partie de la narration est restée en assez bon état dans les deux exemplaires. Voir J. Touzard, *De la conservation du texte hébreu. Étude sur Isaïe, XXXVI-XXXIX,* dans la *Revue biblique,* 1897, t. VI, p. 31-47, 185-206; 1898, t. VII, p. 511-524; 1899, t. VIII, p. 83-188. Par l'examen comparé de ces deutérographes nous pouvons nous faire une idée des modifications de détails que les Livres Saints ont subies par le fait des copistes dans les temps qui se sont écoulés depuis leur composition jusqu'à leur traduction en grec. F. Vodel, *Die consonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des massoretischen Textes,* Leipzig, 1905.

On peut comparer encore les généalogies de la Genèse, V, X et XI, avec celles de I Par., I, 1-27, les passages parallèles des livres de Samuel et des Rois avec ceux des Paralipomènes; II Reg., XXIV, 18-XXV, 30, avec Jer., LII; Is., II, 2-4, avec Mich., IV, 1-3. Beaucoup de changements sans doute ont été faits intentionnellement par les écrivains sacrés, qui ont donné comme une seconde édition du même morceau. Cependant, d'autres sont accidentelles et trahissent la négligence des copistes. Ces deutérographes nous apprennent ainsi que les textes sacrés ont été, durant la première période de leur existence, légèrement altérés; ils nous montrent aussi dans quelle mesure ces altérations se sont produites : elles ne constituent que des fautes de détails, qui sont sans grande importance et laissent intacte la substance du récit historique ou du cantique, qui a été deux fois transcrit.

II. Période qui va de la version des Septante a la

CONSTITUTION DU TEXTE MASSORÉTIQUE. — 1° *Comparaison de la version des Septante avec le texte massorétique.* — Cette comparaison permet de constater que le texte hébreu sur lequel la traduction grecque a été faite différait du texte massorétique. Les divergences portent sur différents points. — 1. *Disposition du texte en plusieurs livres.* — Les transpositions sont nombreuses dans le livre de Jérémie, voir t. III, col. 1277, moins fréquentes dans les Proverbes, voir t. V, col. 793, et dans l'Ecclésiastique. Voir t. II, col. 1548. Elles s'expliquent par la divergence des manuscrits et proviennent vraisemblablement, au moins pour les Proverbes et Jérémie, du déplacement de plusieurs feuillets dans un manuscrit. — 2. *Diversité de leçons dans les manuscrits.* — Elle n'est pas la même dans tous les livres et elle est plus grande dans les uns que dans les autres. Elle est notablement considérable dans les livres de Samuel et des Rois. Voir t. V, col. 1143, 1160-1161. On y a pu voir à juste titre deux recensions différentes de ces livres, dont le texte est tantôt plus court et tantôt plus développé. Les additions les plus saillantes sont celles de I Reg., III (19 lignes au début); III, 46 (20 lignes); XII, 24 (68 lignes). Ce pouvaient être des targums, destinés à compléter un récit simplement esquissé ou à expliquer un passage obscur. D'autres moins considérables donnent un récit mieux suivi que le texte hébreu actuel et semblent mieux représenter le texte original. Ainsi I Sam., XIV, 41. Le texte grec est plus court dans les récits qui concernent les premiers rapports de Saül et de David. I Sam., XVIII, 6-XIX, 1. Il omet les versets 9-11, 17-19, 28 *b*-30. Certains manuscrits omettent au ch. XVII du même livre les ℣. 12-31, 41, 50, 55-58, et les six premiers versets du ch. XVIII, et plusieurs autres les ont marqués d'un astérisque. D'autres omissions existent dans les livres des Rois, I Reg., III, 35-46; IV, 20, 21, 25, 26; VI, 11-13, 18, 22, 32, 33; VIII, 12, 13; IX, 15-25; XI, 39; XII, 17; XIII, 27; XIV, 1-20; XV, 6, 32; XXII, 47-50. Il y a aussi de nombreuses omissions dans le livre de Jérémie. Voir t. III, col. 1277. Le livre des Proverbes a encore dans la version grecque des omissions, des additions, des transpositions et des modifications. Voir t. V, col. 793; J. Knabenbauer, *Commentarius in Proverbia*, Paris, 1910, p. 14-19. Chaque livre grec, même le Pentateuque, a plus ou moins de variantes, mais toutes ne sont pas bonnes. Le manuscrit hébreu dont se servait le traducteur grec avait des fautes de copiste ou présentait des anomalies, dont quelques-unes semblent provenir de l'irrégularité dans la transcription des voyelles dites aujourd'hui lettres quiescentes. — 3. *Fautes de traduction.* — Quelques-unes proviennent d'une fausse lecture, soit par la confusion de lettres phéniciennes, ou de l'écriture carrée, soit par la manière de couper les mots d'un manuscrit à écriture continue. Voir t. II, col. 1579-1580; t. V, col. 1645-1646; P. Martin, *op. cit.*, t. I, p. 45-71. Il faut donc, au point de vue de la valeur critique et de la reconstitution du texte original, examiner à part chacun des livres de la version grecque des Septante, voir, par exemple, pour Isaïe, t. III, col. 977-978, et chacun des passages où se présente une variante. Quoique le texte hébreu qui se trouve à la base de cette traduction soit fréquemment différent du texte massorétique, les divergences, pour notables qu'elles soient parfois, n'atteignent jamais la substance des faits et des doctrines. Cf. Ginsburg, *The new massoretico-critical text of the hebrew Bible*, 1894, p. 158-162, 291-296; A. Baumgärtner, *L'état du texte du livre des Proverbes*, Leipzig, 1890, p. 272-282. Voir les travaux cités, col. 1648-1650.

La conservation substantielle du texte hébreu, à l'époque à laquelle se fit la version des Septante, nous est attestée, au moins pour le Pentateuque, par le *Livre des jubilés*, ou la *Petite Genèse*. Ce livre est, au sentiment commun des critiques récents, du temps des Machabées et avant Hérode, et suppose un texte qui n'a que deux leçons communes avec le Pentateuque samaritain, qui s'accorde parfois avec le texte massorétique contre la version des Septante, mais qui suit le plus souvent cette traduction dans les passages où elle s'écarte du texte hébreu postérieur. Il a cependant aussi quelques leçons propres. Certaines de ces particularités proviennent du but de l'auteur qui était l'exaltation et la glorification du peuple élu de Dieu. Sur la valeur critique de ce livre, voir A. Dillmann, *Beiträge aus dem Buche der Jubiläen zur Kritik des Pentateuch-Textes*, dans *Sitzungsberichte der Berl. Akademie der Wissenschaften*, 1883; H. Charles, *Ethiopic version of the hebrew book of the Jubilees*, Oxford, 1895, p. XX-XXV; E. Littmann, *Das Buch der Jubiläen*, dans Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, t. II, p. 38.

2° *Travail critique des scribes avant les massorètes.* — Il rentrait dans le rôle des scribes de veiller à la transcription du texte sacré. Voir col. 1537. Il semble qu'ils aient apporté à ce travail un soin plus minutieux que les premiers copistes. Ils se préoccupaient de transcrire ce texte ou de le faire transcrire exactement par respect pour les livres canoniques de leur nation et de leur religion. Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 8, et Philon, dans Eusèbe, *Præpar. ev.*, VIII, 6, t. XXI, col. 600-601, déclarent que, dans leur nation et de leur temps, personne n'oserait ajouter ou retrancher aux Livres Saints, surtout à la Loi de Moïse, ou y changer quoi que ce soit. Certains Pères de l'Église, il est vrai, ont reproché aux Juifs d'avoir altéré le texte de l'Ancien Testament dans les passages prophétiques et messianiques, que les chrétiens faisaient valoir en faveur de la divinité de Jésus-Christ et du christianisme. Mais leur reproche n'est pas fondé. D'ailleurs, quand saint Justin, par exemple, accuse les Juifs d'avoir falsifié l'Écriture, il vise la traduction d'Aquila, ayant substitué νεᾶνις à παρθένος dans Isaïe, VII, 14. *Dial. cum Tryph.*, 71, 84, t. VI, col. 644, 673. La critique porte donc sur l'interprétation et non pas sur la teneur du texte hébreu. Les autres exemples, proposés par saint Justin, ne sont pas justifiés, ni Jer., XI, 19, qui ne manque pas dans le texte hébreu, ni la leçon du Ps. XCVI, 10: ἀπὸ τοῦ ξύλου, qui est absente aussi des anciennes versions, et le passage qu'il ajoute à I Esd., VI, 21, est une addition d'une main chrétienne. *Ibid.*, 72, 73, col. 644-645. Saint Justin se servait d'un exemplaire des Septante, qui contenait des interpolations. Voir aussi plus haut, col. 1637-1630. Du reste, Tryphon repousse le reproche de saint Justin et il tient pour incroyable que ses coreligionnaires aient altéré l'Écriture. Saint Irénée, *Cont. hær.*, III, 21, t. VII, col. 946, reprend aussi les fausses interprétations d'Aquila par comparaison avec la version des Septante, mais il n'accuse pas les Juifs d'avoir corrompu le texte, sinon par leurs fausses traditions, IV, 15, col. 1004. Il suppose, au contraire, qu'ils n'ont pas falsifié l'Écriture, c'est-à-dire la version grecque, parce qu'ils n'ont pas prévu qu'elle servirait de preuve aux chrétiens, ajoutant que s'ils avaient prévu ce service, ils auraient brûlé cette traduction. Si Tertullien, *De cultu fem.*, I, 3, t. I, col. 1308, dit que les Juifs avaient retranché des Écritures plusieurs choses concernant le Messie, il parle de livres entiers qui auraient été supprimés, tels que le livre d'Hénoch dont il soutenait la canonicité. Son argument ne vaut pas mieux que son sentiment. Dans sa lettre à Jules Africain, 19, t. XI, col. 69, 72, Origène reproche avec raison aux Juifs d'avoir écarté du canon biblique les livres deutérocanoniques, mais lorsqu'il donne l'assurance qu'ils ont supprimé à dessein et par malice plusieurs Écritures, il n'en apporte pas de preuve et il se range à l'opinion des docteurs précédents. Il n'est pas constant dans son sentiment, puisque si parfois il répète

son accusation, *In Jer.*, hom. XVI, 10, t. XIII, col. 449, 452, d'autres fois il en montre l'injustice. Saint Jérôme, de son côté, supposait que les Juifs avaient retranché quelques mots du Deutéronome. *In Epist. ad Gal.*, l. II, t. XXVI, col. 357. Il pensait que saint Matthieu avait cité inexactement Michée pour reprendre les scribes et les prêtres de leur négligence à citer l'Écriture. *In Mich.*, l. II, t. XXV, col. 1197. Ailleurs, il défend les Juifs du crime d'altération des Écritures sur l'autorité même d'Origène, qui a dit que Notre-Seigneur et les Apôtres, qui ne célaient pas les torts des scribes et des pharisiens, ne le leur ont pas reproché. Si on prétend que les falsifications des Juifs sont postérieures à Jésus et aux Apôtres, il ne pourra retenir un éclat de rire, puisque le Sauveur et les évangélistes ont cité les passages que les Juifs devaient fausser plus tard. *In Is.*, l. III, t. XXIV, col. 99. Il est le défenseur de la *veritas hebraica*, au point d'être parfois injuste à l'égard de la version des Septante. Saint Chrysostome, *In Matth.*, hom. V, 2, t. LVII, col. 57, à propos d'Isaïe, VII, 14, reproche seulement aux traducteurs juifs postérieurs aux Septante, d'avoir à dessein traduit obscurément les prophéties messianiques. Le pseudo-Athanase, *Synopsis Sacr. Script.*, 78, t. XXVIII, col. 438, parle de la perte de livres entiers, supprimés par les Juifs. Saint Augustin repousse catégoriquement l'accusation portée contre les Juifs d'avoir altéré leurs Écritures et il appuie son jugement sur le grand nombre de manuscrits répandus partout, qu'ils auraient dû altérer. *De civ. Dei*, XV, XIII, 1, t. XLI, col. 452. Il reconnaît dans les Juifs, adversaires du christianisme, des gardiens des Écritures où les chrétiens vont puiser les arguments messianiques. *Ibid.*, XVIII, XLVI, col. 608-609. Cf. pseudo-Justin, *Cohortatio ad Græcos*, 13, t. VI, col. 268. Les reproches des Pères qui ne savaient pas l'hébreu visent généralement les traductions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, que les Juifs préféraient à la version des Septante et opposaient aux chrétiens dans la polémique. Plus littérales que la première, ces versions n'en différent pas seulement quant à l'interprétation; elles avaient été faites aussi sur un texte hébreu qui se rapprochait plus du texte des Septante que du texte massorétique, autant, du moins, qu'on peut en juger par les fragments qui nous sont parvenus. Cette constatation est une preuve nouvelle que les Juifs n'avaient pas altéré à dessein et par malice leurs Écritures pour faire pièce aux chrétiens. Cf. R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. I, ch. XVII-XIX, p. 97-111.

Dès le IIe siècle de notre ère, le texte hébreu était fixé déjà et d'une façon uniforme au point que tous les témoins, à partir de cette époque, représentent une seule et unique recension, celle que les massorètes stéréotyperont plus tard, sauf quelques légères différences seulement. La version syriaque, faite directement sur l'hébreu, voir col. 1916, les traductions déjà citées d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, les Hexaples d'Origène et la version de saint Jérôme témoignent qu'aux IIe, IIIe et IVe siècles le texte hébreu était à peu près identique au texte massorétique. Il n'y a que des divergences accidentelles, de celles qu'on rencontre toujours dans les manuscrits d'une même famille. Les commentaires de saint Jérôme, qui était si bien au courant des choses rabbiniques, montrent que les rabbins notaient déjà les moindres détails de l'orthographe traditionnelle, tels que la présence ou l'omission des *matres lectionis*. Voir, par exemple, *Quæst. in Genesim*, 16, t. XXIII, col. 973. Les plus anciens targums du Pentateuque et des livres prophétiques, qui sont un peu postérieurs, sont généralement d'accord avec la recension massorétique, sauf le targum d'Onkelos qui est d'accord de temps en temps avec la version des Septante. Voir TARGUMS, t. V, col. 1995.

Les Talmuds supposent aussi le texte hébreu définitivement fixé et ils ne connaissent pas de variantes au sens précis du mot. Leurs citations bibliques et celles des midraschim ont été recueillies par Strack, *Prolegomena critica in V. T. hebraico*, Leipzig, 1872, p. 59-111. Ils distinguaient déjà le *keri* du *keṭib* et ils signalaient la présence ou l'absence des *matres lectionis*, du vav consécutif. Traité *Sopherim*, c. VI, VII. Au traité *Nedarim*, fol. 37 *b*-38 *a*, le Talmud de Babylone rapporte quelques exemples du travail des scribes et leur manière d'écrire certains mots : מִצְרַיִם, שָׁמַיִם, אֶרֶץ; des suppressions faites, Gen., XVIII, 5; XXIV, 55; Num., XXXI, 2; Ps. LXVIII, 26; XXXVI, 7; des leçons à lire qui ne sont pas écrites, II Sam., VIII, 3; XVI, 23; Jer., XXXI, 38; L, 29; Ruth., II, 11; III, 5, 17; des leçons écrites qu'il ne faut pas lire, II Reg., V, 18; Deut., VI, 1; Jer., LI, 3; Ezech., XLVIII, 61; Ruth., III, 12. Cf. J. Buxtorf, *Tiberias*, p. 37-43. Ils avaient aussi marqué plusieurs passages de points extraordinaires, dont la signification exacte n'était déjà plus connue de tous les talmudistes. A propos de רחקה, Num., IX, 10, marqué d'un point en haut, selon la Mischna, quelques-uns pensaient qu'il ne fallait pas tenir compte des lettres ponctuées, quand elles étaient en minorité, mais que, si elles étaient en majorité, elles l'emportent et il faut les lire; Rabbi ajoutait que, n'y eût-il qu'une lettre ponctuée par en haut, on en tenait compte et qu'on annulait seulement le reste de ce qui était écrit. Talmud de Jérusalem, traité *Pesachim*, IX, 2, trad. Schwab, Paris, 1882, t. V, p. 137, 138. Ces points soulignaient donc une lettre ou un mot soit pour les supprimer soit pour attirer sur eux l'attention. Cf. M. Schwab, *Des points-voyelles dans les langues sémitiques*, Paris, 1879, p. 26. Selon saint Jérôme, ce point indiquait que la chose est incroyable. *Quæst. in Gen.*, XIX, 35, t. XXIII, col. 966. Voir MASSORE, t. IV, col. 856. Le Talmud de Jérusalem signale aussi l'écriture différente de quelques mots. Traités *Kilaim*, III, 1; V, 4; *Schebiith*, I, 6, trad. Schwab, Paris, 1878, t. II, p. 250-251, 277, 311.

III. PÉRIODE DES MASSORÈTES. — Cette période va du VIe au XIe siècle. On a déjà exposé ici la double tâche accomplie par les massorètes : 1o la vocalisation du texte hébreu par l'invention des points-voyelles, voir t. III, col. 504-508; t. V, col. 531-538; 2o l'ensemble des notes ou remarques qui constituent la grande et la petite massore et qui forment la « haie » de la Loi ou de l'Écriture, élevée en vue de la préserver de la moindre altération. Voir t. IV, col. 854-860. Il ne reste plus qu'à rappeler quelle a été l'œuvre des massorètes relativement au texte qu'ils ont vocalisé et à apprécier la valeur critique de leur texte biblique.

1o *Le texte massorétique.* — Les massorètes n'ont pas, à proprement parler, constitué une recension du texte hébraïque de la Bible. Ils n'ont fait que transcrire, en en fixant la prononciation traditionnelle, le texte qui était établi d'une façon à peu près uniforme depuis le IIe siècle de notre ère. La vocalisation qu'ils ont adoptée, qu'elle soit palestinienne ou babylonienne, voir t. I, col. 1359, ou distincte de ces deux espèces, M. Friedländer, *Some fragments of the hebrew Bible with peculiar abbreviations and peculiar signs for vowels and accents*, dans les *proceedings of the Society of biblical archæology*, mars 1896, p. 86-98, n'a fait que marquer au moyen de signes conventionnels assez compliqués la prononciation usuelle, transmise depuis des siècles par la tradition orale. Toutes les versions antérieures la supposent et la confirment. Les massorètes n'ont guère changé les consonnes, et quand le texte écrit leur paraissait fautif, loin de le corriger ils le transcrivaient fidèlement tel qu'ils le trouvaient écrit, c'est le *keṭib*, sauf à noter, à la marge des manuscrits, la leçon qu'il fallait lire, le *keri*. Voir t. III, col. 1889. Les *keri* sont des variantes discutées entre les docteurs palestiniens et les docteurs babyloniens. Ils

sont au nombre de 216 pour tous les livres de la Bible, hormis le Pentateuque qui n'en a que quelques-uns, et ils ont été édités, par Jacob ben Chajim, dans la seconde Bible rabbinique de Bomberg à Venise, en 1524-1525.

Bien que fixé jusque dans les moindres détails, le texte massorétique n'était pas cependant uniforme dans les plus anciens manuscrits. Les docteurs juifs postérieurs ont relevé les variantes d'un manuscrit qu'ils attribuaient faussement à Hillel et celles de la Bible de Jéricho; or, les variantes du premier ne portent que sur des minuties grammaticales ou des variétés de ponctuation massorétique. Dans la première moitié du xe. siècle, Aaron ben Moïse ben Ascher a écrit, à Tibériade, un manuscrit, qui a passé longtemps au XIXe siècle comme le type le plus parfait du texte massorétique palestinien. Or, il différait du manuscrit de son contemporain et compatriote Moïse ben David ben Nephthali. Les variantes de ces deux manuscrits ont été transcrites aux marges des manuscrits postérieurs et Jacob ben Chajim en a recueilli 864 (867) et les a fait imprimer en appendice à la troisième Bible rabbinique de Bomberg, Venise, 1548, t. IV. Elles ont été reproduites dans la Polyglotte de Londres, t. VI, p. 8 sq. Elles ne portent que sur des minuties de vocalisation ou de grammaire, et quelques-unes seulement constituent des leçons présentant des consonnes différentes. Elles ne sont pas identiques à celles de tous les manuscrits. On a voulu y voir les divergences de textes massorétiques qui avaient cours en Palestine et en Babylonie. Elles ne sont plutôt que l'œuvre de ces deux docteurs, sur laquelle nous sommes, d'autre part, imparfaitement renseignés.

2° *Valeur critique du texte massorétique.* — Elle a été vivement discutée au XVIIe et au XVIIIe siècle. Un protestant, Louis Cappel, voir t. II, col. 218, ayant soutenu la nouveauté des points-voyelles, *Arcanum punctationis revelatum*, Leyde, 1624, puis la non-intégrité du texte massorétique, *Critica sacra*, Paris, 1650, les deux Buxtorf, voir t. I, col. 1980-1982, défendirent ces deux points, le père dans *Tiberias*, Bâle, 1620, le fils, dans son *Tractatus de punctorum vocalium in libris V. T. hebraicis origine, antiquitate et authoritate*, Bâle, 1648, et dans son *Anticritica*, Bâle, 1653. La thèse des Buxtorf prédomina en Allemagne et en Suisse, et la Confession de foi, dressée par Heidegger en 1675 et adoptée par le *Consensus helveticus*, la même année, can. 2 et 3, canonisa les points-voyelles et déclara le texte massorétique absolument authentique et intègre. Les protestants voulaient jeter le discrédit sur la version des Septante, que l'Église avait suivie si longtemps. A l'encontre, l'oratorien Jean Morin, voir t. IV, col. 1283, soutint, pour faire valoir cette version et le Pentateuque samaritain qu'il avait édité, que le texte hébreu était corrompu dans la plupart des passages où il différait des autres textes. *Exercitationes ecclesiasticæ et biblicæ*, in-f°, Paris, 1699, part. II, l. I, exc. I-IX, p. 1-222; l. II, exc. I-XXIV, p. 223-634. Isaac Vossius, quoique protestant, regardait la version des Septante comme inspirée et prétendait que le texte hébreu avait été volontairement altéré par les Juifs. *De LXX interpretibus eorumque translatione*, 1661. La vérité, qui tient le milieu entre ces deux extrêmes et qui est que le texte hébreu massorétique, sans être exempt de fautes accidentelles, s'était cependant conservé dans sa pureté substantielle, trouva dès lors des défenseurs. Nommons R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, part. I, c. XVIII, XIX, p. 101-111; part. II, c. IV, p. 202-211; dom Martianay (voir t. IV, col. 827), *Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate*, Paris, 1689, p. 116 sq.; *Continuation de la défense du texte hébreu de la Vulgate*, Paris, 1693; Paul Pezron (voir t. V, col. 177), *L'antiquité des temps rétablie et défendue*, Paris, 1690; *Défense de l'antiquité des temps*, Paris, 1691; Michel Lequien, *L'antiquité des temps détruite*, Paris, 1697: le P. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation* (1772), dans le *Cursus completus Sac. Scripturæ* de Migne, t. XXVII, col. 505-914, etc. C'est le sentiment commun des critiques modernes.

Du reste, le texte massorétique porte en lui-même des traces d'altérations accidentelles. Il contient, en effet, des fautes évidentes. Le chiffre qui indiquait l'âge de Saül, quand il commença à régner, a disparu en laissant une lacune béante. I Sam., XIII, 1. Une autre lacune se remarque un peu plus loin, I Sam., XIV, 41, au sujet du sort jeté entre Saül et son fils Jonathas. Le récit des relations du même roi avec le jeune David, I Sam., XVI, 15-XVIII, 5, manque d'ordre et de suite et il est rempli d'inconséquences manifestes; il ne nous est pas parvenu dans sa teneur primitive. Le récit de la mort d'Aaron, Deut., X, 6, est en contradiction avec Num., XX, 25-30; XXXIII, 37; Deut., XXXII, 50, et la contradiction ne s'explique que par l'altération du premier passage cité. Le texte original a dû souffrir aussi, Exod., XI, 3-XII, 17, parce que tous les détails ne cadrent pas ensemble. Cf. P. Martin, *De l'origine du Pentateuque* (lithog.), t. I, p. 27-39. Dans le Ps. CXLIV, qui est alphabétique, le vers qui commençait par נ a disparu du texte hébreu, mais se retrouve dans la version des Septante. Dans les Lamentations, II-IV, les strophes débutant par la lettre ע ont été vraisemblablement transposées après celles qui commencent par פ. La comparaison des versions anciennes avec le texte massorétique montre que parfois ce dernier a une leçon moins bonne. Exemples : Ps. LXI, 8; I Sam., II, 32; Jer., VI, 11; Jon., I, 9. P. Martin, *loc. cit.*, p. 40-43. Toutefois, les leçons des versions anciennes, divergentes du texte massorétique, ne prouvent pas nécessairement que ce texte est fautif, ces versions ne se sont pas toujours conservées pures; elles ont été enrichies parfois de gloses explicatives, et leur texte a subi les altérations des copistes, voire même de correcteurs et de reviseurs. Sur la comparaison des Septante et du texte massorétique, voir col. 1644-1650.

L'imperfection relative du texte massorétique s'explique par deux causes. La première est que le texte hébreu avait subi les injures du temps et des altérations de détails avant l'époque des massorètes. La seconde est que ce texte n'a pas été établi par un travail critique sur un certain nombre de manuscrits qu'on aurait comparés et corrigés l'un par l'autre. Il a été fixé, au cours du IIe siècle de notre ère, par le choix fait d'un seul manuscrit, ancien ou non, sans comparaison avec d'autres. Voir P. de Lagarde, *Materialien zur Kritik und Geschichte des Pentateuchs*, Leipzig, 1867, t. I, p. XII, 231. Le manuscrit adopté fut reconnu comme autorité unique et devint le prototype à peu près uniforme du texte copié et recopié sans appréciation de sa valeur intrinsèque. On le reçut et on le transcrivit tel qu'il était, avec ses fautes qu'on ne chercha pas à corriger. Le *ketib*, même erroné et fautif, fut maintenu, sauf à signaler à la marge le *keri* ou la leçon à introduire. Ce respect pharisaïque de fautes, parfois grossières, a assuré la transmission séculaire d'un texte imparfait, il est vrai, mais, en le stéréotypant avec ses fautes originelles, elle l'a préservé de toute altération nouvelle, même accidentelle ou secondaire. En le vocalisant et en l'accentuant, les massorètes ne l'ont ni corrigé ni modifié; ils n'ont fait qu'augmenter sa fixité première et sauvegarder davantage son intégrité.

IV. Période postérieure aux massorètes. — Elle comprend la copie du texte dans les manuscrits, ses éditions après l'invention de l'imprimerie et sa correction critique.

1° *Manuscrits.* — Voir t. IV, col. 667-672. Les rouleaux, transcrits pour le service des synagogues, donnent identiquement le même texte les copistes étant prému-

nis contre l'inscrtion de toute variante par les régles méticuleuses du Talmud. Les manuscrits, copiés pour l'usage des particuliers, offrent bien quelqnes divergences, mais elles sont peu nombreuses et peu importantes. Ces variantes ont été en partie recueillies par B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus* (de 615 manuscrits), Oxford, 1766-1780, et par Jean-Bernard De Rossi, *Variæ lectiones V. T.*, Parme, 1784-1788; *Supplementum*, 1798 (d'après 780 manuscrits); *Specimen variarum lectionum sacri textus* (d'un manuscrit de Pie VI), Rome, 1782, p. 29-74. Voir Kennicott, t. iii, col. 1887; De Rossi, 2, t. v, col. 1211.

2° *Éditions imprimées.* — L'art de l'imprimerie, en multipliant les exemplaires de la Bible hébraïque, n'a pas beaucoup modifié l'état du texte. Les premiéres éditions ont été faites sur un petit nombre de manuscrits, ceux qui étaient à la disposition des éditeurs et dont ils ne discutérent pas la valeur. Le Psautier fut imprimé le premier, in-f°, en 1477, probablement á Bologne, avec le commentaire de Kimchi; le Ps. i a les points-voyelles en rouge. Le Pentateuque parut, in-f°, Bologne, 1482, avec le Targum d'Onkelos et le commentaire de Raschi. Les Prophètes furent publiés ensuite, 2 in-f°, Soncino, s. d. (1485), sans points ni accents, avec le commentaire de Kimchi. Les cinq Meghilloth parurent au même lieu, la même année. Tous les Hagiographes furent imprimés á Naples en trois parties, en 1486 et 1487; ils étaient vocalisés, mais sans accents. La première édition complète, avec voyelles et accents, parut á Soncino, au mois de février 1488; la seconde, s. l. n. d. (Naples, 1491-1493); la troisième, à Brescia, en mai 1494. Quelques auteurs en citent une autre, publiée á Pesaro la même année. — Au xvie siécle, la Bible entière fut imprimée en 2 in-f°, Pesaro, 1511, 1517; puis vint la Polyglotte d'Alcala, 1514-1517, voir t. v, col. 515-516. La première Bible rabbinique, préparée par Félix Pratensis, 4 in-f°, Venise, 1516-1517, a les chapitres modernes en marge et partage en deux les livres de Samuel, des Rois, d'Esdras et des Paralipomènes. Une édition du même texte, sans targums ni commentaires, parut la même année, sortant des mêmes presses de Daniel Bomberg. Aprés trois autres Bibles rabbiniques, voir t. v, col. 919, il faut mentionner la Polyglotte d'Anvers. Voir t. v, col. 519. Parmi un grand nombre d'autres éditions, indiquons seulement celles de Bomberg, in-4°, Venise, 1521, 1525-1528, de Robert Estienne, 1539 sq., de Sébastien Münster, 2 in-f°, Bâle, 1534-1535, et d'Élie Hutter, in-f°, Hambourg, 1587. — Au xviie siécle, nous mentionnerons d'abord la 5e Bible rabbinique de Bomberg, Venise, 1617-1619, et la 6e publiée á Bâle, 1618-1619, par J. Buxtorf, le père, puis les deux Polyglottes de Paris et de Londres, voir t. v, col. 521, 522-524, ensuite l'édition de Joseph Athias, Amsterdam, 1667, qui donne un texte revisé sur d'anciens manuscrits et qui a servi de base aux suivantes; elle a été préparée par J. Leusden, et elle fut corrigée par Japlonsky, Berlin, 1699. — Au xviiie siècle, Everard van der Hooght, Amsterdam et Utrecht, 1705, suivit Leusden. L'édition de Salomon ben Joseph Props, in-8°, Amsterdam, 1725, est supérieure à la précédente. La 7e Bible rabbinique, due á Moïse de Francfort, parut dans la même ville, 4 in-f°, 1724-1727. Voir t. v, col. 919. J. H. Michaelis, collationna un manuscrit d'Erfurt et donna la première édition critique, Halle, 1720. Une autre édition critique parut á Mantoue, in-4°, 1742-1744, avec un commentaire massorétique de Salomon Norzi. Voir encore, pour l'édition de Simonis, col. 1746. B. Kennicott collationna beaucoup de manuscrits, mais sans valeur, dont il donna les variantes; son texte est, au fond, celui de Hooght, 2 in-f°, Oxford, 1776, 1780. — Au xixe siècle, la Bible de Hooght fut corrigée par J. d'Allemand, Londres, 1822, et souvent rééditée. Elle fut retouchée par A. Hahn, Leipzig, 1831 (nombreuses rééditions), par Theile, Leipzig, 1849 (nombreuses rééditions), par Letteris, Vienne, 1852 (adoptée et souvent reproduite par la Société biblique d'Angleterre et des pays étrangers). Une Bible rabbinique a paru à Varsovie, 12 petits in-f°, 1860-1868. Voir t. v, col. 919. S. Baer et Frz. Delitzsch ont publié á Leipzig des éditions séparées très correctes : la Genèse, 1869, Josué et les Juges, 1891, les deux livres de Samuel, 1891, des Rois, 1895, d'Isaïe, 1872, de Jérémie, 1890, d'Ézéchiel, 1884, des petits prophètes, 1878, des Psaumes, 1880, des Proverbes, 1880, de Job, 1875, des cinq Meghilloth, 1885, de Daniel, Esdras et Néhémie, 1882, et des Paralipoménes, 1888.

3° *Travaux et éditions critiques.* — 1. *Travaux.* — Au xiiie siècle déjá, Meïr ben-Todros (Abulafia), de Burgos († 1244), constatait que les meilleurs manuscrits du Pentateuque ne s'accordaient pas et que les notes massorétiques n'étaient pas sûres. Son ouvrage : *La Massore, haie de la Loi,* מסרה סיג לתורה, imprimé á Florence en 1750, est une édition du Pentateuque d'aprés les manuscrits les meilleurs ; en cas de divergence de ses sources, l'auteur adoptait la leçon qu'il trouvait dans le plus grand nombre des témoins. Son contemporain Iakutiel ben Iehuda, pour les mêmes raisons, a collationné six manuscrits espagnols du Pentateuque qu'il jugeait anciens et corrects. Ces essais de corrections restérent isolés et furent sans influence sur la transmission du texte. Au xviie siècle, Menahen de Lonzano compara dix manuscrits, la plupart espagnols, avec l'édition in-4° de Bomberg, Venise, 1554. Son ouvrage est intitulé : אור תורה, *La lumière de la Loi,* Venise, 1618. Le commentaire critique, composé en 1626, par Salomon de Norzi et publié dans la Bible de Mantoue, 1742-1744, s'étend á toute la Bible hébraïque et il est fondé sur une collation sérieuse de plusieurs manuscrits, la plupart encore espagnols. Au xixe siècle, les critiques protestants furent amenés à discuter les leçons massorétiques de différents livres de l'Ancien Testament; ils ne se contentérent pas de proposer les corrections que leur suggérait la comparaison du texte hébreu avec les anciennes versions, ils y joignirent des corrections conjecturales qui ne furent pas toujours heureuses.

2. *Éditions.* — Au xviiie siècle, l'oratorien Houbigant entreprit une correction du texte hébreu. Voir t. iii, col. 756. Les travaux de Kennicott et de De Rossi firent connaître les nombreuses variantes des manuscrits et montrèrent leur insignifiance. Au xixe, David Ginsburg a publié une édition critique de la Bible hébraïque, 2 vol., Londres, 1894; 2e édit., Vienne, 1906. L'édition polychrome (rationaliste), faite sous la direction de P. Haupt: *The sacred books of the Old Testament,* in-4°. Leipzig, Baltimore et Londres, a donné jusqu'ici la Genèse par Ball, 1896, le Lévitique, par Driver et White, 1894, les Nombres, par Paterson, 1900, le Deutéronome, par Smith, 1906, Josué, par Bennett, 1895, les Juges, par Moore, 1900, Samuel, par Budde, 1894, les Rois, par Stade, 1904, Isaïe, par Cheyne, 1899, Jérémie, par Cornill, 1895, Ézéchiel, par Toy, 1900, les Psaumes, par Wellhausen, 1895, les Proverbes, par Müller et Kautzsch, 1901, Job, par Siegfried, 1893, Daniel, par Kamphausen, 1896, Esdras et Néhémie, par Guthe et Batten, 1901, et les Paralipomènes, par Kittel, 1895. R. Kittel, avec la collaboration de Beer, Buhl, Dalman, Driver, Löhr, Nowack, Rothstein et Ryssel, a publié sous le texte de la Bible rabbinique de 1524-1525 les variantes les plus importantes des anciennes versions et les meilleures conjectures des critiques modernes, *Biblia hebraica,* 2 in-8°, Leipzig, 1905-1906; 2e édit., *ibid.*, 1909.

Bibliographie. — 1° Pour l'histoire critique du texte hébreu, voir R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. I, c. x-xxvii, Rotterdam, 1685, p. 63-160; U. Ubaldi, *Introductio in Sacram Scripturam*, 2e édit., Rome, 1882, t. ii, p. 488-499; C. Trochon, *Introduction*

générale, Paris, 1886, t. I, p. 274-290; P. Martin, *Introduction à la critique générale de l'A. T. De l'origine du Pentateuque* (lith.), Paris, 1886-1887, t. I, p. 27-104; F. Buhl, *Kanon und Texte des A. T.*, Leipzig, 1891, § 23 sq.; A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible,* dans *L'enseignement biblique,* Paris. 1892, p. 101-204; R. Cornely, *Introductio generalis,* 2e édit., Paris, 1894, p. 263-293; Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts being a history of the text and its translations,* 2e édit., Londres, 1896; Copinger, *The Bible and its transmission,* Londres, 1897; Weir, *A short history of the Hebrew text of the Old Testament,* Londres, 1899; H. Strack, *Einleitung in das A. T.*, 6e édit., Munich, 1906, p. 191-204; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche,* Leipzig, 1897, t. II, p. 713-728; Hastings, *Dictionary of the Bible,* Londres, 1902, t. IV, p. 726-732; F. Vigouroux, *Manuel biblique,* 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 165-174.

2° Pour l'étude des éditions imprimées de la Bible hébraïque, voir J. C. Wolf, *Bibliotheca hebræa,* Hambourg, 1721, t. II, p. 364-385 (Bible complète), p. 385-413 (livres séparés); 1733, t. IV, p. 108-123 (Bible complète), p. 123-154 (livres séparés); J. Le Long, *Bibliothèque sacrée,* Paris, 1723, t. I, p. 1587; édit. Masch, Halle, 1778, t. I, p. 1-186; J.-B. De Rossi, *Annales hebræo-typographici sæc. XV,* Parme, 1795; *Annales... ab anno MDI ad MDXL digesti,* Parme, 1799; *De ignotis nonnullis antiquissimis hebraici textus editionibus ac critico earum usu,* Erlangen, 1782; B. W. D. Schulze, *Vollständigere Kritik über die gewöhnlichen Ausgaben der hebräischen Bibel,* Berlin, 1766; M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebræorum in bibliotheca Bodleiana,* Berlin, 1852-1860, col. 1-164; B. Pick, *History of the printed additions of the Old Testament,* dans *Hebraica,* 1892-1893, t. IX, p. 47-116; C. D. Ginsburg, *Introduction to the massoretico-critical text of the hebrew Bible,* Londres, 1897, p. 779-976; *British Museum. Catalogue of printed books, Bible,* Londres, 1892-1899, part. II, col. 245-726. E. MANGENOT.

2. TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT. — I. HISTOIRE DU TEXTE MANUSCRIT. — 1° *Perte des autographes.* — Qu'ils aient été écrits sur papyrus, II Joa., 12, matière fragile, voir t. IV, col. 2079-2084, ou sur parchemin, II Tim., IV, 13, matière plus solide, voir t. IV, col. 2158-2161, les autographes des écrivains du Nouveau Testament ont vite disparu, à cause sans doute du fréquent usage ou de la fragilité des matériaux. D'ailleurs, il faudrait entendre ces autographes dans un sens large, puisque saint Paul semble avoir eu l'habitude de dicter ses lettres, Rom., XVI, 22, se bornant à écrire de sa main la salutation finale. II Thess., III, 17; I Cor., XVI, 21; Col., IV, 18; cf. Gal., VI, 11. Ils n'ont pas laissé de trace certaine dans l'histoire. Les passages des anciens écrivains ecclésiastiques, dans lesquels on avait cru les voir mentionnés, disent tout autre chose. Saint Ignace, *Ad Philad.*, VIII, 2, dans Funk, *Patres apostolici,* 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 270, dans sa discussion avec les hérétiques, n'en appelait pas aux autographes des évangélistes, mais à des arguments, tirés des Évangiles, arguments dont ses adversaires niaient l'existence ou discutaient la signification. Quand Tertullien se référait aux *ipsæ authenticæ litteræ* des Apôtres et qu'il renvoyait à Corinthe, à Philippes, à Thessalonique et à Rome pour y trouver celles de saint Paul, *De præsc.*, 36, t. II, col. 49, il pouvait ne pas penser aux autographes eux-mêmes, mais au texte grec original, au grec authentique, comme il dit ailleurs, *De monog.*, 11, t. II, col. 946, c'est-à-dire au texte qui fait autorité. Saint Irénée ne parle que de vieux manuscrits pour autoriser une leçon spéciale d'Apoc., XIII, 18. *Cont. hær.*, V, 30, 1, t. VII, col. 1204. Origène n'a pas d'autorité ancienne à opposer à l'exemplaire de saint Jean, dont se servait Héracléon. *In Joa.*, tom. XIII, 11, t. XIV, col. 416.

Les renseignements postérieurs, fournis sur les autographes de saint Jean et de saint Matthieu, n'ont aucune valeur historique. Saint Pierre d'Alexandrie († 311), *De paschale,* 7, t. XVIII, col. 517, 520, dont le témoignage est rapporté dans le *Chronicon pascale,* t. XCII, col. 77, dit bien que l'autographe du quatrième Évangile était conservé à Éphèse et vénéré par les fidèles. Cette attestation tardive et isolée ne suffit pas à prouver le fait. Plus tard, Philostorge, *H. E.*, VII, 14, t. LXV, col. 551-552, a prétendu qu'un manuscrit de saint Jean, dont le début était en lettres plus grandes, avait été retrouvé dans les ruines du Temple de Jérusalem, lorsque Julien l'Apostat en entreprit la reconstruction. Si Pantène a trouvé, dit-on, dans les Indes (en Éthiopie) un manuscrit de saint Matthieu, écrit en lettres hébraïques, que saint Barthélemy aurait apporté en cette contrée, Eusèbe, *H. E.*, V, 10, t. XX, col. 456, il n'est pas question de l'autographe, mais d'une copie du texte original araméen. Au milieu du VIe siècle, le moine Alexandre publia un *Éloge de Barnabé,* dont le texte grec est édité *Acta sanctorum,* t. II junii, p. 431-447, et une version latine dans la *Pat. gr.*, t. LXXXVII, col. 4087-4106, où il prétend qu'on a retrouvé en Chypre l'autographe même de saint Matthieu dans le tombeau de saint Barnabé. Cet *Éloge* dépend des *Actes de saint Barnabé,* publiés en grec par le pseudo-Marc, dans les *Acta sanctorum, ibid.*, p. 425-429, dans Tischendorf, *Acta Apostolorum apocrypha,* Leipzig, 1851, p. 64-74, et par M. Bonnet, *Acta Philippi et Acta Thomæ,* Leipzig, 1903, p. 292-302, et en version française dans le *Dictionnaire des apocryphes* de Migne, Paris, 1858, t. II, col. 143-148. Mais ces Actes disent seulement que Jean Marc avait déposé le corps de saint Barnabé avec les écrits que cet apôtre avait reçus de saint Matthieu. A la fin du VIe siècle, Théodore le Lecteur, *Collect.*, II, 2, t. LXXXVI, col. 184, reproduit la légende du pseudo-Marc. Or, les *Actes de Barnabé* et l'*Éloge* du même saint par le moine Alexandre sont des ouvrages cypriotes, composés dans un but intéressé, pour prouver l'autocéphalie de l'Église de Chypre contre les prétentions des patriarches d'Antioche. Ils sont postérieurs à la découverte historique du tombeau de saint Barnabé, survenue en 489 sous Zénon, et attestée par Sévère, patriarche d'Antioche. Assémani, *Bibliotheca orientalis,* t. II, p. 81. Dans ce tombeau, on aurait trouvé, non pas l'autographe de saint Matthieu, mais un manuscrit grec du premier Évangile transcrit luxueusement et transporté au palais impérial de Constantinople. Cf. R. Simon, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament,* Rotterdam, 1689, p. 43-45; R. A. Lipsius, *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden,* Brunswick, 1884, t. II, 2, p. 270 sq.; L. Duchesne, *Saint Barnabé* (extrait des *Mélanges J.-B. De Rossi,* Rome, 1892, p. 9-13). Quant à l'autographe de saint Marc, que Venise et Prague se glorifiaient encore de posséder au XVIIIe siècle, ce n'est qu'un fragment d'un manuscrit latin de la recension de saint Jérôme, datant du VIe siècle et dont le reste se trouve à Friuli. Il a été édité par J. Bianchini, *Evangelium quadruplex,* Rome, 1748, appendix, p. DXLVIII-DLII, et par J. Dobrowsky, *Fragmentum Pragense Evangelii S. Marci, vulgo autographi,* Prague, 1778.

Les originaux des écrits du Nouveau Testament ayant disparu, il n'est pas possible de faire une édition diplomatique du texte primitif.

2° *État du texte au IIe et au IIIe siècle.* — Les anciennes copies, prises immédiatement ou médiatement sur les originaux, n'ont pas été non plus conservées. A leur défaut, nous ne pouvons nous rendre compte de l'état du texte grec, à cette époque, que par les citations

qu'en ont faites les écrivains du temps et par les premières versions exécutées alors.

1. *Les citations du Nouveau Testament par les écrivains du temps.* — Celles des Pères apostoliques, n'étant pas verbales et n'étant guère que des allusions au texte, nous renseignent peu sur l'état du texte. Ainsi on ne sait pas toujours à quel Évangile ils se réfèrent, et ils mêlent peut-être de mémoire des passages parallèles. Leurs citations du Nouveau Testament ont été réunies et publiées par le comité de la Société d'Oxford pour la théologie historique. *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford, 1905. Voir aussi les *Indices* scripturaires des éditions de leurs œuvres, par exemple, ceux de Funk. Notons seulement que ces Pères reproduisent déjà certaines leçons intéressantes qu'on retrouve dans les écrivains ou les manuscrits postérieurs. Ainsi saint Clément de Rome, *I Cor.*, XIII, 2, édit. Funk, t. I, p. 116, cite une parole de Notre-Seigneur, qui n'est pas dans les éditions actuelles des Évangiles et qui est reproduite par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 19, t. VIII, col. 1045, et partiellement par saint Polycarpe, *Ad Phil.*, II, 2, édit. Funk, t. I, p. 298. Cf. E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, Paris, 1911, t. I, p. 41-43. Une citation de ce dernier Père présente une leçon intéressante, qui se retrouvera dans certains manuscrits postérieurs. Le texte, Act., II, 25, est ainsi reproduit : λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ ᾅδου. *Ad Phil.*, I, 2, p. 296. Pour l'ensemble des leçons propres aux Pères apostoliques, voir Herm. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Berlin, 1906, t. I, p. 1629-1631 (pour les Évangiles). Saint Justin, citant de mémoire, mêle parfois les leçons parallèles, ainsi Joa., III, 3-5, avec Matth., XVIII, 3, et il emprunte peut-être des éléments à la tradition orale ou à des sources extracanoniques. Cf. W. Bousset, *Die Evangelien-Citate Justins*, 1891 ; E. Preuschen, *Antilegomena*, Giessen, 1901, p. 21-38; E. Lippelt, *Quæ fuerint Justini Martyris* ἀπομνημονεύματα *quaque ratione cum forma Evangeliorum syro-latina cohæserint*, Halle, 1901; H. von Soden, *op. cit.*, p. 1621-1624; E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 100-111. Son disciple Tatien, par son Diatessaron ou harmonie des quatre récits évangéliques, composé en grec ou en syriaque, a combiné beaucoup de passages parallèles et a ainsi formé des leçons nouvelles, qui ont pénétré dans les manuscrits du temps et par leur intermédiaire dans les œuvres des écrivains ecclésiastiques postérieurs et dans les plus anciennes versions du Nouveau Testament. Si ces faits sont constants, son œuvre aurait exercé une fâcheuse influence, très réelle, quoique peut-être exagérée par von Soden, sur le texte des Évangiles, notamment sur le texte dit *occidental*. H. von Soden, *op. cit.*, p. 1536-1544, 1609-1610, 1632-1646; E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, 3e édit., Gœttingue, 1909, p. 232-240. Athénagore et Théophile d'Antioche citent rarement les Évangiles, et leurs citations présentent des particularités sans importance. H. von Soden, *op. cit.*, p. 1620-1621. Le témoignage de saint Irénée est peu important, parce que nous n'avons qu'une partie de ses œuvres en grec. Il fournit cependant quelques leçons particulières. H. von Soden, p. 1615-1620, 1838-1840, 1893-1894, 1989-1990, 2095. Une des plus intéressantes est celle qu'il emprunte à de vieux exemplaires sur le chiffre de la Bête. Apoc., XIII, 18. *Cont. hær.*, V, 30, n. 1, t. VII, col. 1203; E. Jacquier, *op. cit.*, t. I, p. 182. Clément d'Alexandrie présente quelques leçons particulières, qui se sont transmises dans les manuscrits, mais qui sont secondaires. M. Barnard, *The biblical text of Clement of Alexandria in the four Gospels and the Acts of the Apostles*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1899, t. V, fasc. 5; H. von Soden, *op. cit.*, p. 1594-1604, 1837, 1893, 1990-1995. Saint Hippolyte connaît les Évangiles dans un texte qui ressemble de très près à celui de Clément d'Alexandrie; mais pour l'Apocalypse, citée dans son commentaire de Daniel, il a beaucoup de leçons propres. H. von Soden, *op. cit.*, p. 1604-1609, 2095-2096.

A côté des écrivains ecclésiastiques de langue grecque, on peut interroger encore les écrivains d'autres langues, qui témoignent indirectement de l'état du texte grec, quand ils y recourent personnellement, comme c'est le cas pour Tertullien. Il prend moins de liberté avec ce texte que les Pères grecs et il le suit de plus près dans ses nombreuses citations des Évangiles. Il n'a pas subi l'influence de Tatien et il a un petit nombre de leçons propres, qui pourraient bien être originales. H. Rönsch, *Das Neue Testament Tertullian's*, Leipzig, 1871; H. von Soden, p. 1610-1615, 1837-1838, 1893, 2023-2028, 2094.

On peut consulter aussi, mais avec beaucoup plus de précautions, sur l'état du texte grec du Nouveau Testament, les hérétiques du temps. Les Pères, leurs contemporains, leur ont reproché d'avoir altéré le texte sacré, non pas seulement par de fausses interprétations, S. Irénée, *Cont. hær.*, I, præf., t. VII, col. 437; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VII, 16, t. IX, col. 531-538, mais encore par des altérations volontaires, mutilations, additions et modifications. S. Denys de Corinthe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 23, t. XX, col. 389. Caius de Rome adresse ce reproche à Asclépiade, à Théodote, à Hermophile et à Apollonide, et le résultat de leur audacieuse entreprise se constate aisément par la variété que présentent leurs exemplaires du Nouveau Testament. Eusèbe, *H. E.*, V, 28, t. XX, col. 517. Les écrits de ces gnostiques ont disparu sans laisser de traces et sans avoir d'influence sur le texte du Nouveau Testament qui était fixé dans l'Église avant l'apparition des hérésies. Nous sommes mieux renseignés sur le texte de Marcion, qui ne contenait que le troisième Évangile et dix Épîtres de saint Paul. Voir Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1891, t. II, p. 409-529. Ses omissions sont volontaires, comme les additions qu'il opérait en conformité avec ses doctrines particulières et son antijudaïsme. Il a cependant gardé sans altération des traces du texte usité de son temps. Les leçons qu'il a créées par abréviation du texte, par rapprochement des passages parallèles, par correction du style, par intérêt didactique ont été parfois adoptées par Tertullien et Origène, dans leurs écrits polémiques contre lui, quand elles n'importaient pas à la doctrine; elles n'ont pas eu d'influence sur la transmission du texte original. H. von Soden, *op. cit.*, p. 1624-1629, 2028-2035; E. Nestle, *Einführung*, p. 226-232. Cependant Corssen, dans *Zeitschrift der neutestamentliche Wissenschaft*, 1909, p. 1-45, 101 sq., et von Soden, *op. cit.*, p. 2034-2035, s'appuyant sur un article de dom de Bruyne, dans la *Revue bénédictine*, octobre 1908, p. 423-430, avaient prétendu que Marcion ne connaissait pas les chapitres XV et XVI de l'Épître aux Romains, qu'il avait fabriqué lui-même, ou ses disciples, la doxologie, Rom., XVI, 24-26, qu'il l'avait placée à la suite de Rom., XIV, 23, et qu'elle avait passé du Nouveau Testament marcionite dans les manuscrits grecs et latins de l'Église orthodoxe. Tout en reconnaissant l'origine marcionite de la doxologie, dom de Bruyne soutient que Marcion connaissait les chapitres XV et XVI, puisqu'il a emprunté au verset 24 de ce dernier le souhait final qu'il a généralisé par une raison doctrinale. *Revue bénédictine*, avril 1911, p. 133-143. Des leçons particulières du Nouveau Testament, attestées par des écrivains gnostiques du IIe siècle, se retrouvent dans quelques manuscrits postérieurs. Ainsi la leçon de Matth., XV, 4-6, citée par Ptolémée, *Epist. ad Floram*, dans saint Épiphane, *Hær.*, XXXIII, 4, t. XLI, col.

561. On n'a pas de preuve que ce soient des altérations produites par les disciples de Valentin; elles pouvaient avoir cours dans les manuscrits orthodoxes du temps. Sur les citations du quatrième Évangile par le valentinien Héracléon, voir A. E. Brook, *The fragments of Herakleon*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1891, t. I, n. 4. Sur les citations des Évangiles par le païen Celse d'après Origène, voir E. Preuschen, *Antilegomena*, p. 38-43.

De tout ce qui précède, il résulte clairement que le texte grec du Nouveau Testament ne s'était pas transmis intégralement pur et qu'il circulait, au cours du IIe siècle déjà, avec des variantes. Quelle est l'origine de ces leçons différentes ? Beaucoup proviennent de la négligence des anciens copistes, qui n'apportaient pas à la transcription du texte le soin qu'auraient mérité les livres du Nouveau Testament. Toutefois, bien qu'il n'y eût pas d'édition officielle, chacun ne traitait pas le texte comme il l'entendait. Les livres du Nouveau Testament avaient été édités à la façon des autres livres du temps; ils étaient l'œuvre d'auteurs respectés; tant qu'ils ne furent pas tenus pour des écrits canoniques, on ne se préoccupait pas des variantes des diverses copies, mais on ne cherchait pas non plus à les corriger ni à les modifier. Leur texte se transmettait donc purement, abstraction faite des fautes de copistes. Quand les hérétiques surgirent, l'Église avait un texte à peu près officiel. Ils purent bien l'altérer pour leur compte; leurs altérations doctrinales ne pénétrèrent pas dans le texte reçu par l'Église. Tatien seul aurait nui à la pureté du texte des Évangiles par son harmonisation des passages parallèles dans une narration unique. D'autres causes, dont on constate l'action plus tard, telles que des méprises de lecture, la coupe différente des mots très rapprochés dans les manuscrits, des fautes de dictée, comme les itacismes, des gloses marginales introduites dans le texte, ont pu agir déjà au IIe siècle et nuire à la pureté du texte dans différentes copies. Tous les critiques reconnaissent que la plupart des variantes du Nouveau Testament, surtout les plus notables, existaient dès le IIe siècle ou le commencement du IIIe. Cela ressort de l'état du texte tel que le présentent les premières versions, plus encore que des citations des écrivains du temps, catholiques ou hérétiques.

2. *Les versions du IIe et du IIIe siècle.* — Ces versions sont les plus anciennes traductions syriaques et latines.

a) *Versions syriaques.* — On trouvera plus haut, col. 1921, les indications nécessaires sur les questions soulevées par la comparaison du Diatessaron de Tatien, la version sinaïtique, découverte par Mme Lewis, la version dite de Cureton, son premier éditeur, et la Peschito. L'opinion prédominante chez les critiques actuels est que la sinaïtique et la curetonienne, qu'elles aient précédé ou plus probablement suivi le Diatessaron, représentent le texte du IIe siècle, mieux que la Peschito qui, si elle existait alors (ce que plusieurs contestent), a été revue au IVe siècle et ne nous renseigne plus exactement sur l'état du texte au IIe siècle. Ces deux versions anciennes, malgré les différences qu'elles présentent, sont étroitement apparentées et ont un bon nombre d'omissions communes. M. von Soden pense que beaucoup proviennent du Diatessaron. Ces deux versions ont un fond commun, que l'auteur de la curetonienne semble avoir modifié. Sans parler des leçons qui proviennent du génie de la langue syriaque, on constate pour les Évangiles l'existence de lectures spéciales que les critiques apprécient diversement. M. von Soden, *op. cit.*, t. I, p. 1572-1594, les rapporte partiellement à Tatien et partiellement au texte courant du IIe siècle. Mais les autres critiques les attribuent au texte qu'on est convenu d'appeler *occidental*, parce que les premiers témoins connus appartenaient à l'Occident, quoiqu'il ait été répandu en Orient, surtout dans l'Église syrienne. Or, beaucoup d'entre eux le regardent comme impur et très altéré. Ils font ressortir ses omissions, ses additions, ses modifications, ses combinaisons de passages parallèles. Voir Hort et Westcott, *The New Testament in the original Greek, Introduction*, Cambridge et Londres, 1882, p. 120-126. Toutefois, il y a eu récemment en sa faveur un essai de réhabilitation, depuis que F. Blass a soutenu l'hypothèse d'une double édition originale des deux écrits de saint Luc, le troisième Évangile et les Actes, le texte occidental pourrait bien, parmi ses leçons propres, avoir conservé seul un petit nombre de leçons originales, notamment dans les Actes des Apôtres.

b) *Versions latines.* — On trouvera, t. IV, col. 111-123, des renseignements sur leur pluralité, leur date et leur classement. Nous n'avons à parler ici que de leurs caractères critiques et du témoignage qu'elles fournissent sur l'état du texte grec qu'elles supposent et qu'elles ont traduit en latin. Or la version africaine, qui remonte aux vingt premières années du IIIe siècle, qui nous est connue par les citations de saint Cyprien, voir Hans von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1909, t. XXXIII, p. 11-105, et d'autres écrivains africains, *ibid.*, p. 242-305, aussi bien que dans les manuscrits *k*, *e* et *h*, p. 106-242, et qui est éditée, p. 364-610 (cf. pour l'Apocalypse, J. Hausleiter, *Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche*, dans *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* de Zahn, Erlangen et Leipzig, 1891, t. IV, p. 80-175), reflète, au sentiment commun des critiques, nonobstant les vues divergentes de dom de Bruyne, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1910, p. 439-442, un texte grec, qui ne présente pas la moindre variation de nuance et n'est pas formé de types distincts. Ce texte est, comme celui des anciennes versions syriaques, le texte occidental, qui est foncièrement le même, sinon plus accentué encore, dans les textes européens et italiens, malgré les caractères propres et distinctifs des deux versions. C'est un gros problème de la critique textuelle du Nouveau Testament d'expliquer l'existence des leçons occidentales à la fois dans l'Église de Syrie et dans celle de l'Afrique. M. Sanday a supposé, sans fondement historique, que la version latine avait été faite à Antioche. M. Hermann von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. I, p. 1547-1551, y reconnait, pour les Évangiles du moins, l'influence commune de Tatien, qui avait composé son Diatessaron en grec à Rome avant de partir pour l'Orient, où son œuvre a été traduite en syriaque. Il est plus naturel de conclure que les premières versions latines du Nouveau Testament ont été faites sur le même texte grec que les anciennes versions syriaques. Il en résulterait que ce texte, dit occidental, était très répandu dans l'Église à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe. Cf. K. Lake, *The text of the New Testament*, 4e édit., Londres, 1908, p. 73-84. Les leçons des autres livres du Nouveau Testament présentaient, moins que celles des Évangiles, les caractères propres du texte occidental et reproduisaient plus exactement, d'après von Soden, *op. cit.*, t. I, p. 1802-1810, 1883-1886, 2008, 2020-2023, 2084-2090, le texte courant au IIe et au IIIe siècle.

Nous sommes donc ramenés, en définitive, à un texte commun, qui n'était plus le texte original pur, mais qui avait été partiellement retouché, altéré même, le texte occidental de Hort et de Westcott, qui, pour les Évangiles en particulier, comptait un certain nombre d'additions, diversement distribuées, que Burkitt a recueillies, *The old Latin and the Itala*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1896, t. IV, n. 3, p. 46-53, et qu'il tient pour des interpolations. Mais le jugement de ce critique radical ne s'impose pas, et l'authenticité

de quelques-unes des grandes interpolations des Évangiles, telles que le récit de la femme adultère, la descente de l'ange à la piscine probatique, la sueur de sang, a été démontrée, t. III, col. 1173-1182; t. IV, col. 386-391. Ce texte se caractérise, en outre, par des omissions, dont les unes sont propres aux versions syriaques et les autres aux versions latines, et par l'harmonisation des passages parallèles sous l'influence de Tatien, ou à son imitation.

Cependant, au sentiment de Hort et Westcott, en même temps que le texte occidental, qui était altéré, existait en diverses régions, notamment à Alexandrie, un texte plus pur, que ces critiques ont nommé « neutre », parce qu'il ne représente aucune tendance, et qu'ils retrouvaient principalement, quoique mêlé à d'autres leçons, dans les manuscrits du IVe siècle, le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*. *The New Testament in the original Greek, Introduction,* p. 126-130, 169-172. De cette sorte, le texte grec du Nouveau Testament, répandu au IIe et au IIIe siècle, n'était pas partout un texte altéré; il s'était conservé, dans certains milieux, dans une pureté, relative sans doute, mais assez rapprochée de l'original.

M. von Soden donne aux mêmes faits constatés une autre interprétation, qui aboutit à une conclusion analogue, mais plus conservatrice, sur l'état de conservation du texte grec du Nouveau Testament en usage dans l'Église aux IIe et IIIe siècles. Tous les documents de cette époque nous livrent un texte que ce critique désigne par le sigle I-H-K, parce qu'il a précédé les trois recensions, I, H, K, faites, selon lui, à la fin du IIIe ou au commencement du IVe siècle, sur ce texte antérieur, et parce qu'il leur a servi de fond commun, en sorte qu'on le retrouve partiellement dans les leçons communes à ces trois recensions, ou aux deux meilleures, I et H. Toutefois ce texte n'existe pas également pur dans tous les documents de l'époque. Beaucoup d'entre eux présentent, à des degrés divers, des leçons différentes, qui consistent, pour la plupart, dans les Évangiles surtout, en variantes provenant du mélange des passages parallèles. Elles apparaissent soudain dans saint Irénée et dans Clément d'Alexandrie; elles se remarquent dans les anciennes versions latines et syriennes: rares dans la version africaine, plus nombreuses dans la traduction dite *européenne*, et par suite, dans l'italienne, qui n'en est qu'une retouche, et en quantité bien plus grande dans la vieille version syriaque, représentée par les textes sinaïtique et curetonien. Or, selon M. von Soden, le Diatessaron de Tatien, primitivement fait en grec en Occident, puis traduit en syriaque, est l'unique source des leçons des Évangiles, divergentes de texte I-H-K. L'influence de Tatien se fait remarquer aussi, au sujet des Évangiles, dans Origène et dans les Pères égyptiens du IIIe siècle. Ses leçons propres, qui sont secondaires et ajoutées au texte original, pénétreront ainsi en plus ou moins grand nombre dans les recensions du IVe siècle, surtout directement dans K ou la Κοινή, ou du moins dans certains manuscrits de ces recensions. *Op. cit.*, t. I, p. 1359-1648. Ainsi donc ce critique n'admet pas l'existence du texte dit occidental et il explique les leçons qu'on lui attribue par l'influence néfaste de Tatien qui avait, dans son Diatessaron, combiné les particularités des quatre récits évangéliques pour en former une narration unique de la vie de Notre-Seigneur. Tatien, et lui seul, serait responsable des altérations qui ont pénétré au IIe et au IIIe siècle dans le texte original des Évangiles et ont persévéré plus tard dans la recension K et dans des manuscrits de I et de H.

Il faudrait en dire autant des additions, nombreuses et importantes, faites au texte des Actes des Apôtres. Elles ne se trouvaient pas dans le texte I-H-K. Plusieurs ont été produites par la combinaison des passages parallèles. D'autres sont de pures additions, soit qu'elles ne modifient pas le contenu du livre, soit qu'elles en changent la teneur. Il n'y a pas de preuves convaincantes qu'elles existaient toutes au IIIe siècle, et elles ne sont pas toutes également attestées. Elles proviennent cependant de la même source, qui aurait toutefois été exploitée avec plus ou moins de zèle. C'est une source grecque antérieure à saint Irénée, à Tertullien et à saint Cyprien; elle a été répandue en Orient, surtout en Syrie, aussi bien qu'en Occident. Il y a des leçons qui ne sont que des corrections de style et qui aboutissent à rendre le texte plus souple et plus coulant. Elles n'appartiennent pas à l'original et à une première édition, comme l'avait prétendu Blass. On ne s'explique pas les omissions. Les additions témoignent que le texte de I-H-K a été retouché, surtout au point de vue du style; elles sont donc des éléments secondaires, étrangers au texte primitif. Or, Eusèbe, *H. E.*, IV, 29, t. XX, col. 401, rapporte que Tatien avait corrigé quelques phrases de l'apôtre pour les rendre plus élégantes; mais la version syriaque de l'*Histoire ecclésiastique* dit « des Apôtres ». E. Nestle, *Die Kirchengeschichte des Eusebius aus dem Syrischen übersetzt,* dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1901, t. XXI, fasc. 2, p. 163. D'autre part, on ne voit aucune trace de ce genre de travail dans les Épîtres de saint Paul. M. von Soden émet, à titre d'hypothèse, que Tatien aurait fait pour les Actes des apôtres une correction de style. Quel qu'en soit l'auteur, cette correction est l'œuvre d'un rhéteur, et c'est d'elle que proviendrait le texte que Hort et Westcott ont nommé « occidental ». *Op. cit.*, t. I, p. 1772-1840, surtout p. 1822-1836.

Pour les autres livres du Nouveau Testament, à savoir les Épîtres catholiques, les Épîtres de saint Paul et l'Apocalypse, le texte I-H-K du IIe et du IIIe siècle, qui se retrouve dans le fond commun des recensions du IVe siècle, n'a pas été altéré par des additions de même nature que celles qui avaient pénétré dans les Évangiles et les Actes. *Ibid.*, p. 1887-1898, 1962-2007, 2075-2084.

En tout état de cause, le texte original du Nouveau Testament se serait donc transmis dans une grande pureté, en un certain nombre de documents, quoiqu'il ait été contaminé en d'autres, par des altérations assez notables, spécialement pour les Évangiles et les Actes. Ce second état constaté a amené des essais de correction et a donné occasion à l'établissement de diverses recensions du Nouveau Testament grec.

3° *Corrections ou recensions faites au IIIe et au IVe siècle.* — 1. *Part qu'Origène aurait eue à ce travail.* — Le rôle d'Origène dans la transmission du texte du Nouveau Testament a été diversement expliqué et apprécié. En 1808, Hug soutenait qu'il y avait eu, avant saint Lucien et Hésychius, une première recension du texte grec des Évangiles, au moins, faite à Césarée par Eusèbe et Pamphile sur les travaux d'Origène. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments,* 4e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, t. I, p. 191-204. Griesbach refusa d'accepter cette opinion et déclara que la forme du texte, que cette recension était censée représenter, ne datait que du Ve ou du VIe siècle. Eichhorn rejeta aussi la recension d'Origène en 1827, et plus tard, Tischendorf dit qu'elle n'avait existé que dans l'imagination de Hug. Pour Hort et Westcott, le texte d'Origène était un texte mélangé de leçons neutres et de leçons qui entreront plus tard dans le texte alexandrin. L'abbé Paulin Martin, qui n'admettait pas non plus qu'Origène ait fait une recension du texte grec des Évangiles, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament, Partie pratique* (lithog.), Paris, 1883-1884, t. I, p. 231-236, prétendait que ce célèbre écrivain avait traité très librement le texte sacré, qu'il l'avait altéré notablement et que ces altérations avaient passé dans

les manuscrits anciens du IVe et du ve siècle. *Ibid.*, p. 94-231; *Origène et la critique textuelle du Nouveau Testament* (extrait de la *Revue des questions historiques*, janvier 1885, t. XXXVII, p. 1 sq.), Paris, 1885.

Maintenant que les citations du Nouveau Testament, faites par Origène, sont mieux connues, ayant été étudiées méthodiquement dans les manuscrits, et non plus dans les éditions imprimées, par E. Hautsch, *De quatuor Evangeliorum codicibus origenianis*, Gœttingue, 1907 (sur saint Marc et saint Jean); *Die Evangeliencitate des Origenes*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1909, t. XXXIV, fasc. 2 *a*, il est plus facile de se rendre un compte exact du rôle d'Origène dans la critique textuelle du Nouveau Testament. En ne tenant pas compte des citations, faites souvent de mémoire et plus ou moins librement, parce qu'elles ne représentent pas toutes le manuscrit dont se servait cet écrivain, on se trouve en présence du texte reproduit dans les commentaires des livres du Nouveau Testament. Or, si on consulte les manuscrits, on constate que ce texte ne répond pas toujours aux explications du commentaire; ce qui prouve qu'il a été modifié ou corrigé par les copistes. Dans l'ensemble, le texte d'Origène ressemble à celui des plus anciens onciaux et des meilleurs cursifs, mais on ne peut dire que ces manuscrits soient des recensions faites sur les commentaires d'Origène. M. von Soden a précisé davantage encore la situation. Pour les Évangiles, les nombreuses citations, faites de mémoire et librement, constituent des paraphrases du texte, des combinaisons diverses de passages parallèles et contiennent des modifications et des additions, nécessitées souvent pour relier le texte au contexte. Ces combinaisons sont fréquentes, surtout pour saint Matthieu et pour saint Marc. Elles varient de forme, et, quoiqu'elles changent le texte, elles modifient rarement le sens. Plusieurs combinaisons qui proviennent du mélange des passages parallèles et dont quelques-unes sont dues à l'influence, au moins indirecte, de Tatien, ont passé dans les manuscrits et chez des Pères postérieurs. On en trouve dans les trois recensions du IVe siècle, et elles y sont venues des livres d'Origène. D'autre part, Origène a fait lui-même des corrections en quelques passages des Évangiles. Le Père Lagrange a étudié tout particulièrement les trois leçons Βηθαβαρᾶ, Joa., I, 28, Γεργεσηνῶν, Matth., VIII, 28, et la distance d'Emmaüs à 160 stades, Luc., XXIV, 13. *Origène, la critique textuelle et la tradition topographique*, dans la *Revue biblique*, 1895, t. IV, p. 501-524; 1896, t. V, p. 87-92. Mais, décompte fait de ces corrections, qui sont souvent arbitraires, et des combinaisons de passages parallèles, le texte des Évangiles, commenté et cité par Origène, est substantiellement le texte I-H-K, antérieur aux trois recensions du IVe siècle. Origène ne connait aucune des leçons particulières de la recension H, exécutée à Alexandrie. Il a suivi le texte reçu de son temps; il n'en a pas fait un, comme il l'a déclaré lui-même très explicitement. *In Matth.*, tom. XV, 14, t. XIII, col. 1293-1294. Quelques-unes de ses leçons propres représentent elles-mêmes le texte alors courant dont il est un bon témoin. *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 1510-1520. Pour les Actes, les Épîtres catholiques et les Épîtres de saint Paul, Origène suit aussi, sauf de légères différences et de rares exceptions, le texte I-H-K, et il n'a pas connu d'autre recension. *Ibid.*, p. 1836-1837, 1893, 1995-2007.

Les manuscrits d'Adamantius ou d'Origène, que saint Jérôme mentionne à côté de ceux de Piérius et dont il signale de curieuses omissions, par exemple, *neque Filius*, Matth., XXIV, 36, *In Matth.*, l. IV, t. XXVI, col. 181; *In Epist. ad Gal.*, III, 1, *ibid.*, col. 348, ne peuvent être que des manuscrits qu'Origène lui-même aurait annotés, ou que d'autres auraient corrigés d'après les commentaires de cet écrivain. Ainsi M. von der Goltz a découvert et publié un manuscrit de l'Athos, du Xe siècle, qui, en dehors des scolies tirées d'Origène, reproduit le texte d'un manuscrit plus ancien, revisé sur le texte d'Origène. *Eine textkritische Arbeit des zehnten bezw. sechsten Jahrhunderts*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1899, t. XVII, fasc. 4.

2. *Les recensions réelles faites au IIIe et au IVe siècle.* — Hug, *op. cit.*, t. I, p. 168-191, outre la recension d'Origène déjà mentionnée, admettait deux autres recensions, l'une faite à Antioche par le martyr saint Lucien, l'autre à Alexandrie par le prêtre Hésychius. Comme tous ses arguments n'étaient pas probants, les critiques n'adoptèrent pas ses conclusions et se bornèrent à classer les documents en familles distinctes. Hort et Westcott, revenant dans la ligne de Griesbach, distinguèrent, outre le texte occidental et le texte neutre, qui avaient cours au IIe siècle, deux autres textes : le texte alexandrin et le texte syrien. Le texte alexandrin leur parut être l'œuvre d'une main savante et habile et avoir vu le jour au commencement du IIIe siècle, sinon même avant. C'est une retouche du texte neutre, faite principalement au point de vue du style et de l'orthographe. Il n'a aucun représentant qui soit pur. On le trouve dans les plus anciens onciaux, dans les versions coptes, surtout la memphitique, dans les citations de Didyme et de saint Cyrille d'Alexandrie. Le texte syrien, qui est formé des trois textes précédents, a des leçons mixtes ou confluantes. On n'en trouve pas de trace dans les citations des Pères anténicéens, mais il est cité par les Pères antiochiens du IVe siècle, saint Chrysostome, Théodoret et Diodore de Tarse; il est aussi dans la Peschito, qui est du même siècle. Il a été formé à Antioche avant 250, à ce qu'il semble, puis remanié peut-être avant 350. Il n'est pas prouvé que saint Lucien y ait mis la main. Au IVe siècle, les deux formes syriennes ont été mêlées, et ce texte, véritable amalgame d'éléments hétérogènes, a passé à Constantinople et a prévalu dans tout le monde grec. Il est reproduit dans les onciaux les plus récents et dans la majorité des cursifs. C'est un mauvais texte, d'origine récente, qui s'éloigne plus que tous les autres du texte original. *The New Testament in the original Greek, Introduction*, p. 130-143. Voir t. IV, col. 407.

Par l'étude comparée des textes dans les manuscrits, les citations des Pères et les versions, M. von Soden est parvenu à dégager trois recensions bien distinctes, qu'il a désignées par les sigles I, H, K, et qui ont été faites au tournant du IIIe et du IVe siècle sur le même texte I-H-K, courant au IIe et au IIIe siècle, d'après des principes critiques différents. La recension K, ou Κοινή, lui est apparue très distincte, dans les Évangiles, les Actes et les Épîtres. Dégagée des influences qu'elle a subies plus tard de la part des deux autres recensions, elle se présente avec ses leçons particulières exclusivement propres, et avec un caractère général bien déterminé. Au point de vue de la forme, elle a corrigé les barbarismes réels ou prétendus du texte I-H-K, en affectant de rapprocher le plus possible le grec néotestamentaire du grec classique. Des termes ont été changés pour que la phrase soit plus coulante; les temps des verbes d'une même phrase ont été uniformisés, le style a été arrangé de façon à établir une sorte de parallélisme dans les propositions. On a évité la répétition des mêmes mots, même quand la clarté l'exigeait. D'ordinaire toutefois, le recenseur a cherché la clarté du sens et toujours la correction du texte. Quelques leçons propres des Évangiles ont une certaine relation avec le texte de l'ancienne version syriaque et il est possible qu'elle ait subi son influence. Sa ressemblance avec la Peschito est plus forte; elle n'en dépend pas toutefois, et les points communs proviennent plutôt de l'ancienne tradition syrienne du texte. La Κοινή ressemble notablement au texte que citaient saint

Chrysostome, les Pères cappadociens et Théodoret. Cf. S. K. Gifforth, *Pauli Epistolas qua forma legerit Joannes Chrysostomus*, dans *Dissertationes philologicæ Halenses*, Halle, 1902, t. XVI, fasc. 1. Elle était donc très répandue en Syrie et dans l'Asie Mineure, au moins dans la seconde moitié du IVe siècle. Elle est à la base de la version gothique des Évangiles, voir ULFILAS, et elle a été constituée probablement à Antioche par saint Lucien († 312). *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. I, p. 1456-1472, 1760-1761, 1873-1874, 1875-1877, 1919-1921, 2043-2046.

La recension H a gardé une grande unité et elle est nettement caractérisée. Elle est contenue, pour les Évangiles au moins, en une cinquantaine de manuscrits, dont les principaux, parmi les onciaux, sont le *Vaticanus* (δ 1), le *Sinaiticus* (δ 2), l'*Ephræmiticus* (δ 3) et le manuscrit Ψ, de l'Athos (δ 6). Elle a été très répandue à une époque ancienne. Ces manuscrits, malgré des divergences de détails, présentent un fond unique et ne forment pas des doublets. Les versions coptes, sahidique et bohaïrique, s'en rapprochent. Les leçons « égyptiennes » ne sont pas primitives dans la recension; elles proviennent, dans les manuscrits, des copistes ou des versions coptes. Une partie du fond commun aux manuscrits et à ces traductions vient d'Origène, et on constate l'influence directe de ses commentaires de saint Matthieu et de saint Jean. La recension H n'a aucune des leçons propres aux versions syriaques. Elle s'écarte rarement du texte I-H-K, sinon pour des formes de langage ou dans des leçons combinées de passages parallèles. Elle omet ce qui lui paraît superflu; elle introduit de légers changements de construction ou de dialecte, et modifie quelques mots. C'est une véritable recension. L'auteur s'attache le plus qu'il peut à l'ancien texte, dont il retient même la forme, sauf pour l'orthographe et la langue, pour lesquelles il sacrifie aux goûts de son milieu. Fréquemment, il fait attention à la place des mots et il se complaît à mêler les passages parallèles, presque autant que l'auteur de la Κοινή. Il a fait peu de modifications importantes, et on ne peut signaler, dans les Évangiles, que Matth., XXVII, 49 (addition d'après Joa., XIX, 34); Luc., XI, 53; XXI, 24. Il faut rapprocher de son texte les Pères alexandrins, non pas ceux de la seconde moitié du IIIe siècle, qui citent I-H-K, voir *ibid.*, p. 1521-1524, mais ceux du IVe siècle, saint Athanase, Didyme l'Aveugle et saint Cyrille d'Alexandrie. Cf. E. Klostermann, *Ueber den Didymus von Alexandrien in Epistolas canonicas*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1905, t. XXVIII, fasc. 2; G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 199-201, 210-217; J. Sickenberger, *Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelien*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1909, t. XXXIV, fasc. 1, p. 64-108. Il faut en rapprocher aussi les versions coptes. Voir t. II, col. 948-949. Cette recension a donc été faite en Égypte, puisqu'il n'y a que des Pères égyptiens pour la citer et qu'elle a servi de fond aux versions coptes. Le *Vaticanus* et le *Sinaiticus*, qui la représentent, sont d'origine égyptienne. C'est la recension que saint Jérôme attribue à Hésychius. Voir W. Bousset, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1894, t. XI, fasc. 4, p. 74-110. Voir aussi plus haut, t. III, col. 667-668. Elle n'est pas identique au texte alexandrin de Hort et Westcott et elle est postérieure à la date que ces critiques attribuaient à ce texte. Elle a été faite vers le même temps que la recension d'Antioche, à la fin du IIIe siècle ou au commencement du IVe. *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 1000-1040, 1471-1492, 1653-1686, 1861-1868, 1921-1931, 2067-2074.

En plus de ces deux recensions du IVe siècle, un texte distinct et bien caractérisé s'est manifesté à M. von Soden dans les manuscrits; il a donc fallu conclure à l'existence d'une troisième recension. Elle ne s'est pas conservée dans les anciens manuscrits aussi pure que celle d'Hézychius et elle a duré moins longtemps; elle n'est pas restée non plus identique à elle-même comme la précédente, qui a été presque stéréotypée, et elle a reçu de fortes altérations par l'introduction des leçons de K dans son texte. Dégagée de ces altérations et fixée dans les parties communes à ses différents types, elle peut être reconstituée avec certitude dans la plupart des cas, et elle se retrouve pure dans quelques fragments onciaux, et peu mêlée en divers manuscrits, notamment dans le groupe Π, comprenant les manuscrits de pourpre, ε 17-21, du VIe siècle, copiés à Constantinople ou en Asie Mineure. Elle n'avait probablement pas la section de la femme adultère. Ses leçons particulières ne sont pas essentiellement plus nombreuses que celles de K. Elle omet quelques passages ou mots peu importants. Ses variantes les plus caractéristiques sont ses additions. Dans l'ensemble, elle a conservé très fidèlement le texte antérieur, et elle y a introduit peu de particularités sous le rapport de la langue, moins que H, et les textes modifiés par l'influence des passages parallèles y sont aussi moins nombreux. Elle est donc, des trois recensions, celle qui se rapproche le plus de l'ancien texte. Il est impossible de déterminer si ses leçons proviennent d'Origène ou de la recension d'Hésychius, parce qu'elles auraient pu n'être introduites dans les documents de cette troisième recension qu'après coup. Quoi qu'il en soit, ce texte a joui longtemps d'une grande considération, puisque tous les témoins de H ont subi son influence. Il en est sorti un grand nombre de types, formés par le mélange de ses leçons avec celles de K. Les Antiochiens et les Cappadociens eux-mêmes, dans des contrées où dominait la Κοινή, n'ont pas échappé à son influence. Son texte se retrouve dans les citations de saint Cyrille de Jérusalem et d'Eusèbe de Césarée, aussi bien que dans le Lectionnaire palestinien, édité en 1905 par Mmes Lewis et Gibson. Ces coïncidences nous ramènent en Palestine. Or, saint Jérôme parle d'un texte répandu en cette contrée, qu'Origène aurait préparé et qu'Eusèbe et Pamphile auraient édité. *Apologia contra Rufinum*, I, 10; II, 27, t. XXIII, col. 404, 451. Voir t. II, col. 2053. D'autre part, Eusèbe lui-même nous apprend que, par ordre de Constantin, il fit exécuter, en 331, cinquante manuscrits du Nouveau Testament, qui furent portés à Constantinople et distribués dans l'empire. *De vita Constantini*, IV, 36, 37, t. XX, col. 1185. On peut penser qu'ils reproduisaient la recension qu'il avait faite lui-même avec Pamphile. Ce dernier étant mort en 309, la recension à laquelle il a collaboré date donc du tournant du IIIe au IVe siècle. Comme elle est d'origine palestinienne, von Soden l'a désignée par le sigle I, ou le texte de Jérusalem. Le texte des Actes des Apôtres ressemble encore aux citations de saint Épiphane. Von Soden, *op. cit.*, t. I, p. 1353-1358, 1492-1506, 1759, 1868-1873, 1948-1954. Notons que la recension I n'existe pas pour l'Apocalypse. Elle est remplacée par une recension dont le texte est reproduit dans le commentaire de saint André de Césarée sur ce livre prophétique et que M. von Soden désigne par le sigle Aν (André), quoiqu'il ne soit pas certain que cet évêque en ait été le créateur. En tout cas, elle est d'origine palestinienne. *Ibid.*, t. I, p. 2051-2067.

On savait, d'ailleurs, par une inscription à l'encre rouge, que le *codex Coislianus*, H, des Épîtres de saint Paul, du Ve siècle, avait été collationné sur un exemplaire écrit de la main de saint Pamphile et déposé dans la bibliothèque de Césarée. Voir t. II, col. 830. La même notice est reproduite dans les cursifs 88, 1836, 1898, 181 et 623, et dans la version syriaque de Thomas d'Harkel. Le troisième correcteur du *Sinaiticus*, ℵc,

a corrigé le texte reproduit d'après un manuscrit de même nature, et les minuscules qui contiennent la notice signalée, ont des leçons anciennes, qui dérivent peut-être de la recension de saint Pamphile. W. Bousset, *Textkritische Studien zum Neuen Testament*, dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1894, t. XI, fasc. 4, p. 45-73. L'auteur de cette correction est Évagre du Pont. Un manuscrit du xe siècle se rapproche aussi, pour les Actes des Apôtres, du *Codex Pamphili*. Ed. von der Goltz, dans *Texte und Untersuchungen,* Leipzig, 1899, t. XVII, fasc. 4, p. 17.

4° *Histoire du texte manuscrit du IVe au XVe et au XVIe siècle.* — Elle est tout entière dans la transcription de nombreux manuscrits du Nouveau Testament. Elle n'est pas encore écrite. Longtemps, les critiques se sont bornés à former de longues listes des manuscrits onciaux et cursifs. Voir t. IV, col. 682-688. Plus récemment, l'attention s'est portée sur quelques feuilles de papyrus, qui sont du IIIe au ve siècle et dont on fait maintenant, à juste titre, une catégorie spéciale, qui s'enrichira, il faut l'espérer, de nouvelles découvertes. Voir t. IV, col. 2087-2090. Le texte que reproduit la plupart est celui de la recension d'Hésychius. Pendant longtemps, on s'est contenté d'étudier les plus anciens manuscrits onciaux, notamment ceux du IVe et du ve siècle, le *Vaticanus,* le *Sinaiticus,* l'*Alexandrinus,* l'*Ephræmiticus,* le *Codex Bezæ,* etc. On avait constaté que le texte des premiers, quoique n'étant pas absolument pur, était le moins altéré et se rapprochait le plus du texte original. On relevait les variantes les plus importantes de certains autres onciaux et de quelques cursifs, qui avaient paru plus intéressants. La masse des copies était négligée et on se contentait d'en dresser le catalogue le plus complet possible. On savait qu'elles reproduisaient, pour la plupart, le texte le moins bon, la recension syrienne, qui avait fini par supplanter les autres textes et par prédominer dans le monde chrétien de langue grecque. Les textes présyriens avaient cependant pénétré plus ou moins dans les manuscrits du texte syrien, ou même avaient persévéré, plus ou moins purs, à l'état sporadique, dans quelques manuscrits cursifs. Hort et Westcott, *The New Testament in the original Greek, Introduction,* p. 139-146. On étudia quelques-uns de ces cursifs, et on fixa quelques groupes, le groupe Ferrar, d'abord composé des quatre cursifs 13, 69, 124, 346 des Évangiles, successivement enrichi des cursifs 543, 788, 826, 828 (sans parler des cursifs 211, 561, 624, 626, 709, qui auraient avec eux des affinités); le groupe de Lake, comprenant les cursifs 1, 118, 131 et 209. On avait signalé aussi la parenté de quelques autres. Voir t. IV, col. 687.

Mais ce n'était là que des résultats de détails. Une étude d'ensemble n'avait pas été tentée. Grâce à la libéralité princière de Mlle Élise Kœnigs, le professeur de Berlin, Hermann von Soden, put envoyer une pléiade de jeunes collaborateurs dans les centres différents où se trouvent les manuscrits grecs du Nouveau Testament, collationner suivant un plan uniforme une grande partie des manuscrits connus. Les variantes recueillies par eux ont permis au maître d'esquisser, sinon l'histoire du texte du IVe au XVIe siècle, du moins un classement méthodique de la masse des manuscrits du Nouveau Testament. Ces documents reproduisent tous l'une ou l'autre des trois recensions, qui existaient dès le début du IVe siècle, mais ils n'ont pas le texte parfaitement pur. En tous, il est plus ou moins mêlé de leçons empruntées aux autres recensions, et ces mélanges variés ont donné naissance à des types distincts, au moins dans les deux recensions K et I. La recension H, nous l'avons déjà dit, a gardé seule son uniformité primitive; le mélange des leçons étrangères a bien existé, plus ou moins important, dans chacun des manuscrits qui nous sont parvenus, mais il n'a pas été assez notable et assez suivi pour donner naissance à des types distincts de textes de cette recension.

1. De la recension I, M. von Soden a distingué, pour les Évangiles, différents types dont il a discerné les manuscrits et déterminé les caractères distinctifs. C'est le type H^r, que représentent, entre autres, les cursifs du groupe Lake, et qui joint au fond de I certaines leçons spéciales de H et quelques leçons propres. On n'a pas d'indices certains sur sa patrie, mais il semble n'avoir pu se produire qu'en Occident. Ce type est ancien, bien qu'il ne se trouve plus que dans des cursifs. Vient ensuite le type J, que reproduisent les cursifs du groupe Ferrar et beaucoup d'autres manuscrits apparentés à ce groupe. C'est un fils bâtard de I, parallèle à H^r. Il a gardé la plupart des leçons de I, en y joignant des leçons des autres recensions, surtout de K (à savoir, K^1 avec peut-être quelques leçons de K^x, voir plus loin), et quelques-unes de H avec des leçons spéciales. Ses manuscrits viennent de la Sicile ou de la Calabre. Le plus ancien (ε 173) est de l'an 1013, mais il est déjà fortement modifié par des leçons de K. Son archétype est assez antérieur; il n'est pas certain qu'il ait été constitué en Calabre ou en Sicile, car il a pu être apporté en Occident et y être copié au XIe siècle dans les monastères calabrais. Le type Φ se trouve dans une série de manuscrits, dont le plus grand nombre se groupe en trois familles, et représente le même texte : sang plus ou moins pur de I, mêlé fortement de leçons de K. La troupe fondamentale Φ^a est dans cinq manuscrits. Φ^b a un plus grand nombre de représentants avec plus de leçons de K. Φ^c dérive de Φ^a, mais a gardé d'autres leçons de I. Ces trois familles sont demeurées longtemps parallèles. Une autre fille de Φ, Φ^r, a elle-même trois branches, mais n'a aucune valeur critique. Un type postérieur est le type B, dont le plus grand nombre des manuscrits se rapprochent de K. Ces manuscrits forment deux familles : l'une représente l'archétype et l'autre est plus fortement influencée par K. Au xve siècle, Georges Hermonymos a copié le texte de la seconde famille dans ses manuscrits, ε 520-526, sur le même original, ε 605. Le type K^a est peut-être sorti parallèlement de la même racine que B, mais il est encore plus rapproché de K (d'où le sigle K^a) : il représente une nuance de K, fortement infiltrée de I, et il est formé de K^1 et de I; toutefois, il paraît plus vraisemblable que les leçons de K ont été introduites en très grand nombre dans un texte de I. Le but de l'auteur était de faire disparaître les différences qui existaient entre I et K^1. Le type I^r a un très petit nombre de leçons particulières; c'est un simple mélange de K (9 %) et de I (1 %). Les manuscrits qui le représentent forment trois groupes. La collation des Évangiles, faite à Jérusalem dans les commentaires des Pères antiochiens A^a, ressemble à I^r. Ces deux textes sont donc le produit du même travail critique exécuté au ve et au VIe siècle à Antioche et à Jérusalem. *Die Schriften des N. T.*, t. I, p. 1042-1179. Signalons encore le type O, dont les manuscrits proviennent de l'ἁγίον ὄρος (de la sainte montagne de l'Athos), qui mêle au texte de I des leçons du K^1. Mais le type le plus rapproché de I est I^a. Il est représenté, entre autres, par le *Codex Bezæ* (δ 5); il contient des leçons propres avec des leçons de K (modifications de passages parallèles). *Ibid.*, p. 1259-1348.

Pour les Actes des Apôtres et les Épîtres, les manuscrits de la recension I ne forment que trois types de textes : I^a, I^b et I^c. Pour les Actes, I^b et I^c se présentent sur deux lignes différentes : des groupes de fond, I^{b1} et I^{c1}, et des groupes distincts, I^{b2} et I^{c2}. Les commentaires d'André de Césarée sur les Actes représentent I^a. *Ibid.* p. 1686-1709, 1841, 1931-1947.

2. Les types de la Κοινή sont assez nombreux encore; ils se trouvent dans la masse des manuscrits, et cela se

comprend aisément, puisque cette recension, étant prédominante, a été copiée le plus souvent. Son texte a subi les modifications les plus variées, principalement dans les Évangiles. La plus ancienne forme pour ces livres est K^1. Elle est contenue dans trois onciaux, Ω, M, Ξ, desquels sont sorties de nombreuses copies du XIe au XIIe siècle, alors qu'il n'y en a que trois du XIIIe et six du XIVe; ce sont les derniers témoins de cette forme, qui a été très répandue. Son texte est altéré par un certain nombre de leçons de H, surtout pour l'orthographe, qui se trouvent pour une part dans les types plus anciens, H^r, J, ou dans le type postérieur K^r. Voir K. Lake, *Texts from Mount Athos* (Ω), dans *Studia biblica et ecclesiastica,* Oxford, 1903, t. v, p. 91-185. Une autre forme, K^i, a des leçons de J. Elle se rencontre dans les quatre onciaux, E (δ 55), F (δ 86), G (δ 87) et H (δ 88), mais dans aucun des cursifs étudiés jusqu'ici. Le mélange des leçons est un peu différent dans chaque manuscrit; leur parenté résulte d'un petit nombre de leçons spéciales, qu'ils ont en commun. La forme K^{ik} représente K, influencé par J^k; elle est reproduite dans un très grand nombre de manuscrits et dans un commentaire de l'école d'Antioche. Certaines particularités montrent qu'elle a été adaptée à l'usage liturgique. On ne sait rien sur l'époque de sa formation. Quelques fragments qui la contiennent sont antérieurs au Xe siècle. Les manuscrits de la forme K^x sont nombreux aussi: leur texte, malgré de légères différences, a gardé une grande unité. C'est un type intermédiaire entre K^i et K^r. Il a été prédominant au moyen âge à partir du Xe ou du XIe siècle. K^r est une revision de K, une édition ecclésiastique, faite à Constantinople au XIIe et peut-être déjà au XIe siècle pour l'usage liturgique. Elle a passé ensuite à l'usage des particuliers. On en connaît 196 manuscrits, échelonnés du XIIe au XVIe siècle. Ceux qu'a copiés Théodore Hagiopetrita sont du nombre. Cette recension n'a pas été répandue en Occident. Mais la plus ancienne forme connue de K est K^a. L'*Alexandrinus* (δ 4) est son plus ancien témoin. Elle se retrouve dans des manuscrits, qui reproduisent vraisemblablement le texte de saint Marc, commenté par Victor d'Antioche, et celui de saint Luc, commenté par Tite de Bostra. Sur ce dernier, voir J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zur dessen Lukashomilien*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1901, t. XXI, fasc. 1. C'est la Κοινή, telle qu'elle existait à Antioche, *Die Schriften des N. T.,* t. I, p. 717-893.

Pour les Actes, les Épîtres catholiques et les Épîtres de saint Paul, M. von Soden n'a distingué que deux types de la recension K : K^r, qui est une forte revision, très conservatrice, faite pour l'usage liturgique, et K^c, qui se rencontre dans les manuscrits qui ont servi à établir l'édition de la Polyglotte de Complute. *Ibid.,* t. I, p. 1760-1772, 1873-1877, 1915-1921. Pour l'Apocalypse, il a constaté dans les manuscrits de K de nombreuses leçons particulières avec quelques leçons du texte de saint André de Césarée. Cependant d'autres variantes permettraient de conjecturer l'existence de deux types distincts. Les manuscrits du commentaire d'Œcuménius forment, au moins, un groupe à part. Il y a lieu encore de distinguer ici le type K^r. *Ibid.,* p. 2043-2050.

Il reste beaucoup à faire pour déterminer la date et la patrie de ces différents types de textes aussi bien que la méthode suivie pour leur établissement. *Ibid.,* p. 2129-2130. Les groupements obtenus sont un premier résultat fort appréciable, et personne ne peut refuser à M. von Soden l'honneur d'avoir répandu déjà une grande lumière dans le chaos des manuscrits grecs du Nouveau Testament du Ve au XVIe siècle.

II. HISTOIRE DU TEXTE IMPRIMÉ. — Si l'imprimerie à ses débuts a multiplié les éditions de la Bible, elle n'a édité que la Bible latine. Du texte grec du Nouveau Testament, il ne parut, avant 1516, que des fragments : le *Magnificat* et le *Benedictus* à la suite du Psautier grec, Milan, 1481; Venise, 1486; les quatorze premiers versets du quatrième Évangile, chez Alde Manuce, à la suite des *Constantini Lascaris Erotemata*, Venise, 1495; les six premiers chapitres de cet Évangile, chez le même imprimeur, dans une édition latine des poèmes de saint Grégoire de Nazianze, Venise, 1504; les quatorze premiers versets de saint Jean avec l'oraison dominicale, Tubingue, 1512, 1514. A partir de 1516, le nombre des éditions du Nouveau Testament grec est fort considérable. Édouard Reuss, en 1872, en avait compté 484 réellement différentes, 98 dont le titre seul avait été changé et 149 rééditions. Il avait examiné personnellement 535 éditions et 120 rééditions. *Bibliotheca Novi Testamenti græci,* Brunswick, 1872. Quelques anciennes éditions avaient cependant échappé à ses recherches, et depuis l'apparition de son livre, de nouvelles éditions ont été publiées encore. Malgré ce nombre considérable d'éditions, l'histoire du texte grec imprimé du Nouveau Testament est assez peu compliquée, parce que le plus grand nombre des éditions ne se distinguent de quelques types importants, tels que les éditions d'Érasme, des Estienne, de Théodore de Bèze, que par d'insignifiantes corrections. Nous n'exposerons ici cette histoire que par les sommets, en mentionnant les éditions qui comptent et en indiquant les principes suivis pour l'établissement de leur texte.

Elle se partage tout naturellement en trois périodes distinctes par les principes suivis : la première, de 1514 à 1658; la deuxième, de 1675 à 1830, et la troisième, de 1831 à 1911.

1re période, 1514-1658. — Le premier texte grec complet du Nouveau Testament qui ait été imprimé est celui de la Polyglotte de Complute ou d'Alcala, t. V, achevé d'imprimer le 10 janvier 1514, mais publié seulement en 1522. Voir t. V, col. 517. Le premier qui ait été publié est celui d'Érasme, in-f°, Bâle, février 1516; 2e édit., mars 1519; 3e, 1522 (avec le verset des trois témoins célestes); 4e améliorée, 1527; 5e, 1535. Voir t. II, col. 1903-1905; A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des N.T. und ihre Gegner*, dans *Biblische Studien,* Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. VII, fasc. 5. Les Aldes avaient reproduit à Venise, en 1518, la première édition d'Érasme, un peu corrigée. En 1534, Simon de Colines publia à Paris un Nouveau Testament grec, selon la troisième édition d'Érasme, dans laquelle il introduisit, d'après des manuscrits inconnus, quelques leçons nouvelles, que les critiques modernes ont trouvées excellentes. Robert Estienne, dont la mère avait épousé en secondes noces Simon de Colines, publia successivement quatre éditions du Nouveau Testament grec : la première nommée *O mirificam*, des premiers mots de la préface, qui louait la munificence du roi Henri II, est de 1546, 2 vol.; elle est faite d'après la 5e édition d'Érasme et celle de la Polyglotte d'Alcala; la seconde, de 1549, diffère de la précédente en 67 passages; la troisième, dite *regia* parce qu'elle est dédiée au roi de France, est la plus célèbre et la plus importante, car elle est le fond du *textus receptus;* la quatrième, Genève, 1551, a la division en versets, marquée pour la première fois en chiffres. Voir t. II, col. 1982-1983. De nombreuses éditions postérieures ne font que mêler les leçons d'Estienne à celles d'Érasme. Théodore de Bèze donna, à Genève, quatre éditions du Nouveau Testament grec, 1565 (4e édition d'Estienne), 1582 (pour laquelle il s'est servi des deux manuscrits onciaux qui lui appartenaient alors, le *Codex Bezæ* et le *Cantabrigiensis*), 1588 et 1589 (peu différente de la seconde), 1598 (reproduction de la troisième). Voir t. I, col. 1773. Le texte de la Polyglotte d'Anvers, t. V, 1571, et t. VIII, 1572, est emprunté à la Polyglotte d'Alcala avec quelques leçons;

de Robert Estienne. Voir plus haut, t. v, col. 519-520. Diverses éditions mêlent le texte de la Polyglotte d'Anvers avec celui de Robert Estienne. Les Elzévirs donnèrent à Leyde ou à Amsterdam sept éditions successives : 1624, 1633, 1641, 1656, 1662, 1670, 1678. Dans la préface de l'édition de 1633, on lit ces mots devenus célèbres : *Textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus.* C'est de là qu'est venu au texte de cette édition et des suivantes le nom de *texte reçu*. Le texte est emprunté à la quatrième édition d'Érasme, à celle de la Polyglotte d'Alcala, à la troisième et à la quatrième de Robert Estienne et enfin à la première de Bèze; quelques leçons seulement ont été directement extraites des manuscrits. La Polyglotte de Lejay ou de Paris ne fait que rééditer, en 1630 et 1633, le texte de la Polyglotte d'Anvers. Voir t. v, col. 521. Celle de Walton ou de Londres, 1657, t. v, répète le texte de Robert Estienne, en y ajoutant quelques variantes. *Ibid.*, col. 523. Étienne de Courcelles fait imprimer à Amsterdam, chez les Elzévirs, en 1658, un Nouveau Testament grec, dont le texte était emprunté à l'édition elzévirienne de 1633 un peu modifiée. Une liste de variantes est donnée à la fin du volume. Des rééditions sans changement ont paru en 1675 et en 1685.

Les premiers éditeurs du Nouveau Testament grec étaient des lettrés, des hellénistes, déterminés dans leur travail, tous, par l'amour du grec et le désir d'offrir au public les sources de la littérature chrétienne, et plusieurs par l'idée de la supériorité du texte grec sur la Vulgate latine. Ils n'avaient à leur disposition qu'un petit nombre de manuscrits : Érasme, cinq, qu'il trouvait à Bâle (ils sont parmi les premiers numéros des cursifs); Robert Estienne, seize, de la bibliothèque royale à Paris. Nous ignorons ceux dont disposèrent les éditeurs de la Polyglotte d'Alcala et les Elzévirs. C'étaient presque tous des cursifs récents, reproduisant le texte prédominant dans l'Église grecque depuis le ve siècle. Théodore de Bèze consulta bien deux onciaux, mais pour leur emprunter seulement quelques leçons. Ces éditeurs publiaient le texte de leurs manuscrits, et pas toujours avec une parfaite correction. Robert Estienne y ajouta quelques variantes dans son édition de 1550. Les derniers éditeurs de cette période multiplièrent progressivement le nombre des variantes. Mais ils ne relevaient que les leçons les plus importantes, ne se préoccupant pas des différences de détail; leurs collations sont à vérifier. Bref, sauf la Polyglotte d'Alcala et l'édition de Bèze, qui ont quelques bonnes leçons, le texte imprimé durant toute cette période n'est que le texte syrien de Hort et Westcott, celui de la Κοινή, selon von Soden, le moins bon qui ait jamais existé. Aussi l'adage s'est-il répandu chez les critiques plus récents que le *texte reçu*, que reproduisent ces éditions, est à rejeter : *Textus receptus, sed non recipiendus*.

2e période, 1675-1830. — John Fell, évêque d'Oxford, édita en 1675, à Oxford, un Nouveau Testament grec complet. Il reproduisait le texte reçu, mais en y joignant un nombre considérable de variantes, tirées des éditions de Robert Estienne, de Walton, etc., de plus de cent manuscrits, collationnés par lui pour la première fois, en particulier ceux de la bibliothèque bodléienne, et des versions copte (bohaïrique) et gothique. John Gregory réédita cette édition presque sans changement, en 1703. En 1707, John Mill publiait à Oxford une nouvelle édition, in-f°. Le texte reproduit était celui de Robert Estienne (1550), un peu corrigé; mais il était accompagné de 30000 variantes, a-t-on dit, extraites de 78 manuscrits, dont huit onciaux, et des anciennes versions latines, de la Vulgate et de la Peschito. De savants prolégomènes précédaient l'édition. L. Kuster en donna une seconde édition, avec quelques nouvelles variantes, Amsterdam, 1710. Comme elle ne s'écoulait pas, elle reçut de nouveaux titres, à Leipzig, en 1723, et à Amsterdam, en 1746.

En 1707, commença à se dessiner un mouvement qui devait aboutir à l'abandon du texte reçu. N. Toinard édita à Orléans une *Evangeliorum harmonia græco-latina*, d'après deux manuscrits du Vatican seulement, mais très anciens, et d'après la Vulgate latine, très ancienne aussi. De 1709 à 1719, Édouard Wells publia en dix parties tout le Nouveau Testament grec avec une version anglaise et des notes critiques. Le texte était corrigé d'après les manuscrits, et il présentait de nouvelles leçons, que les éditeurs modernes adopteront. Gérard de Maëstricht réédita à peu près fidèlement le texte de Fell, en 1711, avec quelques notes et variantes, Wettstein en fit un seconde édition en 1735. En 1713. Richard Bentley projetait une édition, fondée exclusivement sur les manuscrits grecs et latins les plus anciens, abstraction faite des récents. Il fit collationner plusieurs onciaux, entre autres le *Vaticanus*. Mais son projet fut chaudement discuté et l'édition ne parut pas. Le premier, il distingua les manuscrits en familles. Dans son édition, publiée à Londres en 1729, G. Mace introduisit dans le texte un certain nombre de nouvelles leçons, qui ont obtenu le suffrage des critiques récents. En 1734, Bengel édita encore à Tubingue le texte reçu, modifié cependant en plusieurs endroits; mais, au lieu d'entasser les variantes sans ordre, comme le faisaient ses prédécesseurs, il les classa, le premier, d'après leur caractère et leurs ressemblances. Il en distingua cinq classes : les authentiques, celles qui sont meilleures que les leçons du texte imprimé, celles qui sont de valeur égale aux leçons imprimées, celles qui sont moins fondées, enfin celles qu'on ne peut accepter. Voir t. I, col. 1586. Tout en donnant la préférence aux leçons des plus anciens manuscrits, aux citations des Pères grecs, aux versions anciennes, Wettstein cependant suivit encore de très près le texte reçu, tant était forte la tyrannie de l'usage, dans son édition publiée à Amsterdam en 1751 et 1752. Semler ne fit pas d'édition du Nouveau Testament grec. Ses idées influèrent cependant beaucoup sur la critique textuelle néo-testamentaire. Il employa le premier le mot de recension et il en distingua deux d'abord (1765) : la recension orientale ou de Lucien, la recension occidentale, égypto-palestinienne, ou d'Origène ; puis (1767) trois : l'alexandrine, l'orientale (Antioche et Constantinople) et l'occidentale. Elles étaient mêlées dans les manuscrits récents. Son disciple, Griesbach, suivit la même voie et groupa les anciens documents par familles ou recensions. Son texte du Nouveau Testament, édité à Halle de 1774 à 1777, contenait un certain nombre de leçons nouvelles, qui ont été maintenues dans les éditions critiques postérieures. Une seconde édition, publiée à Halle en 1796 et en 1806, présentait quelques modifications, sept leçons nouvelles seulement, mais elle était accompagnée d'un apparat critique plus développé encore que celui de la précédente. En 1776, Édouard Harwood avait donné à Londres une édition, fondée surtout sur le *codex Bezæ*, pour les Évangiles et les Actes, sur le *Claromontanus* pour les Épîtres de saint Paul et sur l'*Alexandrinus* pour les passages qui manquaient dans ces deux manuscrits. Voir t. III, col. 348-349.

Christian Frédéric Matthäi réagit contre la tendance de ses prédécesseurs à établir leur texte principalement sur les anciens manuscrits. Son édition, publiée en 12 tomes, Riga, 1782-1788, repose sur les manuscrits récents et donne par conséquent un texte peu différent du texte reçu ; mais elle est importante pour les variantes nouvelles qu'elle contient, tirées de manuscrits qui n'avaient pas encore été collationnés. Matthäi a ainsi fourni à ses successeurs des matériaux excellents, qu'ils ont pu utiliser grâce à lui. Il a publié une autre

édition moins volumineuse, en 3 tomes, de 1803 à 1807. Voir t. IV, col. 869-870. F. C. Alter édita à Vienne, en 3 vol., 1786 et 1787, un texte formé d'après quelques cursifs sans valeur critique ; il a collationné, mais sans ordre, de nouveaux manuscrits. André Birch publia à Copenhague, en 1788, une édition des Évangiles, avec de nombreuses variantes. Du reste du Nouveau Testament, il n'a publié que des variantes, 1798, 1800, 1801. Les nouveaux manuscrits, qu'il avait collationnés lui-même ou fait collationner par ses amis, sont des cursifs de basse époque. Un professeur catholique de Bonn, Scholz, termine la seconde époque. Après de nombreuses recherches dans les bibliothèques de diverses contrées, il fit une édition à Leipzig en 2 vol., 1830 et 1836. Son texte est à peu près identique à celui de Griesbach et se rapproche par conséquent du texte reçu. Il a collationné, mais avec négligence, des manuscrits qui n'avaient pas été examinés avant lui. Il donnait la préférence à la famille des manuscrits de Byzance, et c'est pourquoi il est revenu au texte reçu.

Toute cette période est caractérisée par l'abandon progressif du texte reçu et par l'exploration méthodique des anciens documents. Au début de la période, le texte reçu est reproduit, mais il est accompagné d'un nombre de plus en plus considérable de variantes, puisées un peu partout. On remarque parmi elles de bonnes leçons, qui pénètrent petit à petit dans les éditions. On classe ensuite les leçons et on ébauche la théorie des familles. De plus en plus, on se rend compte de la supériorité des anciens manuscrits sur les plus récents. Les éditeurs qui abandonnent résolument le texte reçu ne sont pas suivis, et on y reste fidèle par habitude. Les progrès de la critique devaient conduire à sa répudiation définitive, qui eut lieu au cours de la troisième période.

3e période, 1831-1911. — En 1831, C. Lachmann publia à Berlin un texte grec du Nouveau Testament, constitué uniquement d'après d'anciens manuscrits, qui rentraient dans les recensions alexandrine et occidentale de Griesbach. Cette petite édition stéréotypée fut tirée de nouveau en 1837 et en 1846 sans autres changements que la correction de quelques fautes d'impression. En 1842 et en 1850, avec la collaboration de Buttmann, il donna en 2 vol. un Nouveau Testament grec et latin, dont le texte ne différait guère de celui de la précédente. Il pensait qu'il était impossible de rétablir le texte original dans son état primitif, et il se contentait d'éditer le texte le plus ancien qu'il ait retrouvé, à savoir, celui qui était le plus répandu au IVe siècle et que contenaient les plus anciens manuscrits onciaux, les Pères et la Vulgate. Il laissait donc définitivement de côté le texte reçu et il donnait la première édition critique du Nouveau Testament. Elle était sans doute bien imparfaite encore et elle fut fortement discutée, mais elle ouvrait une voie nouvelle, et Lachmann a été le précurseur des critiques modernes. Voir t. IV, col. 27-29. Les éditions manuelles de Hahn et de Theile, souvent reproduites depuis 1840 et 1844, ont popularisé de bonnes leçons anciennes, empruntées à Griesbach, à Lachmann et à Tischendorf. Celles de Bloomfield ont obtenu le même résultat en Angleterre et en Amérique. Édouard de Muralt, en 1848, n'a fait que fournir des variantes, extraites des manuscrits de Saint-Pétersbourg.

Constantin Tischendorf a donné huit éditions différentes du Nouveau Testament grec. La première parut à Leipzig, en 1841. Elle reproduit beaucoup de leçons de Griesbach et de Lachmann et d'autres tirées des manuscrits. Elle a été dépassée par les suivantes. En l'année 1842, il fit paraître à Paris deux éditions : la première, dédiée à Guizot, ne diffère de celle de Leipzig qu'en un petit nombre de passages, mais elle est remplie de fautes d'impression ; la seconde, demandée par l'abbé Jager et dédiée à Mgr Affre, est destinée aux catholiques et elle reproduit les leçons grecques qui sont les plus ressemblantes au texte de la Vulgate. La quatrième est de 1849 ; elle fut imprimée à Leipzig. Elle a plus de valeur critique que les précédentes; les principes de la critique textuelle y sont appliqués avec plus de rigueur et on y trouve davantage de bonnes leçons, attestées par les anciens manuscrits. La cinquième édition est une édition manuelle stéréotypée, qui parut à Leipzig en 1850 et qui reproduisait, sauf quelques corrections, le texte de l'édition précédente. Elle a été rééditée en 1862; mais en 1873, elle a été mise en rapport avec la 8e édition pour les leçons adoptées du *Sinaiticus*. M. Oscar von Gebhardt l'a revue ensuite plusieurs fois, et dans une édition à grand format, des leçons de Tregelles et de Hort et Westcott ont été introduites par lui dans le texte grec. La sixième édition, dite « académique », parut d'abord à Leipzig, en 1854, dans le *Novum Testamentum triglottum*, puis à part, l'année suivante. Rééditée quinze fois, elle a eu 30000 exemplaires. La septième édition est de 1859; elle fut publiée en deux formats à Leipzig. La *major* contient un apparat critique le plus développé qui ait paru jusqu'à présent. Le texte grec différait assez notablement de celui de l'édition de 1849, et Tischendorf se rapprochait davantage, surtout dans les Évangiles, du texte reçu. La huitième, elle aussi *major* et *minor*, comprend 2 vol. publiés à Leipzig, en 1869 et en 1872. Tischendorf avait la prétention de reproduire le texte du Nouveau Testament le plus ancien possible. Il trouvait ce texte dans le *codex Sinaiticus*, qu'il avait eu l'honneur de découvrir et qu'il avait édité en 1863. Il adopta donc un grand nombre de leçons, fournies par ce manuscrit, au point que sa huitième édition diffère de la 7e en 3369 passages, selon Scrivener, et en 3572, selon Gregory. Il avait accepté 145 leçons sur la seule autorité de ce manuscrit et avait rejeté 956 leçons du *Vaticanus*, qu'il avait précédemment reçues. Sa confiance en ce manuscrit fut véritablement excessive. Voir TISCHENDORF, col. 2244.

Samuel Prideaux Tregelles, qui, en 1844, avait édité à Londres l'Apocalypse d'après les anciens manuscrits, donna successivement une édition du Nouveau Testament en six parties, 1857, 1861, 1865, 1869, 1870, 1872; 2e édit., Londres, 1887. Il avait collationné beaucoup de manuscrits, les versions anciennes, et recueilli les citations des Pères. Lui aussi, il veut donner le texte le plus ancien possible. Comme il ne connaissait pas le *Sinaiticus*, au moins pour les Évangiles, son texte est assez différent de celui de Tischendorf. Ces deux critiques appliquaient bien le même principe de recourir aux documents les plus anciens, mais le classement de ces documents était encore flottant, et l'appréciation individuelle de la valeur de différentes leçons anciennes conduisait à des résultats inévitablement variables.

Henry Alford a édité aussi à Londres, de 1849 à 1861, le texte grec du Nouveau Testament. Il consultait les manuscrits récents aussi bien que les anciens; il a amélioré ce texte à chaque nouvelle édition; il se rapproche plus de Tregelles que de Tischendorf. Scrivener revint au texte reçu. Il fit imprimer à Cambridge en 1859 le texte de la 3e édition de Robert Estienne (1550) avec les variantes des éditions de Bèze, des Elzévirs, de Lachmann, de Tischendorf et de Tregelles. Il édita, en 1881, le texte grec dont s'étaient servis, en 1611, les auteurs de la version anglaise « autorisée », avec les leçons suivies, en 1881, par les auteurs de la version « revisée ». Dans son Introduction, 1861, rééditée plusieurs fois, 1874, 1883, et par Miller, 1894, il publia la collation qu'il avait faite de nombreux manuscrits, et recueillit aussi de bonnes leçons anciennes. Green, en 1865, publia à Londres, d'après les anciens manuscrits,

une édition dont le texte se rapproche des textes de Tregelles et de Tischendorf.

Après trente ans de travail préparatoire, Hort et Westcott publièrent à Cambridge et à Londres, en 1881, *The New Testament in the original Greek.* Un volume contient le texte, et un autre l'introduction, rédigée par Hort. Pour constituer leur texte, les deux critiques anglais ont écarté résolument les leçons syriennes. Ils ont adopté comme originales les leçons antésyriennes, lorsqu'elles sont d'accord et, dans le cas de leur désaccord, ils ont ordinairement préféré le texte neutre aux textes alexandrin et occidental. Comme ils reconnaissaient le texte neutre pour une bonne part dans le *Vaticanus* et le *Sinaiticus,* leur édition est faite principalement d'après ces deux onciaux, du IVe siècle. Elle ne donne pas l'original grec, qu'annonce le titre, mais un texte ancien et un bon texte.

Bernard Weiss a publié successivement dans les *Texte und Untersuchungen,* de 1892 à 1899, une édition complète du Nouveau Testament grec, t. VII, fasc. 1; t. VIII, fasc. 3; t. IX, fasc. 3 et 4; t. XIX, fasc. 2; 2e édit., 1902-1905. Comme il juge de la valeur des leçons d'après leur caractère intrinsèque, son texte est plus éclectique que celui des éditeurs précédents, qui fixent leur choix sur l'autorité des documents. Il suit principalement, lui aussi, le *codex Vaticanus;* par suite, son édition ne diffère pas énormément de celle de Hort et Westcott.

R. F. Weymouth s'est borné à choisir les leçons adoptées par la majorité des éditeurs antérieurs depuis la Polyglotte d'Alcala jusqu'à B. Weiss, *The resultant Greek Testament,* Londres, 1886, 1892, 1905. E. Nestle a formé un texte très convenable, en choisissant les meilleures leçons des quatre éditions de Tischendorf, Westcott-Hort, B. Weiss et Weymouth, avec quelques variantes, Stuttgart, 1898 (plusieurs éditions un peu amendées). F. Schjött a dressé un texte d'après les plus anciens manuscrits et a relevé les variantes des éditions des Elzévirs et de Tischendorf, Copenhague, 1897. J. M. S. Baljon a corrigé le texte de Tischendorf, en y introduisant des leçons nouvelles, qui ne sont pas toujours bien attestées, et des corrections conjecturales, Groningue, 1898. A. Souter a édité le texte grec que suppose la version anglaise revisée de 1881 avec l'apparat critique des documents qui le justifient, Oxford, 1910. On annonce pour 1911 l'édition de Hermann von Soden.

Signalons, en terminant, trois éditions qui ont été faites récemment par des catholiques. F. Brandscheid, *Novum Testamentum græce et latine,* in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1893; 2e édit., 1901; 3e édit., 2 in-16, 1906; M. Hetzenauer, ἡ καινὴ διαθήκη ἑλληνιστί, 2 in-12, Inspruck, 1896, 1898; 2e édit., corrigée, 1904; [E. Bodin,] *Novum Testamentum D. N. Jesu Christi, græce e codice Vaticano, latine e Vulgata,* in-16, Paris, 1911. Les deux premiers se sont proposés de choisir régulièrement, parmi les diverses leçons grecques, celles qui se rapprochent le plus de la Vulgate. Le troisième a pris comme fondement de son édition le *codex Vaticanus,* dont il a corrigé les fautes ou abandonné les mauvaises leçons pour adopter celles des autres manuscrits grecs qui lui ont paru les meilleures. Pour les Épîtres pastorales et l'Épître aux Hébreux, il a reproduit le texte de l'*Alexandrinus.* L'Apocalypse est tirée de ce même manuscrit et du *Vaticanus* 2066.

Le patriarcat grec de Constantinople a fait paraître, en 1904, un Nouveau Testament grec, qui reproduit pour le fond le texte reçu avec quelques leçons nouvelles.

Bibliographie. — L. Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.,* 4e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, p. 120-298; J. I. Doedes, *Verhandeling over de tekstkritiek des Nieuwen Verbonds,* Haarlem, 1844; J. S. Porter, *Principles of textual criticism,* Londres, 1848; S. Davidson, *A treatise on biblical criticism,* Londres, 1852; Édimbourg, 1856; J. Berger de Xivrey, *Étude sur le texte et le style du Nouveau Testament,* Paris, 1856; S. P. Tregelles, *An introduction to the textual criticism of the N. T.,* Londres, 1856, 1877; F. H. Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the N. T.,* Londres, 1864; 4e édit., par Miller, 2 vol., 1894; Id., *Six lectures on the text of the N. T. and the ancient manuscripts which contain it,* Cambridge et Londres, 1875; Ed. Reuss, *Geschichte der heiligen Schriften des N. T.,* 5e édit., Brunswick, 1874, p. 87-165; C. E. Hammond, *Outlines of textual criticism, applied to the N. T.,* Oxford, 1872; 6e édit., 1902; F. Gardiner, *Principles of textual criticism,* dans *Bibliotheca sacra,* Andover, 1875, t. XXXII, p. 209-265; B. F. Westcott et F. J. A. Hort, *The New Testament in the original Greek, Introduction,* Cambridge et Londres, 1881, 1882, 1896; E. C. Mitchell, *The critical Handbook of the Greek N. T.,* New-York, 1880; trad. franç., 1882; J.-P.-P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament* (lithog.), *Partie théorique,* Paris, 1882-1883; *Partie pratique,* Paris, 1883-1884, t. I; C. R. Gregory, *Prolegomena,* à la 8e édition du *Novum Testamentum græce,* de Tischendorf, 3 parties, Leipzig, 1884, 1890, 1894; H. V. Sthyr, *Den nytestamentlige Texts Historie,* Copenhague, 1884; E. Miller, *A guide to the textual criticism of the N. T.,* Londres, 1886; B. B. Warfield, *An introduction to the textual criticism of the N. T.,* New-York, 1887; Londres, 1893; F. Brandscheid, *Handbuch der Einleitung ins Neue Testament,* in-4°, Fribourg-en-Brisgau, 1893; E. Miller, *The traditional text of the Holy Gospels,* Londres, 1896; Id., *The causes of the corruption of the traditional text of the Holy Gospels* (par Burgon), Londres, 1896; Id., *The Oxford Debate,* 1897; Id., *The present state of the textual controversy,* 1900. G. Salmon, *Some thoughts on the textual criticism of the N. T.,* Londres, 1897; M. R. Vincent, *A history of the textual criticism of the N. T.,* New-York, 1899; C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments,* 3 in-8°, Leipzig, 1900, 1902, 1909; K. Lake, *The text of the New Testament,* Londres, 1900; 4e édit., 1908; E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament,* Gœttingue, 1897; 3e édit., 1909; F. G. Kenyon, *Handbook to the textual criticism of the N. T.,* Londres, 1901; H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte,* 3 parties, Berlin, 1902, 1907, 1910; R. Knopf, *Der Text des Neuen Testaments,* Giessen, 1906; J. Drummond, *The transmission of the text of the New Testament,* Londres, 1909; R. C. Gregory, *Canon and text of New Testament,* Édimbourg, 1907; Id., *Einleitung in das Neue Testament,* Leipzig, 1909; G. H. Turner, *Historical introduction to the textual criticism of the New Testament,* dans *Journal of theological studies,* 1908-1909, t. X, p. 13-28, 161-182, 354-374; 1909-1910, t. XI, p. 1-24, 180-210; A. Durand, *Le texte du Nouveau Testament,* dans les *Études,* 1911, t. CXXVI, p. 289-312; t. CXXVII, p. 25-51, 297-328; E. A. Hutton, *An atlas of textual criticism being an attempt to show the mutual relationship of the authorities for the text of the New Testament,* Cambridge, 1911.

La plupart des introductions bibliques traitent du texte du Nouveau Testament. Citons celles du P. Cornély, 2e édit., Paris, 1894, p. 294-336; de Trochon, Paris, 1886, t. I, p. 300-362; de Chauvin, Paris, s. d. (1897), p. 257-283, etc.

Des articles spéciaux sont consacrés au texte grec du Nouveau Testament dans les dictionnaires de la Bible : Westcott, dans *Dictionary of the Bible* de Smith, Londres, 1863, t. II, p. 505-534; édition américaine, New-York, 1876, t. III, p. 2112-2143; O. de

Gebhardt, dans *Realencyclopädie* de Hauck, 1897, t. II, p. 728-773; E. Nestle, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, 1902, t. IV, p. 732-741; J. O. F. Murray, *Textual criticism, ibid.*, extra volume, 1904, p. 208-236; F. C. Burkitt, dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1903, t. IV, col. 4977-5012; C. H. Turner, dans *Illustrated Bible dictionary* de Murray, Londres, 1908, p. 585-596; F. G. Kenyon, dans le petit *Dictionary of the Bible* de Hastings, Édimbourg, 1909, p. 916-929; Barnard, dans *Dictionary of Christ and the Gospels* de Hastings, Édimbourg, 1908, t. II, p. 717-725 (pour les Évangiles seulement).

Plus particulièrement encore pour l'histoire du texte imprimé, J. A. Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, 1795, part. IV, p. 755-895; J. Le Long, *Bibliotheca sacra*, édit. Masch, Halle, 1778, t. I, p. 189-424; Rosenmüller, *Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese*, 1797, t. I, p. 278; Tregelles, *Account of the printed text of the N. T.*, Londres, 1854; Ed. Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti græci*, Brunswick, 1872; J. H. Hall, *A critical bibliography of the Greek New Testament as published in America*, Philadelphie, 1883; Ph. Schaff, *A companion to the Greek Testament and the english version*, 3e édit., New-York, 1888, p. 497; Hundhausen, *Editionen des neutestamentlichen Textes und Schriften zur neutest. Textkritik seit Lachmann*, dans *Litterarisches Handweiser*, 1882, n. 315-317, 319, 321, 323-325; C. Bertheau, *Novum Testamentum græce* (sur 12 éditions), dans *Theologische Litteraturzeitung*, 1882, p. 553 sq.; A. Rüegg, *Die neutestamentliche Textkritik seit Lachmann*, Zurich, 1892; W. A. Copinger, *The Bible and its transmission*, Londres, 1897; T. H. Darlow et H. F. Moule, *Historical catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign Bible Society*, Londres, t. II; J. S. Irgens, *De trykte græske Nye Testamenters historie tilligemed en indledningdertil og et anhang*, Christiania, 1907.

E. MANGENOT.

TEXTUS RECEPTUS. Les critiques désignent par ce nom le texte couramment reçu du Nouveau Testament grec, qui est celui des éditions des Estienne, et spécialement celui de l'édition de 1633, où on lit dans la préface, en parlant de l'édition que reproduisait l'imprimeur : « Editionem *omnibus acceptam* denuo doctorum oculis subjicimus. » — On donne aussi le nom de *textus receptus* au texte massorétique de la Bible hébraïque édité par Van der Hooght.

THAAN (hébreu : *Ṭaḥan;* Septante : Θαέν), fils de Thalé et père de Ladan, de la tribu d'Éphraïm. I Par., VII, 25. — Un autre Éphraïmite, qui porte le même nom en hébreu, est appelé par la Vulgate Théhen. Voir THÉHEN, col. 2368.

THABÉEL (hébreu : *Ṭâb'êl ;* Septante : Ταβεήλ), personnage qui était un des officiers du roi de Perse en Samarie et qui écrivit avec ses collègues à Artaxercès pour empêcher les Juifs de relever les murs de Jérusalem après le retour de la captivité. I Esd., IV, 7. Voir TABÉEL, col. 1951.

THABOR (hébreu : *Tâbôr*, signifiant *locus aggestus, editus*), nom d'une montagne, d'une localité et d'une ville.

1. THABOR (Septante : ὄρος Θαβώρ; τὸ Ἰταβύριον, dans Jérémie et dans Osée), montagne de Palestine, remarquable par sa forme et par sa beauté (fig. 473).

1o Elle est située à l'extrémité nord-est de la riche plaine d'Esdrelon, à vingt kilomètres environ au sud-ouest du lac de Tibériade et à sept kilomètres au sud-ouest de Nazareth. Elle porte aujourd'hui dans le pays le nom de *Djébel Tour*, « la montagne » par excellence « Entre tous les monts de la Palestine, le Thabor est l'un des plus remarquables et des plus renommés. Sa forme est celle d'un cône tronqué, et il affecte l'apparence d'un volcan ; toutefois, il est de nature calcaire. Sa hauteur au-dessus du lac de Tibériade est d'environ 780 mètres, de 595 au-dessus de la Méditerranée, et de 400 au-dessus de la plaine d'Esdrelon. Ses flancs arrondis et verdoyants sont revêtus de chênes de différentes espèces, de caroubiers, de térébinthes, de lentisques, de mélias, de cistes et d'autres arbres et arbustes. Un sentier un peu raide, mais praticable jusqu'au sommet pour les mulets et pour les chevaux du pays, serpente en zigzag, le long de la montagne, à travers un fourré plus ou moins épais. Çà et là des degrés ont été ménagés dans le roc. Une heure tout au plus suffit pour gagner le plateau supérieur. Celui qui gravit ce sentier... ne peut se défendre d'une secrète et vive émotion, en songeant qu'il foule les traces de tant de générations qui l'ont parcouru et celles du Messie lui-même qui y a imprimé ses pas divins... Le chant des oiseaux qui peuplent ces pentes boisées est comme un hymne éternel qui s'élance de tous les points de la sainte montagne, et ce n'est point sans raison que l'on a comparé le Thabor à une sorte d'autel sublime que le Tout-Puissant s'est érigé pour lui-même. — La plate-forme du sommet mesure environ 800 mètres de long sur une largeur moyenne de 400. Elle est hérissée en beaucoup d'endroits, et notamment sur ses bords, d'arbres, d'arbustes et de broussailles, où l'on heurte à chaque pas des débris de toute sorte... A l'époque chrétienne byzantine se rapportent, selon toute apparence, les restes d'une petite église qui a été relevée de ses ruines depuis quelques années...

« Bien que la hauteur du Thabor au-dessus de la Méditerranée n'atteigne pas tout à fait 600 mètres, néanmoins sa position isolée au nord de la vaste plaine d'Esdrelon permet à celui qui se place sur son sommet et qui, de là, vers les quatre points du ciel, interroge l'horizon, de jouir de l'un des panoramas les plus grandioses et les plus variés que la Palestine puisse lui présenter... Au nord-est, par-dessus de nombreuses chaînes de montagnes appartenant à la basse et haute Galilée, se dresse la masse gigantesque du Grand-Hermon, couronné de neiges presque éternelles. Situé aux dernières extrémités septentrionales de la Terre Promise, il borne de ce côté l'horizon. A ses pieds jaillissent les trois principales sources du Jourdain. Plus près de nous, le Djébel Safed montre, sur l'une de ses cimes, la ville du même nom. Plus près encore, les *Koroun Hattin*, consacrées par la tradition comme étant les deux sommets de la montagne des Béatitudes de l'Évangile..., dominent du côté de l'est le beau lac de Génésareth, dont nous apercevons un coin du lieu où nous sommes, et autour duquel dorment aujourd'hui les ombres solitaires de Capharnaüm, de Corozaïn, de Bethsaïda... Non loin de nous, vers l'ouest-nord-ouest, les montagnes qui environnent Nazareth cachent sur leurs flancs inclinés l'immortelle petite ville de ce nom, dont nous distinguons seulement la blanche coupole de l'Oualy Neby Ismaïl. Au delà, dans la même direction, les hauteurs qui bordent la plaine de Saint-Jean-d'Acre nous laissent voir, partout où elles s'entr'ouvrent ou s'abaissent, les flots brillants de la Méditerranée... A l'ouest, la chaîne du Carmel se déploie tout entière jusqu'au promontoire que couronne le couvent de Saint-Élie. Si nous nous tournons maintenant vers le sud, nous voyons se dérouler à nos pieds l'immense plaine d'Esdrelon, traversée obliquement à l'est par les deux chaînes presque parallèles du *Djébel Dahy* ou Petit-Hermon et du *Djébel Foukou'ah*, l'antique Gelboé. Au pied septentrional de la première de ces montagnes, Naïm et Endor attirent



473. — Le mont Thabor. D'après une photographie.

plus particulièrement notre attention, Naïm, qu'a jadis consacrée l'un des plus touchants miracles du Christ dans la résurrection du fils unique d'une pauvre veuve; Endor, où Saül, dans le déclin de sa puissance et de son règne, alla consulter la pythonisse... Au sud-ouest apparaissent les petits villages de Fouléh et de A'fouléh, témoins, le 16 avril 1799, de la glorieuse bataille du mont Thabor. Plus loin, vers le sud, les montagnes de la Samarie dessinent à nos yeux leurs formes diverses. A l'est, enfin, notre vue plonge dans la vallée du Jourdain; au delà, se montrent les hauteurs de [Galaad] et les plateaux accidentés de l'Auranitide et de la Batanée. Puis le regard se perd dans un lointain vaporeux. » V. Guérin, *Galilée,* 1880, t. I, p. 143-151.

2° Histoire. — 1. Le Thabor est nommé pour la première fois dans l'Écriture comme formant la limite entre les tribus d'Issachar et de Zabulon. Jos., XIX, 22; Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 22; Eusèbe et S. Jérôme, *Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, 1862, p. 208, 209.

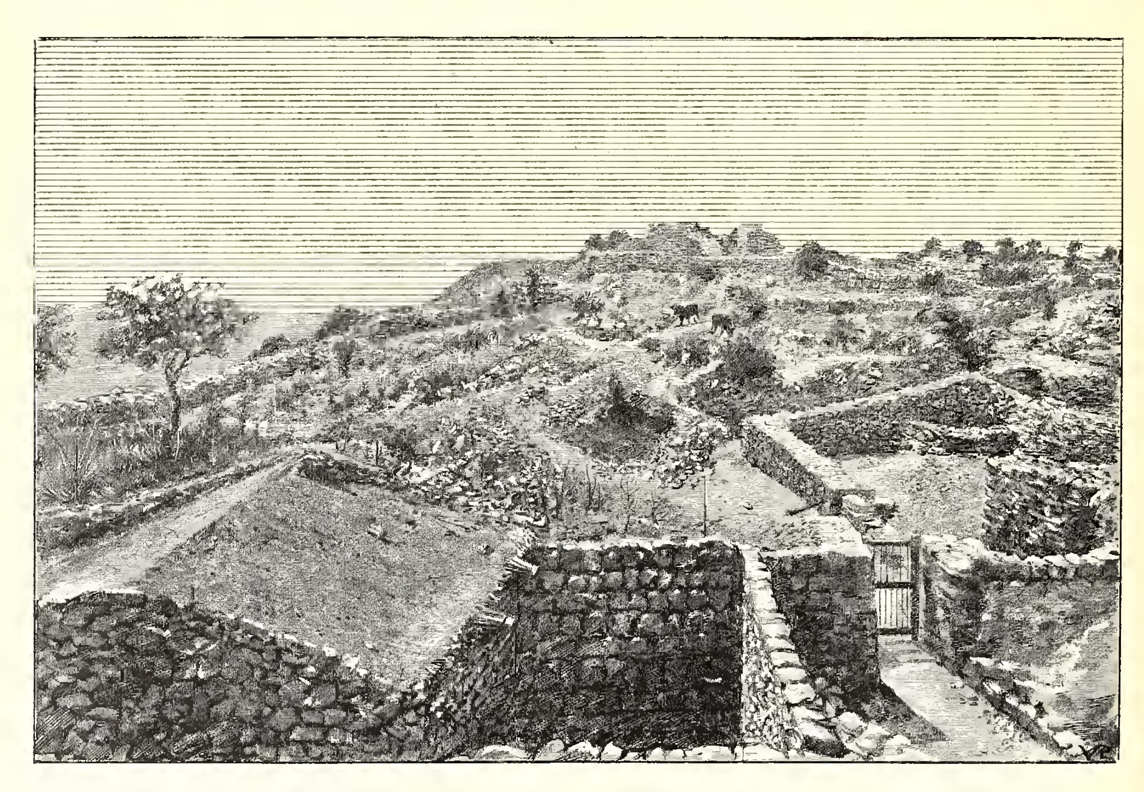
2. C'est sur le Thabor que se rassemblèrent les tribus d'Israël, réunies par Barac, obéissant à l'appel de la prophétesse Débora, afin d'aller combattre Sisara sur les bords du Cison. Jud., IV, 6-14. Le lieu du rendez-vous sur la montagne avait été très habilement choisi pour réunir, sans avoir rien à craindre, les combattants et les préparer à la bataille en sécurité. Cf. Josèphe. *Bell. jud.*, IV, I, 8.

3. Les chefs des Madianites, Zébée et Salmana, massacrèrent les frères de Gédéon sur le mont Thabor. Gédéon mit à mort les princes meurtriers, en qualité de *goël* de ses frères. Jud., VIII, 18-21.

4. Le Psalmiste, Ps. LXXXVIII (hébreu : LXXXIX), 13, nous montre le Thabor et l'Hermon comme tressaillant de joie au nom de Dieu. Il semble avoir choisi ces deux montagnes, entre toutes celles de la Palestine, la première comme étant la plus pittoresque, la seconde comme étant la plus haute et la plus imposante.

5. Osée, V, 1, fait allusion aux nombreux oiseaux du Thabor, à qui le chasseur tend des filets. — Jérémie, XLVI, 18, compare Nabuchodonosor, roi de Babylone, au Thabor : il est, parmi les rois, ce qu'est le Thabor entre les montagnes.

6. Ce qui a rendu le Thabor particulièrement célèbre chez les chrétiens, c'est que, d'après une tradition très ancienne, c'est sur le sommet de cette montagne qu'eut lieu la Transfiguration de Notre-Seigneur. Les trois synoptiques, en racontant ce grand miracle, Matth., XVII, 1-8; Marc., IX, 1-8; Luc., IX, 28-36, ainsi que saint Pierre, II Petr., I, 16-18, disent simplement qu'il eut lieu sur une (haute) montagne, sans la nommer; cependant, de bonne heure, c'est sur le Thabor qu'on le localisa. Saint Cyrille de Jérusalem, vers 350, semble être le premier chez qui l'on constate cette identification, *Catech.*, XII, 16, t. XXXIII, col. 744, mais il en parle comme d'une chose admise de son temps et sans conteste en Palestine, et non comme d'une tradition nouvelle et douteuse. Saint Jérôme parle de même dans son épitaphe de sainte Paule, *Epist.* CVIII, 13, t. XXII, col. 889, et il ne se serait pas exprimé si affirmativement : *Scandebat montem Thabor, in quo transfiguratus est Dominus,* s'il y avait eu alors des contradicteurs. L'Évangile des Hébreux désigne déjà le Thabor comme étant le lieu de la Transfiguration. Dès le IVe siècle, à cause de cette croyance, la montagne était déjà couverte d'églises (fig. 474). Voir V. Guérin, *Galilée*, t. I, p. 158-163; Barnabé Meistermann, *Le mont Thabor, notices historiques et descriptions,* in-8°, Paris, 1900; Id., *Nouveau guide de Terre Sainte,* in-16, Paris, 1907, p. 386-393. Cette tradition séculaire est maintenant rejetée par de nombreux contradic-



474. — État actuel du plateau du mont Thabor.

teurs. On soutient que la montagne était habitée du temps de Notre-Seigneur et qu'une forteresse la défendit depuis une époque reculée jusqu'à l'an 50 ou 53 de notre ère. Josèphe répara en quarante jours les fortifications de la montagne pendant la guerre de Vespasien, *Bell. jud.*, II, xx, 6; *Vita*, 37, et bon nombre de Juifs s'y réfugièrent à cette époque; mais, quelle que pût en être la population du temps de Jésus-Christ, elle ne pouvait pas l'empêcher de s'y retirer à l'écart et de s'y transfigurer isolément, καθ'ἰδίαν, *seorsum*, Matth., XVII, 1; Marc., IX, 1, devant ses trois apôtres seuls. On veut trouver une objection plus grave dans le fait que, huit jours auparavant, Jésus et ses disciples étaient au pied de l'Hermon, à Césarée de Philippes; Matth., XVII, 1; Marc., IX, 2; Luc., IX, 28, et on place la scène du miracle sur un des sommets de l'Hermon. On ne peut nier cependant que le Sauveur n'ait eu largement le temps de se rendre en une semaine, sans forcer les étapes, de Césarée au Thabor. — L'omission du nom de la montagne dans le récit des évangélistes fournit une dernière difficulté contre le Thabor à ceux qui rejettent l'ancienne créance. Pourquoi le nom propre de la montagne de la Transfiguration n'a-t-il pas été mentionné par les évangélistes? Il est difficile de le dire, mais cette objection n'a pas moins de force contre l'Hermon, cette chaîne de montagnes si importante et si connue, qui n'est pas nommée non plus. Si l'on rejette le Thabor et l'Hermon, il ne reste plus qu'un mont innommé, qu'on ne saurait déterminer. Le fait incontestable, c'est que de bonne heure les chrétiens admirent que le miracle de la Transfiguration s'était produit sur le mont Thabor. — Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, t. I, p. 367, 388-391; Ed. Robinson, *Biblical researches*, 2e édit., Londres, 1856, t. II, p. 356-360.

2. THABOR (CHÊNE DU) (hébreu : *'Êlôn Tâbôr;* Septante : ἡ δρῦς Θαβώρ; Vulgate : *quercus Thabor*). I Sam. (Reg.), X, 3. Saül, après avoir été oint comme roi par Samuel, lorsqu'il cherchait les ânes de son père, passa, en retournant à Gabaa, à l'endroit auquel ce chêne donnait son nom. Il était situé entre le tombeau de Rachel sur la frontière de Benjamin à *Ṣèlsaḥ* (Vulgate : *in meridie*) et la colline de Dieu ou Gabaon. Le site précis est inconnu. O. Thenius, *Die Bücher Samuels*, 2e édit., Leipzig, 1864, p. 40, propose de lire *'Êlôn Debôrâh*, דבורה, « le chêne de Déborah », la nourrice de Rachel qui fut enterrée dans ces parages. Voir Gen., XXXV, 8. D'autres ont proposé de lire *'Êlôn Bakûṭ*, « le chêne des pleurs », au lieu de *'Êlôn Ṭâbôr*. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1493.

3. THABOR (Septante : Θαβώρ), ville lévitique de la tribu de Zabulon, qui fut donnée avec ses dépendances aux fils de Mérari. I Par., VI, 77. Ce nom ne se lit point dans la liste des villes lévitiques de Zabulon. Jos., XXI, 34-35. Les uns ont supposé que « Thabor » est ici une abréviation de « Céséleththabor », Jos., XIX, 12, laquelle est aussi abrégée en « Casaloth », Jos., XIX, 18, d'après certains géographes. Voir CASALOTH, t. II, col. 326. Si cette identification est exacte, la ville était voisine du mont Thabor et sur la frontière de Zabulon. D'après d'autres, le nom de la ville est altéré dans le passage des Paralipomènes, et doit se lire Dabéreth, Jos., XXI, 28, ville de la tribu d'Issachar, sur les frontières de Zabulon, aujourd'hui *Debûriyéh*, à l'ouest et au pied du Thabor. Voir t. II, col. 1195-1196. Pour d'autres enfin, c'est une ville qui était sur le mont Thabor ou bien le mont Thabor lui-même.

THACASIN (hébreu : *'Iṭṭâh Qâṣîn ;* Septante : πόλις Κατασίμ), ville frontière de la tribu de Zabulon, nommée après Gethhépher (t. III, col. 228). Jos., XIX, 13. Le *hê* de *'Iṭṭâh* est probablement le *hê* locatif, comme *Giṭṭâh Ḥêfér* pour *Gaṭ Ḥêfèr*, dans le même verset, de sorte que le nom de la ville devait être *'Eṭ qâsin*. Thacasin, qui est mentionnée après Japhié, était sans doute peu éloignée de cette dernière et par conséquent assez proche de Nazareth (voir JAPHIÉ, t. III, col. 1126), mais le site est inconnu.

THADAL (hébreu : *Ṭid'âl;* Septante : Θαργάλ), roi des Goïm d'après l'hébreu, *rex Gentium* d'après la Vulgate, un des rois confédérés avec Chodorlahomor dans sa campagne contre l'Asie antérieure et la Palestine. Gen., XIV, 1. Son nom, d'après une tablette assyrienne mutilée, déchiffrée par M. Pinches, est Tudghula. Voir GOÏM, t. III, col. 267. Tudghula, fils de Gazza[ni], y est nommé avec Éri-Aku ou Arioch de Larsa, Ḥammu-[rabi] de Babylone, Kudur-Laghamar ou Chodorlahomor d'Élam. Une autre tablette, signalée par M. Sayce, dans Hastings, *A dictionary of the Bible*, t. IV, 1902, p. 761, porte : « Qui est Kudur-Laghamar, le malfaisant? Il a rassemblé les Umman-Manda, il a dévasté le peuple de Bel (les Babyloniens), et il a marché à leur côté. » Les Umman-Manda ou Hordes de Barbares, dont le nom équivaut au *Goïm* hébreu, étaient des montagnards qui vivaient au nord de l'Élam. Thadal venait donc probablement des montagnes situées au nord-est de Babylone.

THADDÉE (grec : Θαδδαῖος,), nom d'un des douze Apôtres. Matth., X, 3; Marc., III, 18. Dans saint Matthieu, le *Codex Vaticanus* porte Thaddée, comme le *textus receptus*. La leçon corrigée du *Codex Ephræmi* dit Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος. Saint Luc, VI, 15; Act., I, 13, ne nomme ni Thaddée ni Lebbée, mais à la place il met *Judas Jacobi*, Jude. De la comparaison de ces textes, il résulte que Lebbée, voir t. IV, col. 143, et Thaddée sont des surnoms de l'apôtre saint Jude, qui était ainsi désigné pour le distinguer de l'apôtre infidèle, Judas Iscariote. Voir JUDE 1, t. III, col. 1806. Pour l'étymologie de Thaddée, voir LEBBÉE, t. IV, col. 143.

THADMOR. Voir PALMYRE, col. 2070.

THAHATH (hébreu : *Taḥaṭ*), nom de deux Israélites et d'une station dans le désert de l'Exode.

1. THAHATH (Septante : Θαάθ), lévite de la descendance de Caath, un des ancêtres de Samuel et d'Héman. I Par., VI, 24, 37 (hébreu, 9, 22).

2. THAHATH (Septante : Θαάθ, Σαάθ), fils de Bared et arrière-petit-fils d'Éphraïm et de Joseph. I Par., VII, 20. Le nom se lit deux fois dans le texte hébreu et dans la Vulgate, comme si Éphraïm avait eu deux descendants du même nom. Les Septante ont différencié les deux noms en Thahath et Saath. Le second est donné comme fils d'Élada.

3. THAHATH (Septante : Καταάθ), un des campements des Israélites dans le désert, entre Macéloth et Tharé. Num., XXXIII, 26-27. Le site en est inconnu.

THALASSA (grec : Λασαία; *Vaticanus :* Λασέα; *Alexandrinus :* Ἀλάσσα; *Sinaiticus :* Λασσαία), ville voisine de Bonsports. Act., XXVII, 8. Voir BONSPORTS, t. I, fig. 567, col. 1848. Le vaisseau qui conduisait saint Paul prisonnier de Césarée à Rome longea la côte de Crète et vint à Bonsports, localité près de laquelle est la ville que la Vulgate appelle Thalassa et les manuscrits grecs, avec diverses variantes, Lasée. La carte de Peutinger mentionne une ville de Crète appelée Lisia. C'est sans doute la même que Pline, *H. N.*, IV, 12, nomme *Lasos*, ou, d'après quelques manuscrits *Alos*.

Le site en a été découvert en 1856. Il est à peu près au milieu de la côte méridionale de l'île, à l'est de Bonsports et près du cap Léonda. J. Smith, *Voyage and shipwreck of St. Paul, append. IV*, 2e édit., p. 262. On y voit des ruines d'anciens édifices, parmi lesquelles des restes de deux temples.

THALASSAR (hébreu : *Ṭel'aššâr*, IV Reg., XIX, 12; *Ṭelaššâr*, Is., XXXVI, 12; Septante : Θαεσθέν; *Alexandrinus* : Θαλασσάρ; Vulgate : *Thelassar*, IV Reg., *Thalassar*, Is.), ville où habitaient « les enfants d'Éden ». Elle avait été prise par les prédécesseurs de Sennachérib et son envoyé, le Rabsacés, la citait parmi les places qu'il énumérait aux habitants de Jérusalem comme conquises par les rois d'Assyrie, afin de les convaincre de la nécessité de se soumettre à sa puissance. Les autres villes mentionnées par le fonctionnaire assyrien, Gozan, Haran et Réseph, étaient situées dans la Mésopotamie occidentale. Dans cette même contrée se trouvait *Bit-'Adini*, dont les habitants s'étaient établis à Thalassar, et ce *Bit-'Adini* était situé sur les deux rives de l'Euphrate, probablement entre *Balis* et *Béredjik*. Voir Eden 3, t. II, col. 1588. Des documents cunéiformes rapportent que Gozan, Haran, Réseph et Bit-'Adini avaient été détruites par les prédécesseurs de Sennachérib. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 327. *Til-Aššuri*, dont Thalassar est sans doute la transcription hébraïque, veut dire en assyrien « Colline d'Assur ». Les rois de Ninive avaient donné ce nom à plusieurs localités. Il indique un lieu ou bien un temple consacré à honorer le dieu Assur. On en rencontrait plusieurs dans l'empire assyrien. L'un d'eux se trouve dans les inscriptions de Théglathphalasar III, P. Rost, *Ann.*, 176, et paraît avoir été situé en Babylonie ; ce n'est donc pas celui dont la prise est rappelée par l'envoyé assyrien. Asaraddon nomme un autre *Pil Aššuri*, voisin du pays de Mitanni et dont il s'empara. E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 219. Il est possible que ce soit le Thalassar biblique. On en trouve un troisième à l'est du Tigre. J. M. Price, dans *Jewish Encyclopedia*, t. XII, 1906, p. 77.

THALCHA (Septante : Θαλχά), ville de Siméon, nommée dans une addition des Septante. Jos., XIX, 7. L'*Onomasticon*, édit. Larsow et Parthey, 1867, p. 212, 213, dit que c'était une bourgade, dont le nom avait été transformé en Tella, et qui était située à seize milles au sud d'Éleuthéropolis.

THALÉ (hébreu : *Têlaḥ*; Septante : Θαλεές; *Alexandrinus* : Θαλέ), descendant d'Éphraïm, un des ancêtres de Josué. I Par., VII, 25.

THALLUS (Septante : θάλλος), branche d'olivier. Alcime en offrit une en or au roi de Syrie, Démétrius Ier. II Mach., XVI, 4. Le grec porte : « quelques-unes des branches d'olivier accoutumées du temple, » c'est-à-dire semblables à celles qu'on donnait en présent au temple de Jérusalem. Elles étaient en or ciselé. La traduction de la Vulgate : « des rameaux qui semblaient être du Temple, » paraît signifier qu'Alcime les aurait dérobés au Temple.

THAMAR (hébreu : *Ṭâmâr*, « palmier » ; Septante : Θαμάρ ; Θημάρ), nom d'une femme chananéenne, de deux femmes israélites et d'une localité.

1. THAMAR, femme chananéenne qui fut épousée successivement par Her et Onan, fils de Juda, et petit-fils de Jacob. L'un et l'autre moururent sans lui donner d'enfants. D'après les usages reçus alors et d'après la coutume du lévirat, Juda aurait dû la marier avec son troisième fils Sélah, mais il ne se pressa pas de remplir cette obligation, par la crainte peut-être qu'elle ne portât aussi malheur à Sélah. Thamar, voyant sa mauvaise volonté, se déguisa en courtisane et se plaça à un carrefour du chemin que devait suivre son beau-père, au moment de la tonte de ses brebis. Voir Thamnas, col. 2346. Juda ne la reconnut point, mais il succomba au piége qui lui avait été tendu, il lui promit un chevreau et lui laissa en gage son anneau. Sa belle-fille le lui fit remettre plus tard, lorsqu'il voulut la punir en apprenant qu'elle avait donné le jour à deux jumeaux, Pharès et Zara. Gen., XXXVIII; Ruth, IV, 12; I Par., II, 4. Elle devint ainsi un des ancêtres de Notre-Seigneur et elle figure à ce titre dans la généalogie de saint Matthieu, I, 3.

2. THAMAR, sœur d'Absalom. Son demi-frère Amnon lui fit violence et la traita ensuite avec le plus grand mépris. C'est pour venger l'outrage fait à sa sœur qu'Absalom fit mettre Amnon à mort par ses gens, après l'avoir invité avec tous ses autres frères à un festin à Baalhasor. II Sam. (Reg.), XIII. Voir Absalom 1, Amnon 1, t. I, col. 92-93, 500-501.

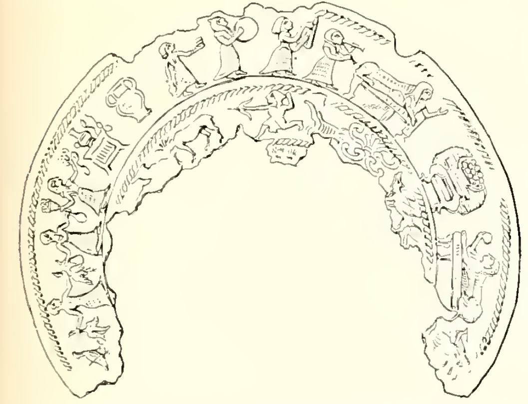
3. THAMAR, fille d'Absalom. II Sam. (Reg.), XIV, 27. D'après une addition des Septante, ℣. 27, elle devint la femme de Roboam et la mère d'Abia. Ils semblent l'avoir identifiée avec Maacha. I (III) Reg., XV, 2 ; II Par., XI, 20-22.

4. THAMAR (hébreu : *Ṭâmâr;* Septante : Θαίμαν), ville de Juda, nommée deux fois par Ézéchiel, XLVII, 19; XLVIII, 28. Elle devait tirer son nom de ses palmiers. Quelques-uns pensent que c'est la même localité qu'Asasonthamar (t. I, col. 1060), nom primitif d'Engaddi (t. II, col. 1796), dont le prophète n'aurait conservé que la seconde partie du nom. D'autres le nient, parce que, disent-ils, Engaddi est près du milieu de la côte occidentale de la mer Morte et est mentionnée sous ce nom dans Ézéchiel, XLVII, 10. Il ne lui aurait pas donné deux noms différents dans le même chapitre. Dans sa division idéale de la Terre Sainte, au ch. XLVII, on voit qu'il a sous les yeux les frontières marquées par les Nombres, XXXIV, et que Thamar doit se trouver dans le voisinage de la montée du Scorpion ou Akrabbim, au sud de la mer Morte. Cf. Jos., XV, 1-4. Ce Thamar peut être le *Thamara* de l'*Onomasticon* d'Eusèbe et de saint Jérôme, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 862, qui avait de leur temps une garnison romaine, sur la route qui allait d'Hébron à Élath. Elle figure sous le nom de *Thamaro* dans la carte de Peutinger, sur la route d'Hébron à Pétra. Ptolémée, V, 16, 8, la mentionne comme une ville de Judée. Le site n'en a pas été retrouvé.

1. THAMMUZ (hébreu : *hat-Ṭammûz;* Septante : ὁ Θαμμούζ; Vulgate : *Adonis*), divinité syrienne à laquelle les Juives idolâtres rendaient un culte, en célébrant une lamentation annuelle en son honneur. La 6e année de la captivité du roi Joachin, le 5 du sixième mois, Ézéchiel vit dans une vision des femmes assises « qui pleuraient Thammuz » à la porte septentrionale du temple de Jérusalem. Ezech., VIII, 14-15. On croit retrouver aussi une allusion à ces lamentations dans Amos, VIII, 10, parlant du deuil du fils unique. Cf. Zach., XII, 10; Jer., XXII, 18. Saint Jérôme, *In Ezech.*, VIII, 12-14, t. XXV, col. 82, commente ainsi ce passage : *Quem nos Adonidem interpretati sumus et Hebræus et Syrus sermo Thamuz vocat : unde quia juxta gentilem fabulam, in mense junio amasius Veneris et pulcherrimus juvenis occisus, et deinde revixisse narratur, eumdem junium mensem eodem appellant nomine et anniversariam ei cele-*

brant solemnitatem, in qua plangitur a mulieribus quasi mortuus, et postea reviviscens canitur atque laudatur. Saint Jérôme nous apprend, *Epist.* LVIII, *ad Paulin.*, t. XXII, col. 581, qu'il y eut à Bethléhem un bois consacré à Adonis et qu'on se lamentait sur sa mort dans la grotte où naquit le Sauveur.

Le culte de Thammuz était d'origine babylonienne. C'était primitivement le dieu Soleil, fils d'Éa et de la déesse Sirdou, le fiancé de la déesse Istar. Il habitait à l'ombre de l'arbre de vie dans le jardin d'Éridou, arrosé par le Tigre et l'Euphrate. Les poèmes babyloniens le représentent comme un berger, mort à la fleur de l'âge ou tué par un sanglier. Macrobe, *Saturn.*, I, 21. Istar descendit aux enfers pour le retrouver et lui rendre la vie, en franchissant les sept portes du séjour des morts. C'est ce qui est raconté dans le poème de la Descente d'Istar aux enfers. Le second jour du quatrième mois de l'année babylonienne, correspondant à la fin



475. — Culte d'Adonis. Plat d'argent de Curium (Chypre), maintenant conservé au *Metropolitan Museum* de New-York. — Adonis avec une pomme et Astarté devant une table sacrée; procession de musiciens et d'adorateurs apportant des présents. A une autre table sacrée, derrière les musiciens, trois autres personnages portent divers présents à Adonis.

de juin et au commencement de juillet, on récitait ce poème pour célébrer le souvenir de la mort de Thammuz, et c'est à cause de cette fête que ce mois portait le nom de Thammuz. Son culte passa de Babylonie en Phénicie, où il fut honoré sous le nom d'Adôn ou d'Adonaï, d'où les Grecs firent Adonis, comme ils firent, d'Istar ou d'Astoreth, Aphrodite, lorsque sa légende passa en Grèce. Elle avait déjà pris pied en Palestine, mais non sans subir de transformations dans ces différents voyages. On ne le confondait plus avec le soleil, il était devenu le symbole de la végétation qui s'épanouissait et se développait au printemps et était ensuite desséchée et brûlée par les chaleurs de l'été, ce qu'on exprimait par la mort d'Adonis, mais comme la sécheresse arrivait plus tard en Chanaan qu'en Babylonie, l'anniversaire de la mort d'Adonis se célébrait deux mois plus tard en Phénicie.

A l'époque de la XXVI[e] dynastie égyptienne, Adonis de Byblos fut identifié avec Osiris l'Égyptien et la fête de sa résurrection fut célébrée avec l'anniversaire de sa mort, sur le récit des Alexandrins, d'après lesquels Isis avait retrouvé à Byblos les membres épars d'Osiris. Lucien, *De dea Syra*, 7. Le même auteur raconte comment on l'honorait, *ibid.*, 6, dans le Liban. La fête anniversaire de la mort et de la résurrection d'Adonis se célébrait surtout à Byblos. A la fonte des neiges, le fleuve Adonis, aujourd'hui *Nahr Ibrahim*, roule des eaux rougies par les terrains qu'il traverse. On croyait que c'était le sang d'Adonis qui leur donnait leur couleur sanglante. Ce phénomène se renouvelle à la suite de violents orages. Les femmes pleuraient tous les ans la mort d'Adonis. On les voit représentées sur les bords d'une coupe où sont reproduits les principaux épisodes de son culte (fig. 475). Pour rappeler la mort du dieu, elles plantaient dans un vase, qu'on exposait sur la terrasse des maisons, de la laitue, de l'orge et du fenouil. Dans les sanctuaires, on faisait brûler des parfums. Là se trouvait le simulacre d'Adonis qu'on enterrait. Le sixième jour, le dieu ressuscitait et on célébrait sa résurrection par de hideuses bacchanales. — Voir H. Zimmern, *Der babylonische Tamûz*, in-8°, Leipzig, 1909; St. Langton, *Sumerian and Babylonian Psalms*, in-8°, Paris, 1909.

2. THAMMUZ, THAMMOUZ, quatrième mois de l'année hébraïque, de 29 jours, comprenant la fin de juin et le commencement de juillet. Il n'est pas nommé dans l'Écriture, mais seulement dans les anciens écrits juifs.

THAMNA (hébreu : *Ṭimna'*; Septante : Θαμνά), nom de deux personnes et de deux villes.

1. THAMNA, femme de second rang d'Éliphaz, fils d'Ésaü, et mère d'Amalec, père des Amalécites. Gen., XXXVI, 12; I Par., I, 36 (où l'on doit probablement regarder Thamna comme une fille). Elle était sœur de Latan. Gen., XXXVI, 22; I Par., I, 39.

2. THAMNA, un des chefs d'Édom, descendant d'Ésaü, le premier nommé dans la liste de Genèse, XXXVI, 40, et de I Paralipomènes, I, 51. D'après le texte de la Genèse, cette liste contient plutôt les noms des familles et des territoires des *'allûfîm* que leur nom propre.

3. THAMNA (hébreu : *Ṭimnâh*, « portion »; Septante : Λίθα), ville voisine de Bethsamès. Jos., XV, 10; II Par., XXVIII, 18. La Vulgate l'appelle ordinairement Thamnatha. Voir THAMNATHA.

4. THAMNA (hébreu : *Ṭimnâh*; Septante : Θαμναθά), ville de la partie montagneuse de la tribu de Juda. Jos., XV, 57. Elle faisait partie du groupe d'Accaïn et Gabaa. C'est aujourd'hui *Tibna*, près de Gabaa, à deux heures et demie environ à l'ouest de Bethléhem. On y voit encore quelques fondements de vieilles constructions. *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. III, p. 53. Il est possible que ce fut là que Juda, le fils de Jacob, rencontra Thamar. Voir THAMNAS.

THAMNAS (hébreu : *Ṭimnâh*; Septante : Θαμνά), ville sur le chemin de laquelle se tenait la belle-fille de Juda, déguisée en courtisane, Gen., XXXVIII, 12, 13, 14, et dont il eut Pharès et Zara, ℣. 29-30. Voir THAMNA 4.

THAMNATA (Septante : Θαμναθα), place forte de Judée, reconstruite par Bacchide (t. I, col. 1373). Elle est nommée entre Béthel et Pharathon. I Mach., IX, 50. D'après un grand nombre de savants, c'est la même ville que Thamnatha; d'après d'autres, elle est différente. La première opinion paraît la plus probable. Josèphe, *Bell. jud.*, III, III, 5, nous apprend qu'elle était le chef-lieu d'une toparchie.

THAMNATHA (hébreu : *Ṭimnâh*; Septante : Θαμνά, Θαμναθά), ville située sur la frontière septentrionale de la tribu de Juda. Jos., XV, 10. C'était une ville philistine enclavée dans la tribu de Dan, Jos., XIX, 43 (Vulgate : *Themna*), dont le nom s'est transformé en *Tibnéh*, sur la pente méridionale de la vallée de Sorec, *Ouadi es-Surar*, à l'ouest de Bethsamès. Voir SOREC, col. 1845. Le site est aujourd'hui désert, mais on y

remarque encore des débris de murailles, des citernes et des pressoirs. Dans la partie septentrionale des ruines se trouve une source. Entre *Tibnéh* et l'*Ouadi es-Surar*, sur le penchant des collines, croissent la vigne et l'olivier. *Palestine Exploration Fund, Memoirs*, t. II, p. 417, 441. Cf. t. II, col. 1234.

Samson, qui était né dans le voisinage, à Saraa, épousa une femme de Thamnatha et tua, en s'y rendant, le lion qui lui fournit la matière de l'énigme proposée au festin de noces. Jud., XIV, 1, 2, 5. Son beau-père est appelé Thamnite. Jud., XV, 6. Voir SAMSON, col. 1434. — Les Philistins perdirent Thamnatha sous les rois de Juda, lorsqu'ils furent soumis par le roi Ozias, mais ils la reprirent bientôt après sous le règne d'Achaz. II Par., XXVIII, 18 (Vulgate : Thamna). — Lorsque Sennachérib fit sa campagne en Palestine, il s'empara de Thamnatha (*Tamnâ*). Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., p. 170.

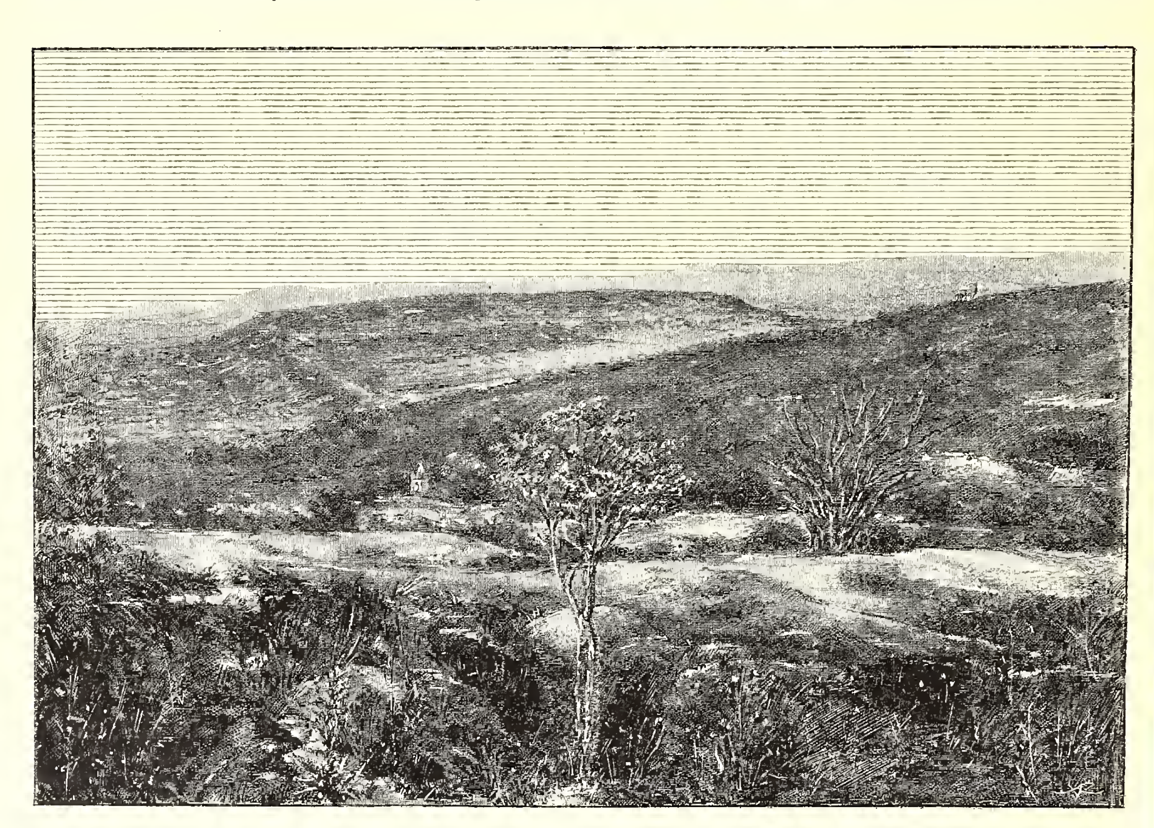
THAMNATHÉEN (hébreu : *haṭ-Ṭimnî;* Septante : ὁ Θαμνί), originaire de Thamnatha. Le beau-père de Samson était Thamnathéen. Jud., XV, 6.

THAMNATH SARAA, THAMNATHSARÉ (hébreu : *Ṭimnaṭ Sérah*, dans Josué ; *Ṭimnaṭ Ḥérés*, dans Jud. ; Septante : Θαμνασαράχ, Θαμναθσάραχ, Θαμναθαρές), ville de la tribu d'Éphraïm. Elle fut donnée à Josué, comme part de son héritage dans la Terre Promise, par les Israélites. Elle était située dans la partie montagneuse de cette tribu, au nord du mont Gaas. Jos., XIX, 50. C'est là que le successeur de Moïse fut enseveli. Jos., XXIV, 30 ; Jud., II, 9. Dans ces deux derniers passages, la Vulgate écrit le nom Thamnathsaré. Le vrai site de Thamnath Saraa est très controversé. V. Guérin le place à *Khirbet Tibnéh*. Voir JOSUÉ, t. III, col. 1687. Le P. Séjourné le place à *el-Fakhâkhîr*. Voir GAAS, t. III, col. 2 ; ÉPHRAÏM, t. II, fig. 592, col. 1875.

THANAC, THANACH (hébreu : *Ṭa'anak ;* Septante : Τανάχ, Θανάκ, Θανακάχ), ville de la demi-tribu de Manassé occidental. Jos., XXI, 25. C'était une ancienne ville chananéenne, dont le roi fut défait par les Israélites du temps de Josué. Jos., XII, 21 (fig. 476). Elle faisait partie du territoire qui était échu à Issachar, mais elle fut donnée à Manassé et devint une ville lévitique, attribuée aux Caathites. Jos., XVII, 11, Vulgate : *Thenac* ; XXI, 25 ; Jud., I, 27 ; I Par., VII, 29. Ce fut dans le voisinage de Thanach que Barac, encouragé par Débora, remporta la grande victoire qui affranchit les tribus du nord de la Palestine du joug des rois chananéens. Jud., V, 19. Les Chananéens étaient restés jusqu'alors dans cette ville ; ils n'en avaient pas été chassés, mais soumis seulement dans la suite à un tribut et à la corvée. Jud., I, 27-28. Du temps de Salomon, elle faisait partie du district soumis à Baana, un des douze commissaires de ce prince chargés de l'entretien de la maison royale. III Reg., IV, 12.

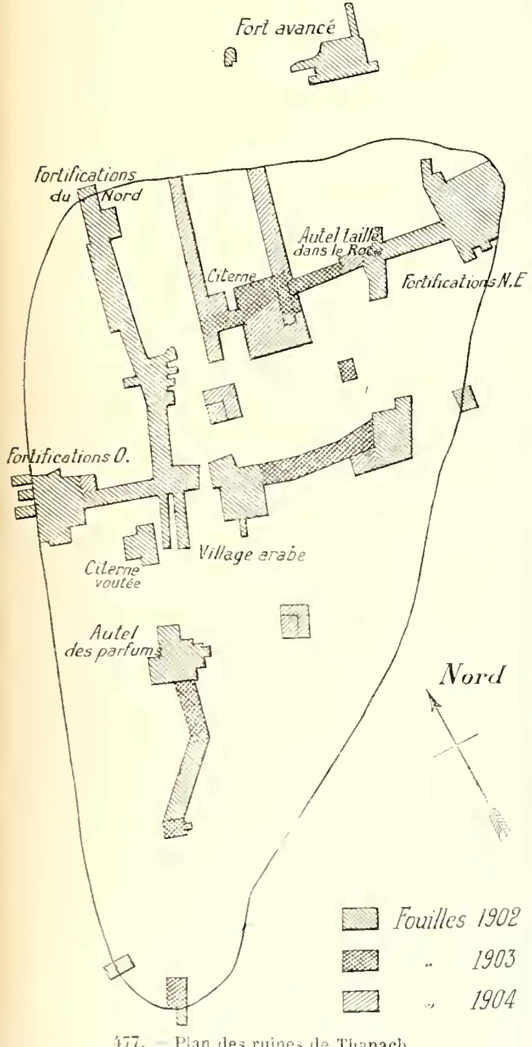
Thanach était une place forte destinée à défendre la plaine d'Esdrelon. Elle est mentionnée avec Mageddo dans les listes de Thothmès III à Karnak et aussi dans celles de Sésac. W. Max Müller, *Asien und Europa*, in-8°, Leipzig, 1893, p. 158 note, 170, 195.

A l'époque d'Eusèbe et de saint Jérôme, Thanach était encore un gros village, situé à trois ou quatre milles romains de *Legio*, probablement l'ancienne



476. — Tell Ta'annek, vu de l'ouest.
D'après E. Sellin, *Denkschriften der K. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl.*, in-f°, Vienne, 1904, t. L, fasc. IV, fig. 1, p. 2.

Mageddo. *Onomasticon,* édit. Larsow et Parthey, p. 209, 215. « Ce village, dit V. Guérin, *Samarie,* t. II, 1875, p. 226, est aujourd'hui réduit à une dizaine de misérables habitations, sur les pentes d'une colline oblongue. Jadis, les flancs méridionaux de cette éminence et son plateau supérieur tout entier étaient occupés par des constructions, comme le prouvent les innombrables fragments de poterie épars sur le sol et



477. — Plan des ruines de Thanach.
D'après E. Sellin, *Nachlese auf dem Tell Ta'annek,* dans les *Denkschriften der Akad. der Wissenschaften, Ph.-histor. Klasse,* Vienne, 1906, t. LII, fasc. III.

les matériaux de toute sorte que l'on y rencontre à chaque pas; les pierres les plus considérables ont dû être transportées ailleurs. Au bas du village, est une petite mosquée, qui passe pour avoir été une ancienne église chrétienne; elle est, en effet, orientée de l'ouest à l'est, et les pierres avec lesquelles elle a été bâtie proviennent toutes de constructions antérieures; quelques-unes, comme celles qui forment les pieds-droits de la porte, sont décorées de sculptures. Plus loin, dans la plaine, plusieurs citernes creusées dans le roc et un puits appelé *Bir Ta'annak* datent également de l'antiquité. »

Des fouilles ont été faites à Thanach en 1902-1904 (fig. 477). Voir Ernest Sellin, *Eine Nachlese auf dem Tell Ta'annek in Palästina. Skizze der Graben und Schachte. Nebst einem Anhange,* von Dr Friedrich Hrozny, *Die neuen Keilschrifttexte von Ta'annek mit 5 Tafeln und 49 Textfiguren.* Dans *Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse,* in-f°, Vienne, 1906, t. LII, fasc. III. Le plateau central de Thanach mesure 140 mètres sur 110; le plus grand développement de la ville, 300 mètres sur 150, ou 4 hectares 80. H. Vincent, *Canaan,* 1907, p. 27-28. Voir E. Sellin, *Tell Ta'annek; Bericht über eine Ausgrabung in Palästina,* gr. in-4°, Vienne, 1904 (fascicule IV, 123 p., 13 pl., 132 ill. et 6 plans, dans le t. L des *Denkschriften* de l'Académie de Vienne).

THANATHSÉLO (hébreu : *Ta'ănaṭ Šilôh;* Septante : Θηνασὰ καὶ Σέλλης), ville frontière d'Éphraïm. Elle est nommée, entre Machméthah et Janoé, dans un seul passage de la Bible. Jos., XVI, 6. La situation de Machméthah est douteuse (t. IV, col. 512); celle de Janoé est très probablement au sud-est de Naplouse, au village actuel de *Yanûn.* Voir JANOÉ 1, t. III, col. 1121. Thanathsélo, aujourd'hui *Ta'na,* est également au sud-est de Naplouse, sur la route de cette dernière ville à la vallée du Jourdain. Ptolémée, V, 16, 5, qui la nomme Θήνα, la mentionne avec *Neapolis* ou Naplouse, comme étant, avec cette dernière, une des deux principales villes de Samarie. Voir *Palestine Exploration Fund, Memoirs,* t. II, p. 232, 245.

THANEHUMETH (hébreu : *Tanḥumét;* Septante : Θαναμάθ, IV Reg.; Θανεεμέθ, Jer.), père de Saraïa ou Saréas, contemporain de Jérémie et de Godolias. IV Reg., XXV, 23; Jer., XL, 8. Voir SARAÏA 3, col. 1477. Thanehumeth était Nétophatite, IV Reg., XXV, 23, c'est-à-dire originaire de Nétophati. Voir NÉTOPHATI, t. IV, col. 1610.

THAPHSA (hébreu *Tifsaḥ;* Septante : Θερσά), ville frontière du royaume de Salomon. III Reg., IV, 24. La domination de ce prince s'étendit depuis Thaphsa au nord jusqu'à Gaza au sud. Thaphsa est la ville bien connue des Grecs et des Romains, qu'ils appelaient Θάψακος, *Thapsacus.* L'hébreu *Tifsaḥ* paraît signifier « gué », et Thapsaque, située dans la Syrie du nord, était l'endroit où il y avait un gué de l'Euphrate. Strabon, XVI, I, 21. Sa situation en avait fait une ville très importante. Xénophon, *Anab.,* I, IV, 11, l'appelait, de son temps, μεγάλη καὶ εὐδαίμων. Darius Codoman la traversa avant et après la bataille d'Issus. Alexandre le Grand, son vainqueur, passa l'Euphrate sur deux ponts de bateaux en le poursuivant. Arrien, III, 7. Sous les Séleucides, on l'appela Amphipolis. C'était, en aval, le dernier endroit où le fleuve fut guéable. Cf. Strabon, XVI, I, 23. C'est là qu'on embarquait les marchandises qu'on transportait en barque sur l'Euphrate pour toutes les villes situées le long de son cours, depuis Thaphsa jusqu'à la mer, Quinte-Curce, X, 1, et c'est là aussi qu'on débarquait en amont les marchandises qu'on transportait de là par terre à leur destination. Strabon, XVI, III, 34. Thapsaque était donc une place commerciale de très grande importance, le centre du trafic entre l'Orient et l'Occident, et l'on conçoit sans peine combien sa possession était précieuse pour le commerce de Salomon avec l'Asie centrale, où ses caravanes allaient de là par Thadmor (Palmyre), ou bien y faisaient halte en revenant. L'Euphrate peut encore être passé à gué aujourd'hui à Béredjik, excepté au moment de la crue du fleuve. — Les commentateurs juifs ont souvent identifié, à cause de la ressemblance de nom, la Thaphsa de Salomon avec la Thapsa de Manahem, IV Reg., XV, 16, mais à tort, puisque cette dernière était dans le voisinage de Thersa. Voir THAPSA, col. 2151.

THAPHUA (hébreu : *Tappuaḥ;* Septante : Θαπθοὺς), fils d'Hébron, de la tribu de Juda. I Par., II, 43. Dans

plusieurs éditions de la Vulgate, son nom est écrit Taphua. Voir TAPHUA 1, col. 1994.

THAPSA (hébreu : *Tifsaḥ ;* Septante : Θέρσα), ville d'Israël. IV Reg., xv, 16, nous lisons : « Manahem frappa Thapsa et tous ses habitants, avec son territoire depuis Thersa, parce que les habitants n'avaient pas voulu lui en ouvrir les portes et il en tua toutes les femmes enceintes. » C'est vraisemblablement la *Tafsa* actuelle, au sud de Sichem.

THAPSAQUE. Voir THAPHSA, col. 2150.

THARA (Septante : Θαρρά), un des deux eunuques, portiers du roi Artaxercès = Assuérus, qui avaient conçu le dessein de le mettre à mort. Mardochée déjoua leur complot en révélant au roi le péril qui le menaçait et celui-ci les prévint en les faisant exécuter. Esther, XII, 1-3. Voir BAGATHAN, t. I, col. 1383. Thara est le même que Tharès, Esth., II, 21-23, où le même fait est raconté, et VI, 2, qui rappelle ce même événement. Voir THARÈS, col. 2157.

THARAA (hébreu : *Taḥrē'a,* I Par., IX, 41 ; *Ta'erē'a,* I Par., VIII, 35, par le changement du *heth,* ח, en א, *aleph;* Septante : Θαράχ), fils de Micha et petit-fils de Méribbaal ou Miphiboseth, de la tribu de Benjamin et de la descendance de Saül.

THARACA (hébreu : *Tirhâkâh;* Septante : Θαρακά; le [cartouche] Tharaka ou Tahr(u)k des hiéroglyphes; le Tarqu-u des cunéiformes; le Τάρκος ou Ταρακός de Manéthon, Muller-Didot, *Fragmenta historicorum græcorum,* t. II, p. 593; le Τεαρκώς ou Τεάρκων de Strabon, I, III, 21, et XV, I, 6; le Ταρσίκης de Josèphe, *Ant. jud.*, X, I, 4), roi d'Égypte et d'Éthiopie (fig. 478).

I. LE PERSONNAGE. — Tharaca est le troisième des quatre pharaons éthiopiens qui remplissent la XXVe dynastie, de 712 à 663, à la suite des victoires de Piankhi. Legrain, *Recherches généalogiques,* dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes,* t. XXXI, 1909, p. 8. L'ordre de succession, Šabaka, Šabataka, Tahraka, nous est garanti par la série des cotes du Nil à Thèbes, Legrain, *Textes gravés sur le quai de Karnak,* dans *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde,* t. XXXIV, 1896, p. 114-116, et confirmé par Manéthon, dans Syncelle, *Chronographia,* édit. Dindorf, 1829, t. I, p. 140. Il règne quelque incertitude sur les liens de parenté qui unissent entre eux ces souverains d'une même famille. On sait toutefois, par la stèle de Psammétique Ier, lig. 3, Legrain, *Deux stèles trouvées à Karnak en février 1897,* dans *Zeitschrift für ägypt. Sprache,* t. XXXV, 1897, p. 16, que Tharaca était le frère de Šapenapit II. Or, celle-ci était la fille de Piankhi, Golenischeff, *Catalogue du Musée de l'Ermitage,* 1891, p. 220, probablement le Piankhi vainqueur de Tafnekht. Legrain, *Recherches généalogiques, loc. cit. ;* Breasted, *Ancient Records,* t. IV, 1906, p. 481. Cf. Amélineau, *Nouvelles fouilles d'Abydos,* 1905, t. I, p. 52; Daressy, *Notes et remarques,* CLXXIV, dans *Recueil de travaux,* t. XXII, 1900, p. 142. Quoi qu'il en soit, Tharaca était sûrement le neveu de Šabaka et le cousin de Šabataka, si ce dernier est le fils de Šabaka, comme le veut Manéthon (Syncelle), *loc. cit.* Tharaca était donc tout qualifié pour être envoyé dans le Delta, comme Šabaka y avait été envoyé avant lui, voir SUA, col. 1870, et y jouer un des premiers rôles. Et cela d'autant mieux qu'il paraît avoir été d'un caractère très entreprenant à côté de Šabataka, pharaon quelque peu effacé. Il avait vingt ans lorsqu'il quitta Napata, se séparant de sa mère, « sœur de roi et mère de roi », dont le nom reste problématique. Cf. toutefois E. de Rougé, *Étude sur quelques monuments du règne de Tahraka,* dans *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* 1873, t. I, p. 12; Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient classique,* 1899, t. III, p. 361 et n. 2, qui la nomment Akela ou Akelak, Akalouka, d'après Lepsius, *Denkmäler,* V, 7 *e*. Bien accueilli à la cour du nord, probablement par Šabataka, il reçut une dotation en terres fertiles, prit rang parmi les enfants royaux et plus que tous le roi l'aima. *Stèle de Tanis,* dans Petrie, *Tanis,* part. 2, 1888, pl. IX. lig. 1-13, et p. 29-30 (*Fourth Memoir of the Egypt Exploration Fund*). Cf. E. de Rougé, *loc. cit.*, p. 16, 21-22. On convient assez généralement que Tharaca monta sur le trône vers 693. E. de Rougé, *loc. cit.*, p. 13; Maspero, *loc. cit.*, p. 361; Petrie, *A history of Egypt,* 1905, t. III, p. 296; contre Breasted, *loc. cit.*, p. 451, 465 et 492, qui le fait régner de 688 à 663 et le regarde comme le prédécesseur immédiat de Psammétique Ier. S'il faut en croire une tradition postérieure, Tharaca s'empara du pouvoir par la violence. Unger, *Chronologie des Manetho,* 1867, p. 251. Cf. Muller-Didot, *loc. cit.* Aux fêtes de son couronnement, il associa sa mère, mandée de Napata. *Stèle de Tanis,* dans Petrie, *loc. cit.* Plus tard, dans une chapelle qu'il éleva à Karnak, sur le quai septentrional du Lac sacré, il reproduisit les cérémonies de son intronisation. Tharaca gouvernait donc l'Egypte entière : le royaume de Napata; Thèbes, devenue sous les Éthiopiens une principauté théocratique régie par des femmes, filles ou sœurs et épouses du roi régnant; le reste du pays, partagé entre des dynastes dont on avait reconnu les droits au prix de leur allégeance. Vingt ans durant, les Assyriens furent retenus au loin ou leur élan se brisa à la frontière de l'Égypte. Ce répit permit à Tharaca de bâtir à Thèbes et surtout à Napata. Cf. Maspero, *loc. cit.*, p. 363-366. Ses malheurs datent de ses dernières années. Il régnait encore en 667 ou 666, puisque l'Apis mort à la fin de l'an XX de Psammétique Ier et enterré au début de l'an XXI était né l'an XXVI de Tharaca. Chassinat, *Textes provenant du Serapeum de Memphis,* dans *Recueil de travaux,* t. XXII, 1900, p. 19-20; Breasted, *loc. cit.*, p. 492.

II. SES LUTTES CONTRE LES SARGONIDES. — 1° *Contre Sennachérib* (701). — Tout portait les pharaons à s'immiscer dans les affaires de Syrie : leur antique suprématie sur ce pays, la nécessité d'y exciter à l'occasion une révolte où, loin du Nil, s'épuiserait le choc assyrien, les appels des populations courbées sous la dure tutelle du Sargonide, pour qui « dévaster était le cri de son cœur, » Is., X, 7; cf. XXX, 1-9, populations confiantes, malgré tout, dans la vieille gloire et les chars de l'Égypte. Is., V, 28; XXXVI, 5-8; cf. XXX, 16; XXXI, 1, 3. A ce jeu dangereux, qui réussit un temps, mais qui allait attirer sur lui tout le poids de la colère ennemie, Tharaca se trouva mêlé bien avant son intronisation. Profitant des embarras de Sennachérib, aux prises, ses quatre premières années, avec Mérodach-Baladan et les Cosséens, les pays d'Amourrou et de Canaan avaient refusé le tribut. Padii, roi d'Accaron, demeurant fidèle à Ninive, fut livré par ses sujets à Ézéchias de Juda. Libre enfin du côté du midi et de l'orient, Sennachérib paraît en 701. Comment il parcourt en vainqueur la Phénicie et la Philistie, prend Ascalon et pousse vers Accaron, il nous le raconte lui-même. *Prisme de Taylor,* col. II, lig. 34-73, dans Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 80 sq.; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., 1896, t. IV, p. 24-26. Cf. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie,* dans *Revue biblique internationale,* 1910, p. 506-509. Accaron avait commis le crime d'appeler à son aide « les rois d'Égypte (*Muṣuri*) », c'est-à-dire les dynastes, et « le roi d'Éthiopie (*Meluḫḫa*) », c'est-à-dire

Sabataka, avec « leurs archers, chars et chevaux de guerre. » *Prisme de Taylor, loc. cit.*, lig. 73-76. Mais Sabataka ne se mit pas à la tête de ses contingents. Il les confia à Tharaca. La Bible, IV Reg., XIX, 9, et Is., XXXVII, 9, nous l'apprend : « Et Sennachérib reçut une nouvelle au sujet de Tharaca, roi d'Éthiopie. On lui dit : Voici qu'il s'est mis en marche pour vous combattre. » La qualification de *mélek Cuš*, Βασιλεὺς Αἰθιόπων, n'a rien d'insolite pour Tharaca, personnage de sang solaire, délégué de Napata en Basse-Égypte, y faisant fonction de vice-roi avec autorité sur les roitelets vassaux. Il intervenait naturellement en la circonstance comme bras droit du pharaon. Il est donc inutile de couper en deux le récit biblique et de renvoyer les événements contenus IV Reg., XVIII, 17 ; XIX, à une seconde campagne de Sennachérib différente de celle de 701 et qui aurait pris place en 690, alors que Tharaca était devenu pharaon à son tour. La meilleure exposition de cette hypothèse, due à Winckler, se trouve dans Dhorme, *loc. cit.*, p. 512-513, 516-518, qui l'admet. Cf. Condamin, *Babylone et la Bible*, dans A. d'Alès, *Dictionnaire apologétique*, col. 356 et n. 1, qui, avec beaucoup d'autres, la rejette comme insuffisamment fondée.

Donc Tharaca arrivé, « l'armée coalisée se cantonne à *Altaqu-u* (Elteqéh), ville lévitique de la tribu de Dan. Dans la suite du récit, cette Altaqu-u est mise en relation avec Taamnaa, qui est la ville danite de *Timnâ* (aujourd'hui Tibnéh), au sud-ouest d'Aïn Šems (*Bet-Šémèš*). C'est dans la grande plaine qui s'étend au sud d'Accaron et à l'ouest de Timnâ qu'il faut localiser Elteqéh, le champ de bataille où vont se heurter de front les deux armées. » Dhorme, *loc. cit.*, p. 509. « Grâce à la protection de mon seigneur Ašur, nous dit Sennachérib, je combattis avec eux et je les défis. Au milieu du combat, mes mains prirent vivants le chef des chars et les enfants d'un roi des Égyptiens, ainsi que le chef des chars du roi d'Éthiopie. J'assiégeai Elteqéh et Tamnâ, je les pris et j'emmenai leur butin. » *Prisme de Taylor,* col. II, lig. 76-83, traduction Dhorme, *loc. cit.* En somme, ce n'est là qu'un maigre bulletin de victoire, tenant peu de place dans l'ensemble du récit. On n'enregistre ni le nombre des tués et des prisonniers ni le montant du butin. Cela dit assez que l'action ne fut pas décisive et que Tharaca put se replier en bon ordre. Cf. Vigouroux, *loc. cit.*, p. 36. Sennachérib n'en fut que plus acharné à se frayer le chemin de l'Égypte, l'âme de toutes les coalitions et le principal objet de sa haine. En toute hâte, il prend Accaron, quarante-six villes fortes de Juda, envoie investir Jérusalem et sommer par deux fois Ézéchias de se rendre, cet Ézéchias auquel le rabšaqê dit : « Tu as pris pour soutien ce roseau brisé qui perce et blesse la main de celui qui s'y appuie. Tel est le pharaon, roi d'Égypte, pour tous ceux qui espèrent en lui. » Is., XXXVI, 6. A la première sommation, le saint roi consent à rendre la liberté à Padii d'Accaron et à payer un tribut. A la seconde, et quand tout semble perdu, il reprend confiance, car Isaïe lui promet le salut. Pour tous ces faits, voir IV Reg., XVIII-XIX ; Is., XXXVI-XXXVII ; II Par. XXXII ; *Prisme de Taylor*, col. 3, dans Vigouroux, *loc. cit.*, p. 37-60; Josèphe, *Ant. jud.*, X, I. Pour la discussion des faits, voir Vigouroux, *loc. cit.*, p. 37-60; Condamin, *loc. cit.;* Dhorme, *loc. cit.*, p. 509-513, 516-518. Et voici que Sennachérib, laissant Ézéchias bloqué et enfermé dans Jérusalem, « comme un oiseau dans sa cage, » *Prisme de Taylor*, col. II. lig. 20, se porte vers les frontières de l'Égypte. « Or, l'ange du Seigneur sortit et frappa cent quatre-vingt-cinq mille hommes dans le camp des Assyriens. Et quand on se leva le matin, c'étaient tous des cadavres sans vie. Alors Sennachérib partit et s'en alla, et s'en retourna et il demeura à Ninive. » Is., XXXVII, 36-37; IV Reg., XIX, 35-36. Du coup, Jérusalem était délivrée et l'Égypte sauvée. Le récit biblique de cette catastrophe, probablement une peste violente, est confirmé par Hérodote, II, 141. C'est le même fait, avec intervention divine, mais expliqué autrement et localisé à Péluse. Cf. Josèphe, *loc. cit.*, V; Maspero, *loc. cit.*, p. 293-295.

2° *Contre Asarhaddon* (676-669). — Héritier de la haine de son père, Asarhaddon ne se repose de ses autres campagnes qu'en préparant l'invasion de l'Égypte. Aux menées de Tharaca, dont il faut voir la main dans la révolte de la Phénicie en 676, il répond par la prise de Sidon. « J'approchai, nous dit-il, sa muraille et son assise, je les jetai dans la mer, je détruisis l'endroit où elle était située. » *Prismes A* et *C*, col. I, lig. 10-54, et *Prisme brisé*, col. I, lig. 27-30, dans Schrader, *loc. cit.*, t. II, p. 124-127 et 144-145. — En 675, il marche contre l'Égypte. *Chronique babylonienne*, col. IV, lig. 10; Winckler, *Babylonische Chronik B*, dans Schrader, *loc. cit.*, p. 282. Mais rappelé en Asie, il ne dépasse pas le torrent d'Égypte, *naḥal Muṣri*, c'est-à-dire l'Ouadi el-Arisch. *Prismes A* et *C*, col. I, lig. 55-58, *loc. cit.*, p. 130-131. — En 674, nouvelle expédition contre l'Égypte, *Chronique babylonienne*, col. IV, lig. 16, *loc. cit.*, p. 284-285, sans y pénétrer encore, car dans les inscriptions des prismes qui datent de l'année suivante, la titulature d'Asarhaddon ne comprend pas « la mention de sa souveraineté sur l'Égypte, » et parmi les vassaux qu'énumère le *Prisme brisé*, col. V, lig. 12-26, Budge, *The history of Esarhaddon*, 1880, p. 100-103, « ne figure aucun souverain du Delta ou de l'Éthiopie. » Dhorme, *loc. cit.*, 1911, p. 207. Quelques-uns même interprètent ici la *Chronique babylonienne* dans le sens d'une défaite des Assyriens. Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, 1893, t. I, p. 59. Et l'on s'explique alors que Tharaca ait fait graver dans la grande cour de Karnak et sur la base de sa statue, Mariette, *Karnak*, 1875, pl. XLV *a* et p. 66-67, des listes de peuples empruntées à Séti I[er] et à Ramsès II, où figure Ašour parmi les vaincus. Maspero, *loc. cit.*, p. 368. On s'explique aussi la stèle triomphale de l'an XIX, gravée à mi-chemin entre Kalabšéh et Taféh, en Basse-Nubie, sur la rive ouest, par Tharaca, « l'aimé d'Amon-râ, maître de Karnak, donnant la vie, la stabilité, la force, la puissance, comme Râ, éternellement. » Weigal, *Upper egyptian Notes*, dans *Annales du service des Antiquités*, t. IX, 1908, p. 105-106. Recul ou même défaite, Asarhaddon n'en avait pas moins pacifié le désert arabe et transformé les tribus en auxiliaires pour les campagnes à venir. « La Syrie, la Palestine, le nord de l'Arabie » sont désormais « autant de relais sur la route d'Égypte. » Dhorme, *loc. cit.*, p. 207-209, 215-216. — En 671, Baal, roi de Tyr, rompt un traité qui le liait à Asarhaddon, Winckler, *Altorientalische Forschungen*, t. II, 1893, p. 10, pour s'unir à Tharaca. C'est l'occasion d'une nouvelle offensive. « Dans le cours de ma campagne, dit Asarhaddon, contre Baal, roi du pays de Tyr, qui, s'étant fié sur Tarqou, roi d'Éthiopie, son ami, avait secoué le joug de mon seigneur Ašour et avait répondu des insolences, j'élevai solidement contre lui des travaux de siège et je lui fermai les vivres et l'eau qui sont la vie de leur âme. » Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, 3[e] éd., p. 52-53; Dhorme, *loc. cit.*, p. 213. Tyr demeurant bloquée, le Sargonide s'engage dans le désert avec le gros de son armée et parvient à Raphia, à côté du torrent d'Égypte, « endroit qui n'a pas de fleuve. » On eut recours à l'eau des citernes et à l'eau apportée à dos de chameau par les Bédouins alliés. Sur l'itinéraire d'Asarhaddon, cf. Dhorme, *loc. cit.*, p. 214. Mais le Nil n'était plus qu'à quelques journées. « Au mois de Tammouz, nous dit la *Chronique babylonienne*, col. IV,

lig. 24-28, le troisième, le seizième, le dix-huitième jour, trois fois a lieu le massacre au pays d'Égypte. Le vingt-deuxième jour, Memphis, sa ville royale, est prise, son roi s'était sauvé. Les enfants de son frère sont faits prisonniers. Son butin est emporté, ses gens sont pillés; on enlève son trésor. » La stèle du Nahr el-Kelb, qu'Asarhaddon fit graver à côté des stèles de Ramsès II, et la stèle de Sendjirli complètent ce récit. On lit sur la dernière, mieux conservée, Schrader, *Inschrift Asarhaddon's Königs von Assyrien,* dans Luschan, *Ausgrabunden in Sendchirli,* t. I, p. 30-43 : « Quant à Tarqou, roi d'Égypte et d'Éthiopie, maudit de leur divinité auguste, depuis la ville d'Ishupri (à la limite orientale de l'Égypte) jusqu'à la ville de Memphis, sa ville royale, marche de quinze jours, chaque jour sans interruption, je lui tuai beaucoup de guerriers et lui-même, cinq fois, par la flèche, le javelot, d'une blessure inguérissable je le frappai. Puis sa ville royale Memphis, en un demi-jour, par la mine, le bélier, la *nabalkattu* (escalade?), je l'assiégeai, la pris, la dévastai, la détruisis; je l'incendiai par le feu. Son épouse royale, ses dames du palais, Oushanahorou, son propre fils, le reste de ses fils, de ses filles, ses biens, son trésor, ses chevaux, ses bœufs, son petit bétail sans nombre, j'emportai au pays d'Ašour. J'arrachai du pays d'Égypte la racine d'Éthiopie, et je n'y en laissai pas un pour se soumettre. » Traduction Dhorme, *loc. cit.,* p. 215. Tharaca disparut en Éthiopie. Le vainqueur ne le suivit pas, mais sans retard il organisa sa conquête. « Sur tout le pays d'Égypte, j'installai en masse des rois, des gouverneurs, des lieutenants, des hauts dignitaires, des fonctionnaires, des scribes. J'établis pour toujours des sacrifices permanents à Ašour et aux dieux grands mes seigneurs. Je lui imposai un tribut et une redevance à ma seigneurie, pour chaque année, sans cesser. » Ces « rois, gouverneurs, préfets », au nombre de vingt, étaient des Égyptiens, *Cylindre A* d'Assurbanipal, col. I, dans G. Smith, *History of Assurbanipal,* 1871, p. 20-22, et parmi eux figure le gouverneur de Thèbes, ce qui nous prouve que tout s'inclina devant le vainqueur, de la première cataracte à la Méditerranée. Dès lors, sur ses monuments, Asarhaddon allonge son protocole, et il s'intitule « roi des rois d'Égypte (*Muṣur*), de Patros (*Paturisi,* voir PHATURÈS, t. V, col. 225-226) et d'Éthiopie », à commencer par la stèle de Sendjirli. Sur ce dernier monument, fig. 620, t. II, col. 2011, on le voyait « debout, et agenouillés devant lui deux prisonniers qu'il bridait au moyen d'une corde et d'un anneau de métal rivé à travers leurs lèvres, Baâl de Tyr et Taharqou de Napata, l'uræus au front. » Maspero, *loc. cit.,* p. 375 et fig. Ainsi commençait de s'accomplir la prophétie faite au temps de Sargon, Is., XX, 3-6 : « Et le Seigneur dit : De même que mon serviteur Isaïe est allé nu et déchaussé trois ans, signe et présage contre l'Égypte et l'Éthiopie; ainsi le roi d'Assyrie emmènera les captifs de l'Égypte et les exilés de l'Éthiopie; jeunes et vieux, nus et déchaussés, et les reins découverts. Et ceux qui comptaient sur l'Éthiopie, et qui étaient fiers de l'Égypte, seront consternés et confus. Les habitants de ces côtes diront ce jour-là : Les voilà donc ceux sur qui nous comptions, vers qui nous voulions fuir, chercher refuge et protection contre le roi d'Assyrie! Et nous, comment échapper? » Encore un peu et l'on verra la prophétie entièrement réalisée.

3° *Contre Assurbanipal* (669-664). — A peine était-il de retour à Ninive qu'on vint dire à Asarhaddon que Tharaca avait repris l'offensive. Le pharaon était de nouveau maître de Thèbes et de Memphis (669). S'il ne put aller plus loin, c'est que Néchao, dynaste de Saïs, et ses voisins n'osèrent pas prendre parti contre l'étranger. *Annales d'Assurbanipal,* col. I, lig. 52-63; G. Smith, *loc. cit.,* p. 5-17, 36-37. Bien que malade, Asarhaddon partit à la tête de ses troupes, mais il mourut sur le chemin de l'Égypte, le 10 du mois de Marchesvan (octobre-novembre, 669). *Chronique babylonienne,* col. IV, lig. 30-32; Vigouroux, *loc. cit.,* p. 618; Maspero, *loc. cit.,* p. 381 et n. 1. L'armée assyrienne, aux ordres d'un tartan, *Tablette K 2675-K 228* du *British Museum,* lig. 11-13; G. Smith, *loc. cit.,* p. 38, n'en continua pas moins sa marche. La rencontre eut lieu à Karbaniti, dans le Delta oriental ou central. Vaincu de nouveau, Tharaca « sortit de Memphis, sa ville royale, sa forteresse, et, pour sauver sa vie, il monta sur un bateau, quitta son camp, s'enfuit tout seul et entra dans Thèbes. » *Tablette K 2675* et *K 228,* lig. 20 sq.; Dhorme, *loc. cit.,* p. 347. Des renforts survenus aux Assyriens leur permirent de s'enfoncer au sud. *Tablette K, loc. cit.,* lig. 25-29; G. Smith, *loc. cit.,* p. 40-41. Allèrent-ils jusqu'à Thèbes? Il ne le semble pas. Goodspeed, *A history of the Babylonians and Assyrians,* 2ᵉ édit., 1906, p. 303-304. Derrière eux, les princes du Delta se révoltèrent, d'intelligence avec Tharaca. Et les généraux assyriens « rebroussèrent, saisirent les chefs de la conjuration, Sarloudari de Tanis, Paqrourou de Pisoupti et Néchao, qu'ils envoyèrent à Ninive chargés de chaînes; ils saccagèrent, pour l'exemple, Saïs, Mendès et Tanis, qui avaient été les premières du complot, et leurs succès arrêtèrent la marche de Tharaca. L'Éthiopien se retira à Napata, abandonnant Thèbes à son sort. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 6ᵉ édit., 1904, p. 537. Tout rentra dans l'ordre, un lourd tribut fut exigé. Thèbes elle-même dut se racheter « par la remise d'une moitié du trésor sacré que le temple d'Amon possédait. » Maspero, *loc. cit.* C'en était assez pour qu'Assurbanipal se vantât d'avoir emporté Thèbes : « Je pris cette ville, j'y fis entrer mes troupes et les y installai. » *Cylindre de Rassam,* col. I, lig. 89; Dhorme, *loc. cit.,* p. 347. Sur cette campagne contenue dans les tablettes K 2675-K 228, et où Assurbanipal prend à son compte tous les débuts en s'attribuant les exploits de ses généraux, voir Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. III, 1899, p. 380, 384-385; G. Smith, *loc. cit.,* p. 15-23, 30-44; Jensen, *Inschriften Aschurbanipal's,* dans Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 158-159; Dhorme, *loc. cit.,* p. 345-349. Pendant qu'Assurbanipal rétablissait Néchao dans tous ses droits et s'en faisait un appui désormais fidèle, G. Smith, *loc. cit.,* p. 44-47; pendant que Montoumhat, gouverneur de Thèbes, réparait les désastres de l'invasion en Haute-Égypte et restaurait le trésor des temples, E. de Rougé, *loc. cit.,* p. 17-20; Breasted, *loc. cit.,* p. 458-465, Tharaca se tenait coi à Napata, abandonnant de gré ou de force le pouvoir au fils de sa femme, à Tanoutamen. Il ne tarda pas à mourir, et, par ses intrigues, Tanoutamen attira une dernière fois les Assyriens. A ce coup, l'ouragan passa sur Thèbes (666), voir NO-AMON, t. IV, col. 647, 651, marquant la fin des Éthiopiens en Égypte et le suprême effort de Ninive avant la déchéance. C. LAGIER.

THARANA (hébreu : *Tirḥănâh;* Septante : Θάραμ), fils de Caleb l'Hezronite et de Maacha, sa femme de second rang. I Par., II, 48.

1. THARÉ (hébreu : *Téraḥ;* Septante : Θάῤῥα, Θάρα), ancêtre des Hébreux, père d'Abraham, de Nachor et d'Aran. Il descendait de Sem et fut engendré par Nachor, fils de Sarug, à l'âge de vingt-neuf ans. De lui sortit une nombreuse postérité : Israélites, Ismaélites, Édomites, Madianites, Moabites et Ammonites. Gen., XI, 24-32; I Par., I, 26. Il avait été polythéiste, Jos., XXIV, 2, et habitait à Ur en Chaldée. Gen., XI, 28. Dans un âge

avancé et sans doute à cause de quelque invasion ou de quelque guerre, il quitta sa patrie avec son fils Abram, sa belle-fille Saraï et son petit-fils Lot dont le père, Aran, était déjà mort. Il se dirigea vers l'ouest pour aller dans la terre de Chanaan, mais il s'arrêta à Haran, en Mésopotamie. Voir HARAN 3, t. III, col. 424. C'est là qu'il mourut à l'âge de deux cent cinq ans. Gen., XI, 31-32. — Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 6, attribue le départ de Tharé de la Chaldée à la douleur que lui causa la mort de son fils Aran. Les anciens Juifs imaginèrent à son sujet beaucoup de fables dont un grand nombre se trouve dans le *Beresehit Rabba*.

Saint Étienne, dans le discours qu'il prononça avant son martyre, Act., VI, 1-4, rappelle la migration de Tharé et d'Abram. Il présente l'ordre de quitter la Chaldée comme adressé par Dieu à Abraham lui-même, parce que ce qui concernait le père concernait aussi spécialement le fils et que c'était la vocation d'Abraham qui intéressait particulièrement les Juifs du premier siècle de notre ère. Voir ABRAHAM, t. I, col. 74-75. Sur les difficultés historiques que présente le discours du premier diacre, voir ÉTIENNE, t. I, col. 2034.

2. **THARÉ** (hébreu : *Târaḥ;* Septante : Ταράθ), station des Israélites dans le désert du Sinaï. Elle est nommée entre celle de Thahath et celle de Methca. Num., XXXIII, 27-28. La situation en est inconnue.

THARÉLA (hébreu : *Tar'ălâh;* Septante : Θαρεηλά), ville de la tribu de Benjamin. Jos., XVIII, 27. Elle est nommée entre Jaréphel et Séla. Sa position est inconnue.

THARÈS (hébreu : *Téréš;* omis dans les Septante; excepté Esther, XII, 1 : Θαρρά), eunuque du roi Assuérus, qui conspira contre lui et fut pendu. Esth., II, 21-23; VI, 2. Voir THARA, col. 2151.

THARSÉE (Septante: Θρασαῖος; Vulgate : *Tharsæus*), père d'Apollonius. Celui-ci fut gouverneur de la Cœlésyrie et de la Phénicie, sous Séleucus IV Philopator. II Mach., III, 5. Voir APOLLONIUS 4, t. I, col. 777.

THARSIS (hébreu : *Taršîš*), nom de trois personnages et d'un pays.

1. **THARSIS** (Septante : Θάρσεις), fils de Javan, petit-fils de Japhet. Gen., X, 4; I Par., I, 7. Il peut être l'éponyme de Tharsis 4.

2. **THARSIS** (Septante : Θαρσί), fils de Balan, descendant de Jadihel, de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 10.

3. **THARSIS** (omis dans Septante), un des sept grands de Perse qui voyaient la face du roi. Esth., I, 14. Voir F. Vigouroux, *Le livre d'Esther*, dans *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. IV, p. 665-666.

4. **THARSIS** (Septante : Θαρσίς), ville du sud de l'Espagne où les Phéniciens s'étaient établis et faisaient un grand commerce, d'étain et d'argent. Cf. Jer., X, 9; Ezech., XXVII, 12. Le nom de Tharsis apparaît pour la première fois comme celui d'un fils de Japhet. Voir THARSIS 1. Lorsque les Phéniciens en eurent fait un de leurs centres commerciaux importants, ils construisirent pour leurs voyages à cette destination éloignée des navires de fort tonnage qui s'appelèrent « des vaisseaux de Tharsis », et ce nom s'appliqua dès lors, non seulement aux grands vaisseaux qui allaient à Tharsis, mais aussi à ceux qui allaient ailleurs au loin, comme à Ophir, quand ils avaient de grandes dimensions. III Reg., X, 22; Ps. XLVIII (XLVII), 8; II Par., X, 21; XX, 36, 37; Is., II, 16. Voir Fillion, *La sainte Bible commentée*, 4e édit., t. III, 1902, p. 171.

Le commerce phénicien était très florissant à Tharsis du temps des rois de Juda et les voyages assez fréquents entre cette ville et la Phénicie. C'est sur un vaisseau qui partait pour Tharsis que Jonas s'était embarqué à Joppé au lieu d'aller à Ninive. Jon., I, 3; IV, 2. — Dans sa prophétie contre Tyr, Isaïe, XXIII, 1, 6, 10, 14, prédit que ses habitants seront obligés d'aller chercher un refuge à Tharsis, et que celle-ci sera affranchie du joug de la métropole. A l'époque messianique, les vaisseaux de Tharsis seront au service de Jérusalem triomphante. Is., LX, 9. La Vulgate a traduit *naves maris* au lieu de *naves Tharsis*. Elle a également rendu, Is., LXVI, 19, Tharsis par *mare*. Le texte hébreu de ce passage porte que Jéhovah enverra ses prédicateurs aux Gentils pour leur prêcher la foi nouvelle et il énumère parmi eux plusieurs peuples en tête desquels est nommée Tharsis. Cf. Ps. LXXI (LXXII), 10.

On identifie généralement Tharsis avec Tartessus, région du sud de l'Espagne, à l'ouest des colonnes d'Hercule. Le nom de Tartessus est celui par lequel les auteurs grecs et romains désignent cette contrée. D'après l'ensemble des passages où Tharsis est nommée dans l'Ancien Testament, on voit que son nom désignait pour les Hébreux la partie la plus occidentale de la terre, telle qu'elle leur était connue. Les auteurs latins, Ovide, *Metam.*, XIV, 416; Silius Italicus, III, 399; Claudien, *Epist.*, III, V, 14, placent aussi Tartessus à l'ouest. — Le commerce de Tharsis, alimenté par la Phénicie, s'étendant en Afrique et jusqu'aux Cassitérides, dans le pays de Cornouailles en Grande-Bretagne, Strabon, I, III, 263; Hérodote, IV, 196, l'avait élevée à un très haut degré de prospérité. Strabon, III, III, 15. L'histoire de sa décadence est inconnue, mais elle paraît remonter assez haut; vers le commencement de l'ère chrétienne, on ne savait plus rien de bien précis à ce sujet. — Tharsis, Judith, II, 13, désigne Tarse en Cilicie.

THARTHAC (hébreu : *Tartâq;* Septante : Θαρθάκ), divinité adorée par les Hévéens (de *'Avah*), qui avaient été transportés en Samarie par les Assyriens après la ruine du royaume d'Israël. IV Reg., XVII, 31. Ils lui rendaient un culte en même temps qu'à Nébahaz (*Nibḥaz*). D'après le Talmud de Babylone, *Sanhedr.*, f° 63 *b*, Tharthac était honoré sous la forme d'un âne, mais c'est là probablement une fable populaire. On n'a point constaté jusqu'ici dans la religion assyro-babylonienne l'existence d'un dieu à forme d'âne.

THARTHAN (hébreu : *tartân;* Septante : Θαρθάν, IV Reg., XVIII, 17; Ταναθάν, Is., XX, 1), chef d'armée. Ce mot a été pris pour un nom propre pendant des siècles, jusqu'aux découvertes assyriennes de la dernière partie du XIXe siècle. C'est en réalité un titre de dignité correspondant dans l'armée assyrienne à celui du général. Dans la liste des grands personnages assyriens, *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, pl. 31, lig. 26, 27, on trouve mentionné le *turtanu imnu* ou tartan de droite, et *turtanu šumêlu* ou tartan de gauche, c'est à dire le général en chef et le général en second. Voir Frd. Delitzsch, *Assyrisches Handwörterbuch, sub voce,* p. 716. On lit *tartan* deux fois dans l'Écriture. Isaïe, XX, 1, date une de ses prophéties de l'année où le *tartannu* de Sargon, roi d'Assyrie, prit la ville philistine d'Azot. Quelques années plus tard, Sennachérib, fils et successeur de Sargon, envoya son tharthan, avec son rabsaris et son rabsacès, à Jérusalem, pour sommer la ville de se rendre. IV Reg., XVIII, 17. Le *tartannu* n'est pas mentionné dans le passage parallèle d'Isaïe, XX, 1, mais seulement le rabsacès.

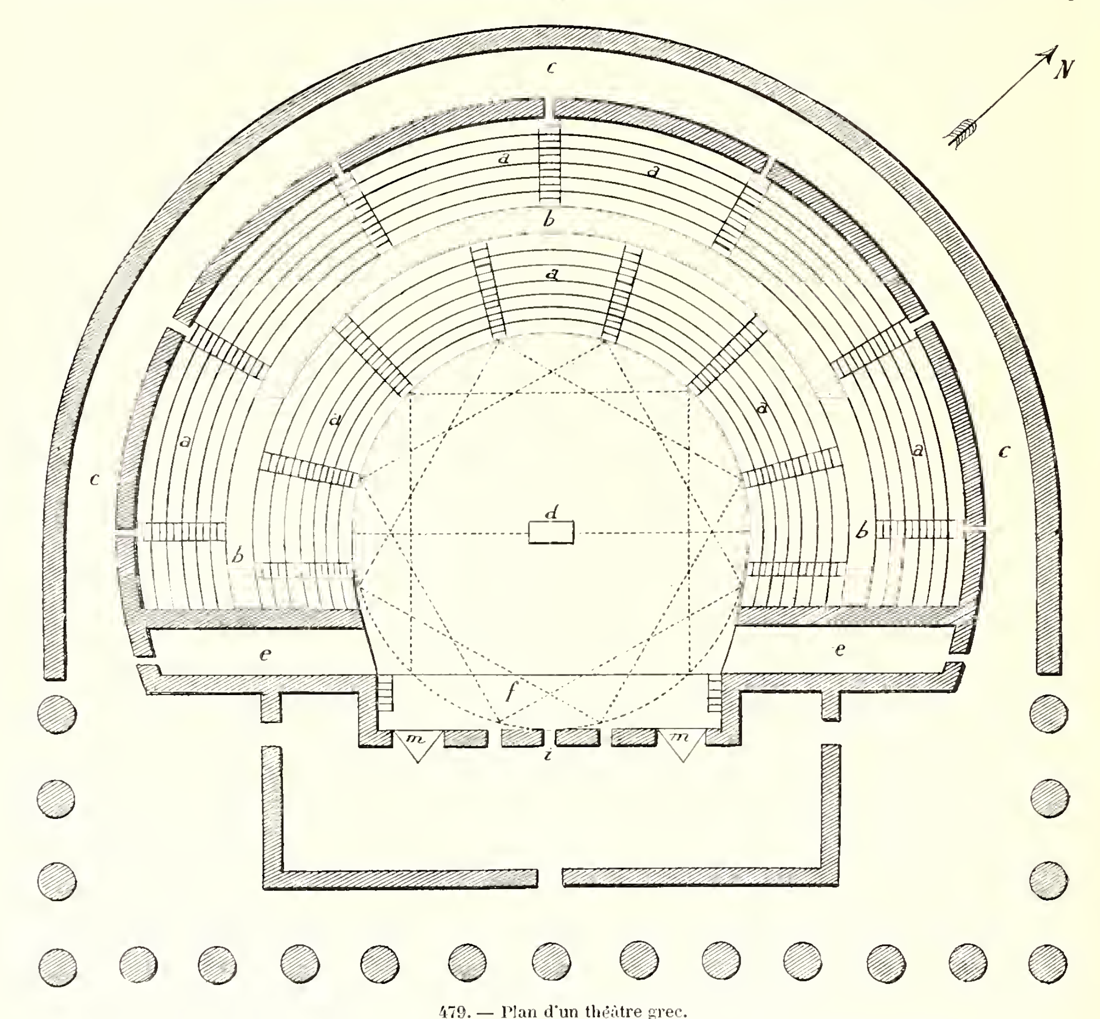
THASI (grec : Θασσί), surnom de Simon Machabée. I Mach., II, 3. On l'a expliqué comme signifiant « zélé »,

de la racine ככר, « fermenter », mais la signification en est inconnue. Voir SIMON 3 MACHABÉE, col. 1738.

THATHANAÏ (hébreu : *Taṭnaï;* Septante : Θανανναί, Θανθανᾶς, Θανθαναί), gouverneur (*peḥah*) de la Cœlésyrie et de la Phénicie, du temps de Darius, fils d'Hystaspe. I Esd., v, 3, 6, 13.

THAU, THAV (ת), vingt-deuxième et dernière lettre de l'alphabet hébreu et phénicien. Elle a, dans l'ancienne écriture hébraïque, la forme d'une croix, +. Voir ALPHABET, t. I, col. 411. Dans Job, XXXI, 35, le thav sert de signature : « Voici mon *thav* » (texte hébreu). Vulgate : *desiderium meum*. Dans Ézéchiel, IX, 4, Jéhovah dit à celui qui lui sert de secrétaire : *Signa thau super frontes virorum gementium*, le thau devient ainsi leur signe distinctif.

THÉATRE (grec : θέατρον; Vulgate : *theatrum*), lieu des représentations scéniques. — Le théâtre grec, le seul auquel il soit fait allusion dans la Sainte Écriture, se composait de trois parties principales : le théâtre proprement dit, l'orchestre et la scène (fig. 479). Le théâtre comprenait un certain nombre de rangées de gradins en demi-cercle, ordinairement adossés à une colline. Des escaliers divisaient cet hémicycle en sections et de larges couloirs couraient autour des rangées. Au bas et au centre de l'hémicycle, un espace muni d'un plancher artificiel était réservé à la danse et aux évolutions du chœur : c'était l'orchestre, en plein air comme les gradins. La scène, élevée sur une plate-forme en pierre, en face de l'orchestre et des gradins, s'ouvrait sur le théâtre, mais était fermée des trois autres côtés. Le théâtre contenait toujours un grand nombre de places. Celui d'Athènes en avait près de 30000, et celui d'Éphèse, dit-on, plus de 56000 (fig. 480). Cf. Gow-Reinach, *Minerva*, Paris, 1890, p. 279, 280. — C'est dans le théâtre d'Éphèse que se produisit l'émeute soulevée à l'occasion de la prédication de saint Paul. Le peuple se porta au théâtre, assez vaste pour contenir une multitude, et dont les gradins en pierre n'avaient rien à craindre d'une pareille invasion. Paul voulait s'y rendre aussi; mais on l'en dissuada. Quand le peuple eut crié durant deux heures, le grammate, monté sans doute sur la scène, finit par ramener le calme. Act., XIX, 29-35. H. LESÊTRE.



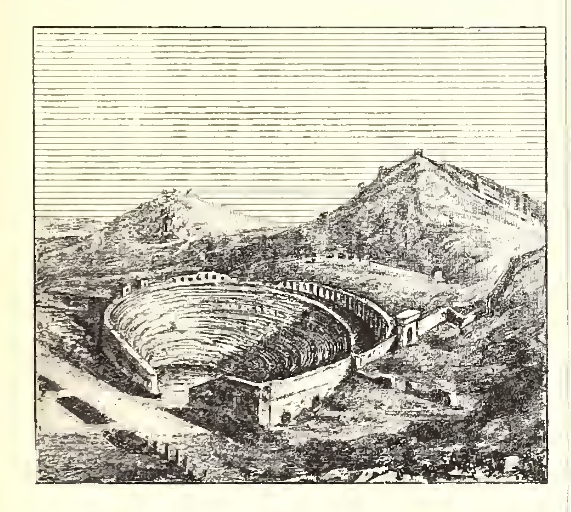
479. — Plan d'un théâtre grec.
a, Sièges pour les spectateurs. — *b*, Passage. — *c*, Portique couvert. — *d*, Autel de Bacchus. *e*, Orchestre. — *f*, Scène. — *mm*, Entrée des acteurs.

THEBBATH (hébreu : *Tibḥaṭ;* Septante : Μεταβηχάς), une des villes d'Adarézer, roi de Soba. David s'en empara et en emporta beaucoup d'airain. I Par., XVIII,

8. Dans II Sam. (II Reg.), VIII, 8, elle est appelée Bété, par suite d'une transposition de lettres. Sa situation est inconnue. Voir BÉTÉ, t. I, col. 1645.

THÈBES (hébreu : *Nô', Nô'-'Amôn*), ville d'Égypte. La Vulgate a rendu son nom par *Alexandria*. Voir NO-AMON, t. IV, col. 1635.

THÉBÈS (hébreu : *Têbêṣ;* Septante : Θηβής), ville du centre de la Palestine. Jos., IX, 50; II Sam. (II Reg.), XI, 21. Abimélech, le fils de Gédéon, fut tué en en faisant le siège, par une femme qui lui lança du haut des murailles une meule de moulin à bras. Thébès porte aujourd'hui le nom de *Tûbâs*. C'est un gros village, retrouvé par Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* 2e édit., t. II, p. 317; t. III, p. 305. Il est bâti sur le flanc occidental d'une vallée fertile, riche en blés et en oliviers, ainsi qu'en troupeaux de brebis et de chèvres.



480. — Ruines du théâtre d'Éphèse, telles qu'on les voyait encore en 1888.

On y voit des citernes taillées dans le roc et aussi des habitations creusées également dans le roc, dont les unes sont encore habitées, dont les autres sont à moitié comblées et hors d'usage. V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 357-358.

THEBNI (hébreu : *Tibni;* Septante : Θαμνεί). Il était fils de Gineth et, après les sept jours de règne de Zambri, lorsque celui-ci périt dans son palais en flammes, il disputa le trône d'Israël à son compétiteur Amri. La lutte dura quatre ans et ne prit fin que par la mort de Thebni et de son frère Joram. Ce dernier est connu par une addition des Septante. III Reg., XVI, 15-22.

THÉCEL (chaldéen : *Teqêl;* Théodotion : θεκέλ), un des mots que Baltassar vit écrits sur la salle du festin, à Babylone, au moment où l'on buvait dans les vases sacrés emportés du temple de Jérusalem. Dan., V, 25, 27. Thécel signifie : « tu as été pesé ». Voir BALTASSAR 2, t. I, col. 1422.

THÈCLE. Sur les *Acta Pauli et Theclæ*, voir ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES, V, t. I, col. 163. Cf. J. Gwinn, *Thecla,* dans W. Smith, *A dictionary of christian biography,* t. IV, 1887, col. 882-896.

THÉCUA, nom de deux Israélites et d'une ville de Juda.

1. THÉCUA (hébreu : *Tiqvâh;* Septante : Θεκουάν), père de Sellum. Sellum était le mari de la prophétesse Holda. IV Reg., XXII, 14. Son nom est écrit Thécuath dans II Par., XXXIV, 22.

2. THÉCUA (hébreu : *Teqô'a;* Septante : Θεκωέ), fils d'Ashur ou Assur, de la tribu de Juda. I Par., II, 24; IV, 5. La qualification de père de Thécua, donnée à Ashur, peut signifier qu'il fut le fondateur ou le restaurateur de Thécua ou Thécué, ou bien l'ancêtre de ceux qui s'y établirent. Voir ASHUR, t. I, col. 1091; ASSUR 1, t. I, col. 1143.

3. THÉCUA, orthographe du nom de la ville de Thécué, dans plusieurs passages de la Vulgate. II Reg. (Sam.), XIV, 2; XXIII, 26; Jer., VI, 1; Amos, I, 1; I Mach., IX, 33 (désert de Thécué). Voir THÉCUÉ.

THÉCUATH, orthographe du nom de Thécua 1, dans la Vulgate. II Par., XXXIV, 22. Voir THÉCUA 1.

THÉCUÉ, nom d'un Israélite et d'une ville de Juda.

1. THÉCUÉ (hébreu : *Tiqvâh;* Septante : Ἰαζίας), père de Jaasia, probablement de race sacerdotale. I Esd., X, 15. Voir JAASIA, t. III, col. 1053.

2. THÉCUÉ (hébreu : *Teqô'a;* Septante : Θεκῶε, Θεκοῦε, Θεκώμ, Θεκέυς), ville de la tribu de Juda. Josué ne la mentionne pas dans le partage de la Palestine (texte hébreu et Vulgate), les Septante la nomment avec deux autres villes qu'ils ajoutent. Jos., XV, 59. La Vulgate l'appelle tantôt *Thecua,* tantôt *Thecue.*

1° *Thécué dans l'histoire biblique.* — David, fuyant la persécution de Saül, se cacha un certain temps dans le voisinage de Thécué, comme devaient le faire plus tard d'autres fugitifs. C'est de là que lui vint un des vaillants hommes qui se joignirent à lui, Hira. II Reg. (Sam.), XXIII, 26; I Par., XI, 28. — La femme adroite qui, par son habileté, obtint de lui le retour d'Absalom à Jérusalem, après le meurtre d'Amnon, était de Thécué. II Reg. (II Sam.), XIV. — Roboam fortifia la ville contre les invasions étrangères. II Par., XI, 6. — Du temps de Jérémie, VI, 1, elle était encore entretenue en état de défense. Le prophète recommande aux fils de Benjamin de sonner de la trompette à Thécué et d'élever un signal sur Bethcara, le *Djebel Fureidis* actuel ou la montagne des Francs. Voir BETHACAREM, t. I, col. 1651. Le prophète fait à cette occasion un jeu de mots, *bi-Teqô'â tiq'û.* « dans Thécué sonnez (de la trompette) » (cf. aussi *taqe'û,* ℣. 3). — Josaphat, II Par., XX, 20, défit les Ammonites dans le désert de Thécué, qui s'étend de cette ville à la mer Morte. — Après la captivité, les Thécuéns travaillèrent à la reconstruction des murs de Jérusalem. II Esd., III, 5, 27. — Les deux frères Machabées, Simon et Jonathas, échappèrent aux poursuites de Bacchide, général de Démétrius, en se retirant dans le désert de Thécué. I Mach., IX, 33. — Thécué est particulièrement célèbre comme patrie du prophète Amos, I, 1. Voir AMOS, t. I, col. 512.

2° *État actuel.* — Les ruines de Thécué, aujourd'hui *Khirbet Tekua',* « recouvrent, dit V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 141, une haute colline oblongue, du sommet de laquelle le regard embrasse, vers l'est principalement, un horizon très étendu et imposant par son austère grandeur. Des montagnes nues, coupées par des gorges profondes, et qui semblent se précipiter par des pentes abruptes vers la mer Morte; le bassin de ce vaste lac, que l'on aperçoit à travers plusieurs échancrures; au delà, les monts de la Moabitide, sur l'un desquels, vers le sud-est, le cheik me montre du doigt la ville et le château de Kerak; tel est le spectacle qui se présente aux regards. — Quant au *Khirbet Tekoua',* il consiste en un assez grand nombre de petites habitations renversées, dont les arasements sont encore reconnaissables,

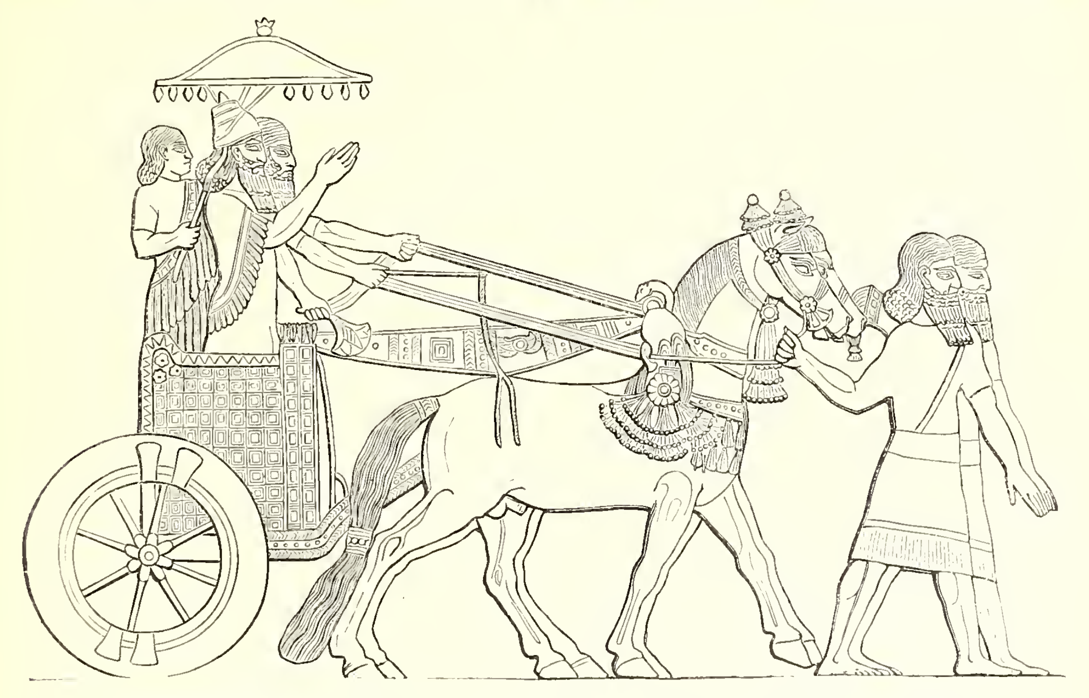
Au milieu de ces maisons démolies, on remarque les restes d'une église chrétienne presque complètement détruite. — Au nord-est, et sur le point culminant de la colline, quelques pans de murs en pierres de taille paraissent être les débris d'une petite citadelle, bouleversée de fond en comble. — La ville était alimentée d'eau par une source et par de nombreuses citernes pratiquées dans le roc. Ces citernes, avec des magasins souterrains, des silos et des tombeaux, en sont les restes les plus anciens, car les constructions dont les vestiges recouvrent le sol appartiennent évidemment à une date bien moins reculée, cette petite cité ayant été rebâtie plusieurs fois et étant encore habitée à l'époque des croisades. » L'huile d'olive de Thécué passait autrefois pour la meilleure de la contrée et l'excellence de son miel était devenue proverbiale. La vie pastorale est encore florissante dans les environs de Thécué, comme au temps d'Amos et de saint Jérôme. On y élève de nombreux troupeaux de brebis et de chèvres, avec quelques bœufs. *Quia humi arido atque arenoso nihil omnino frugum gignitur,* dit saint Jérôme, *Prol. in Amos,* t. XXV, col. 990, *cuncta sunt plena pastoribus, ut sterilitatem terræ compensent pecorum multitudine.* Les environs de Thécué sont encore aujourd'hui ce qu'ils étaient autrefois.

THÉCUÉN (hébreu : *haṭ-Ṭeqô'i;* Septante : ὁ Θεκωείτης, ὁ Θεκώ, ὁ Θεκωνείτης; Vulgate : *Thecuites, Thecuitis, Thecuenus*), originaire de Thécué ou habitant de cette ville. Joab se servit d'une femme de Thécué, distinguée par son adresse, afin d'obtenir de David le retour d'Absalom en Palestine après le meurtre d'Amnon. II Reg. (Sam.), XIV, 2-20. — Hira, XXIII, 6; I Par., XXVII, 9, ou Ira, XI, 28, un des braves de David, était de Thécué. — Des Thécuéns, *Thecueni,* travaillèrent à la reconstruction des murs de Jérusalem, du temps de Néhémie. II Esd., III, 5, 27.

THÉGLATHPHALASAR III (hébreu : תגלת־פלאסר, *Ṭiglaṭ-pil'éséṛ,* altéré en תגלת־פלנסר, *Tiglaṭh-pilnéser,* I Par., V, 6, 26; Septante : Θαλγαθφελλάσαρ, Θαγλαθφαλνάσαρ, avec les variantes Ἀλγαθφελλάσαρ, Θαλγαλφελλάσαρ, Θαλγαφελλάδαρ, Θαγναφαμάσαρ, Θαλγαβανάσαρ; assyrien : [illegible], *Tuklatapal-ešarra* ou *Tukulti-abal-ešarra,* « ma confiance [est] le [dieu Nin-eb] fils d'Ešarra »), roi d'Assyrie qui régna de 745 à 727, entre Assur-nirari IV et Salmanasar V; de 731 à 727, il régna également en Babylonie sous le nom de פול, Pûl; Septante, Φοὺλ (Φοὺα), Φαλώχ, Φαλώς; Vulgate, *Phul;* assyrien *Pu-lu;* canon de Ptolémée, Πῶρος. Ce prince (fig. 481), fut le premier des rois d'Assyrie dont la suzeraineté s'étendit sur le royaume de Juda, peut-être sous Azarias, et sûrement sous Achaz, son fils. Il inaugura l'ère des lointaines conquêtes suivies de transplantations en masse des populations conquises. Malheureusement le nombre des inscriptions retrouvées jusqu'ici ne paraît pas répondre à l'étendue des succès de Théglathphalasar : le texte de ses annales formait la frise ou le couronnement des plaques sculptées qui recouvraient les murs de son palais, sur la partie ouest de la grande plate-forme de Calach (actuellement *Nimrud,* voir CHALÉ, t. II, col. 510), sur le Tigre; elles ont été arrachées de leur place primitive, dispersées sans ordre et utilisées pour la construction d'édifices plus récents; quelques tablettes nous donnent en outre un résumé de ce règne; la *Chronique babylonienne* nous instruit sur ses relations avec Babylone, et finalement sur la conquête de cette capitale; enfin les listes des *limu* ou éponymes et des campagnes assyriennes nous permettent de fixer la chronologie des principaux événements de son règne. — A la fin du règne d'Assur-nirari, des troubles avaient éclaté dans la capitale, qui était alors Calach; au mois d'Airu (Iyyar), au jour XIII[e], en l'an 745, Théglathphalasar monta sur le trône : dans les inscriptions des tablettes ou des annales, il omet, à la différence de la plupart des autres monarques assyriens, de nous donner sa généalogie : il n'était donc pas fils d'Assur-dan-il ni d'Assur-nirari, ses prédécesseurs; les peuples voisins avaient profité des troubles survenus en Assyrie pour se fortifier ou s'étendre : le nouveau roi se hâta d'aller attaquer les plus menaçants; l'année même de son accession au trône, il alla réduire en Babylonie les *Arumu* ou hordes araméennes qui s'y étaient cantonnés du nord au sud, sur les rives de l'Euphrate, du Tigre et jusqu'à la mer Inférieure : Nabunatsir, le Ναβονασσάρος du Canon de Ptolémée, y régnait alors : le texte de la *Chronique babylonienne* n'indique pas clairement si Théglathphalasar s'y rendit pour le combattre, ou pour le soutenir contre les *Arumu* : cette dernière opinion est celle de Hommel, Winckler et Maspero. Il traversa les villes renommées de Sippar, Nippur, Babylone, Borsippa, Kuta, Érech, offrant partout des sacrifices aux dieux du pays.

L'année suivante, 744, il fit une expédition *ana mat Namri,* c'est-à-dire dans les régions montagneuses qui, du nord-est de la Babylonie, s'élèvent jusqu'au pays des Mèdes : Théglathphalasar et ses généraux y pénétrèrent et en ramenèrent 60500 prisonniers et des troupeaux en nombre considérable. De 743 à 740, nous le voyons occupé dans les environs de la ville d'Arpad : c'était l'une des villes principales des Araméens de l'Ouest; l'Arménien Sharduris essaya en vain de la secourir, il fut battu et perdit 73000 hommes, tués ou faits prisonniers, et la ville tomba au pouvoir des Assyriens. Les deux années suivantes, il étend et assure sa conquête en remontant encore plus au nord : c'est alors qu'il rencontre un roi *Az-ri-ya-hu* de *Ya-u-di,* qu'après G. Smith et Eb. Schrader la plupart des Assyriologues identifiaient avec Azarias, roi de Juda; Oppert et Ménant, sans admettre cette identification pour des raisons phonétiques et chronologiques d'ailleurs peu solides, le confondaient avec le fils de Tabéel, que Phacée et Razin voulaient substituer à Achaz, d'après Isaïe, VII; actuellement, Maspero, le P. Scheil et le P. Dhorme, pour les raisons indiquées par Winckler, préfèrent y voir un prince de la Syrie septentrionale, d'une localité voisine de l'Amanus qui porte dans les inscriptions le nom de Yaudi ou Yôdi, יאדי, dans le district de Samalla. Il est certain que les localités mentionnées dans le passage le moins incomplet des Annales de Théglathphalasar sont des villes de la Syrie septentrionale, Uznu, Ziannu, Simirra, les pays de Baalsephon jusqu'à l'Amanus, Hadrach, Ellitarbi, Zitanu et Hamath : les inscriptions montrant qu'il s'y trouve aussi un pays de Yaudi, il semble assez naturel d'y retrouver le royaume de cet Azariyahu. D'autre part, il est certain qu'Azarias de Jérusalem vivait à cette époque, et l'on peut aisément souscrire jusqu'à nouvelle découverte aux conclusions de G. Smith et de Eb. Schrader ainsi résumées par M. Vigouroux : « A en juger par les fragments que nous avons cités, le royaume de Juda intervint alors pour la première fois dans les luttes contre l'Assyrie; Azarias ou Ozias, roi de Jérusalem, l'un des plus belliqueux descendants de David, s'était allié, nous ne savons dans quel but, avec le roi de Hamath contre l'Assyrie, et le royaume de Hamath avait secoué le joug de Théglathphalasar III. Le monarque assyrien recouvra pied à pied ses conquêtes. Un des faits les plus mémorables de cette guerre fut la prise de *Kullani,* probablement la Calano ou Calno dont parle Isaïe, X, 9, en 738. Elle ouvrit au vainqueur les portes de la Syrie et il battit les forces confédérées, réunies sous le commandement d'Azarias, roi de Juda, que ses talents militaires avaient fait placer sans doute à la tête de la ligue. » *La Bible et les découvertes modernes,* 6[e] édit., t. III, p. 617.

La prise d'Arpad, la défaite d'Azarias de Yaudi, la prise de Calno ou *Kullani* furent suivies de la déportation en masse des habitants, aussitôt remplacés par des prisonniers du Naïri ou Mésopotamie septentrionale, sous la surveillance des préfets assyriens : « Les captifs de Quti, 12000 hommes du pays d'Illil, 6208 hommes de Nakkip et Buda... je transportai dans les villes de Simirra, Arqa, Uznu et Ziannu... » « ...19 districts et la ville de Hamath avec les villes environnantes près du rivage de la mer du soleil couchant... aux frontières d'Assyrie j'ajoutai, et j'établis sur elles mes généraux comme gouverneurs. » Effrayés par ces succès de Théglathphalasar, les rois voisins, même ceux qui étaient demeurés étrangers au soulèvement d'Azarias, se hâtèrent de faire leur soumission et d'envoyer leur tribut : les principaux de ceux que mentionnent les Annales sont Kustasp de Kummuḫ, *Raṣunu* (Rasin) de Damas, *Miḫinnu* (Manahem) de Samarie, Hiram de Tyr, Pisiris de Carchémis, Éniel de Ḫamat, Panammu de Samal, et Zabibiêh, reine d'Arabie. Manahem, général de Zacharie, était monté sur le trône d'Israël après avoir tué son maître, il avait donc jugé utile de s'assurer la protection de Théglathphalasar en se déclarant son vassal et en lui envoyant un tribut de mille talents, dont il s'acquitta en imposant chacun de ses sujets pour une somme de cinquante sicles. IV Reg., xv, 19-20.



481. — Théglathphalasar sur son char de guerre. *British Museum*. D'après Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 527.

L'Arménie avait été depuis longtemps l'instigatrice de ces révoltes contre l'Assyrie : en deux campagnes, 736 et 735, Théglathphalasar réduisit à l'impuissance le roi de ce pays, Sarduris II, et ses alliés, les *Madaï* ou Mèdes : malgré les montagnes qui leur servaient de refuge, il les atteignit presque tous, ravagea toute la contrée, mais ne put se saisir de la personne de Sarduris, abrité derrière les murs de la citadelle de Dhuspana ou Van : toutefois, l'*Urarthu* ne se releva jamais de ce coup. — De 734 à 732, il mène trois campagnes *ana Pilista* et *ana Dimaska*, contre la Philistie et contre Damas : l'Écriture nous en fait connaître l'occasion. Manahem et Phacéia, son fils, n'ayant fait que passer sur le trône de Samarie, *Pékah* ou Phacée, fils de Romélie, ayant mis à mort ce dernier, s'empara de la couronne. Désireux de faire sortir Juda de son infériorité vis-à-vis d'Israël depuis Joas et Jéroboam II, Joatham, puis Achaz avaient profité de ces troubles en Samarie pour relever les fortifications de Jérusalem et la mettre en état de soutenir un siège. A plusieurs reprises, Phacée, ayant fait alliance avec Rasin de Damas, avait essayé d'y mettre obstacle. Finalement les deux alliés avaient envahi la Palestine dans le dessein avéré de détrôner Achaz et d'installer à sa place un inconnu, le fils de Tabéel : en même temps, ils soulevaient contre lui à l'ouest les Philistins, au midi les Iduméens. L'ayant vaincu dans les premières rencontres, les alliés lui avaient tué 100000 hommes et fait 200000 prisonniers, d'après II Par., xxviii, 6-8; voir aussi II Reg., xvi, 6. Achaz, réfugié derrière les murs de Jérusalem et peu confiant dans le secours de Dieu qui lui était promis par Isaïe, ne vit d'autre ressource que d'appeler Théglathphalasar à son aide; on sait comment Isaïe l'en reprit: sans doute avant peu Damas et Samarie tomberont aux mains de l'Assyrien, mais Juda lui-même, pour avoir dédaigné le secours divin, éprouvera des calamités telles qu'il n'en vit jamais depuis sa séparation d'avec Éphraïm; le grand fleuve, c'est-à-dire le roi d'Assyrie, sortira de son lit, inondera Juda et le submergera jusqu'au cou. Is., vii-viii. Malgré ces menaces, Achaz avait envoyé à Théglathphalasar tout l'or et l'argent du temple et du palais royal avec cette missive : « Je suis ton fils et ton serviteur, viens, délivre-moi de la main du roi de Syrie et de la main du roi d'Israël qui se lèvent contre moi ! » IV Reg., xvi, 3; II Par., xxviii, 3. Le roi d'Assyrie arriva aussitôt, en 734, et les deux alliés, abandonnant le siège de Jérusalem, se hâtèrent d'aller défendre leur royaume. La liste des campagnes assyriennes nous indique d'une façon générale la marche de Théglathphalasar : les Philistins, qui avaient envahi Juda par l'ouest, furent les premiers attaqués : Hanon, roi de Gaza, impuissant à se défendre, dut chercher refuge en Égypte, et abandonna son pays au

pillage des Assyriens. Les années suivantes, 733 et 732, les deux principaux adversaires d'Achaz eurent leur tour : Damas tint jusqu'à la seconde campagne; mais Phacée d'Israël succomba à la première attaque, le vainqueur envahit *Bit-Humri,* le territoire d'Amri, ainsi que les Assyriens appelaient ce pays, s'en empara, mentionnant spécialement *Abilakka,* Abel-beth-Maacha, à l'ouest de Dan; IV Reg., XV, 29, y ajoute l'énumération : Aïon, Janoé, Cédés, Hazor, Galaad, la Galilée et toute la tribu de Nephthali dont les habitants furent transportés en Assyrie : ce qui est confirmé par le témoignage des Annales, où nous lisons : « Bit-Humri... la totalité de ses habitants je transportai en Assyrie. *Paqaḥ* leur roi ils renversèrent, et *Ausi* sur eux j'établis : je reçus d'eux en tribut dix talents d'or, (mille) talents d'argent... » Il s'agit d'événements mentionnés dans IV Reg., XV, 30, en ces termes : « Osée, fils d'Éla, conspira contre Phacée, fils de Romélie, lui tendit des embûches, le tua et régna à sa place la XXIII[e] année de Joatham. » En 732, Damas eut son tour : toute la région fut mise au pillage, puis la capitale assiégée et forcée, Rasin mis à mort et 8000 de ses sujets déportés à Kir (Vulgate : *Cyrenen*), rapproché de l'Élam dans Isaïe, XXII, 6, mais dont on ignore la situation exacte. C'est sans doute le début de cette campagne qui est raconté dans un fragment fort mutilé : « Damas, sa ville, j'assiégeai, comme un oiseau dans sa cage je l'enfermai. Ses plantations... qui étaient sans nombre, je les coupai sans en laisser une seule;... la ville de Hadara, l'habitation du père de Rasin... j'assiégeai et je pris 800 personnes avec leurs biens, leurs bœufs, leurs troupeaux, j'emmenai en captivité... seize districts de Damas comme une inondation je balayai... » Un préfet assyrien fut établi sur la nouvelle conquête, et Théglathphalasar y convoqua tous ses vassaux de l'Occident, afin de recevoir leur hommage et leur tribut : ses inscriptions en énumèrent vingt-cinq, au milieu desquels, outre les noms déjà connus, on retrouve *Ya-u-ha-zi Ya-hu-da-ai,* Achaz de Juda, entre Mitinti ou Mathan d'Ascalon et Kamos-mélek d'Édom. — De la sorte, l'ancienne suprématie de l'Égypte sur la Syrie était passée totalement aux mains des monarques assyriens. — Tranquille au nord et à l'occident, Théglathphalasar vit renaître les difficultés du côté de la Babylonie. Des troubles y avaient signalé la mort de *Nabu-nazir,* dont les successeurs *Nabu-nadin-zira* et *Nabu-šum-ukin* ne firent que passer sur le trône; en 732, *Ukin-zira,* l'un des chefs de ces tribus araméennes que Théglathphalasar avait combattues au commencement de son règne, s'empara du pouvoir et de la ville de Babylone. Sans lui donner le temps de s'y consolider, le monarque assyrien reparut, écrasant successivement toutes les tribus araméennes de Bit-Shilani, de Bit-Shaalli et autres. *Ukin-zira* abandonna Babylone et se réfugia dans le Bit-Amukkani, à Sapia, son lieu d'origine. Après une lutte assez longue, où tout fut ravagé comme de coutume, de 731 à 729, la ville succomba, *Ukin-zira* fut pris, et Babylone ouvrit ses portes : Théglathphalasar, suivant les rites anciens, « y prit les mains de Bel » et s'y fit proclamer roi de Sumer et d'Akkad; sur ces entrefaites, il reçut l'hommage des chefs des tribus de la Basse-Chaldée, spécialement celui de Mérodach-Baladan de Bit-Yâkin, qui devait plus tard s'emparer de la couronne babylonienne.

Dans le royaume nouvellement conquis, Théglathphalasar prit le nom de *Pulu,* conservé dans le canon royal babylonien et transcrit sous la forme Πώρος dans le canon de Ptolémée, avec changement de *l* en *r* d'origine perse; la *Chronique babylonienne* lui garde au contraire son nom assyrien : le texte hébreu a employé alternativement les deux formes, et même, dans le texte actuel de II Par., sans doute sous l'influence de IV Reg., XVI, 7-10, et IV Reg., XV, 19, on a superposé, en deux leçons juxtaposées, les deux noms royaux : « Le Dieu d'Israël suscita l'esprit de Phul, roi d'Assyrie, et l'esprit de Théglathphalnasar, roi d'Assyrie, » qu'il faut interpréter : « l'esprit de Phul, c'est-à-dire de Théglathphalasar, roi d'Assyrie. » Il ne porta pas longtemps ce second sceptre, car sa mort arriva en 727, au mois de Tébeth : son fils Salmanasar IV (ou V) lui succéda.

Comme tous les monarques assyriens, Théglathphalasar s'était bâti un palais, à Calach (*Nimrud*), à côté de ceux d'Assur-natsir-apal et de Salmanasar III : il en décrit la construction dans la tablette d'argile de Nimroud : les boiseries en étaient de cèdre, venant de l'Amanus; il était enrichi d'ivoire et de métaux précieux, orné de bas-reliefs d'albâtre, surmontés d'une frise d'inscriptions; malheureusement le palais fut ruiné peu après, et les matériaux utilisés par Asarhaddon; les textes ont été brisés ou effacés par endroits, et il n'est pas facile de les rétablir dans leur ordre primitif; de plus, lui-même, dans la tablette d'argile de Nimroud, énumère ses conquêtes dans l'ordre géographique et non pas dans l'ordre chronologique : on comprend dès lors les hésitations des assyriologues et des historiens quant à la suite des événements de ce règne glorieux. — G. Rawlinson, *The five great monarchies,* 1879, t. II, p. 122-125, 129-135; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient, les empires,* p. 115-211; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 137-148: Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 2-23; Schrader-Whitehouse, *The cuneiform inscriptions and the Old Testament,* 1885, t. I, p. XXXII, 208-257; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6[e] édit., t. III, p. 497-530; D. Dhorme, *Les pays bibliques et l'Assyrie,* dans la *Revue biblique,* 1910, p. 189; Rodwell, dans *Records of the past,* I[re] sér., t. V, p. 49-50; Strong, *ibid., new ser.,* t. V, p. 115-128; Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III nach den Papierabklatschen und Originalen des Britischen Museums,* 20, Leipzig, 1893; *The cuneiform inscriptions of the Western Asia,* t. II, pl. 67; t. III, pl. IX, X.

E. PANNIER.

THÉHEN (hébreu : *Taḥan;* Septante : Ταναχ), troisième fils ou descendant d'Éphraïm. Num., XXVI, 35. La Vulgate écrit son nom Thaan, I Par., VII, 25, et dans ce passage il est donné comme fils de Thalé, fils d'Éphraïm. Voir THAAN, col. 2135.

THÉHÉNITES (hébreu : *haṭ-Ṭaḥănî;* Septante : ὁ Ταναχί), famille éphraïmite descendant de Théhen ou Thaan. Num., XXVI, 35.

THEILE Karl Gottfried Wilhelm, théologien évangélique, né à Gross-Korbetha, près de Merseburg, le 25 février 1799, mort à Leipzig le 8 octobre 1854. Il fut professeur à Leipzig à partir de 1830. On a de lui, entre autres ouvrages, *Commentarius in Epistolam Jacobi,* Leipzig, 1833; *Polyglotten-Bibel zum praktischen Handgebrauch : Die ganze heilige Schrift Alten und Neuen Testaments in übersichtliche Nebeneinanderstellung des Urtextes, der Septuaginta, Vulgata und Luther-Uebersetzung sowie der wichtigsten Varianten der vornehmsten deutschen Uebersetzungen* (publié avec R. Stier); *Neues Testament,* Bielefeld, in-8°, 1845-1846; *Altes Testament,* 3 in-8°, 1847.

THÉLARSA (hébreu : *Têl Ḥaršâ'; collis silvæ;* Septante : Θαχαρησά), ville de Babylonie, où habitaient, à la fin de la captivité, un certain nombre de Juifs qui ne purent pas établir leur généalogie, mais retournèrent en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 59; II Esd., VII, 61. Le site de cette localité est inconnu.

THÉLASSAR, orthographe, dans la Vulgate, IV Reg., XIX, 12, de la ville qu'elle appelle *Thalassar.* Is., XXXVI, 12. Voir THALASSAR, col. 2143.

THELMALA (hébreu : *Têl Mélah*, « colline de sel » ; Septante : Θερμέλεθ, Θελμέλεθ), ville inconnue de Babylonie nommée I Esd., II, 59 ; II Esd., VII, 61. Quelques-uns l'identifient avec la Θελμή de Ptolémée, V, 20, dont le nom rappelle aussi les salines et qui est près du golfe Persique.

THÉMA, nom, dans la Vulgate, d'un Ismaélite, d'une famille de Nathinéens et d'une tribu arabe. Le nom est différemment écrit en hébreu.

1. **THÉMA** (hébreu : *Têmâ'* ; Septante : Θαιμάν), neuvième fils d'Ismaël, qui donna son nom à une tribu arabe. Gen., XXXV, 15 ; I Par., I, 30.

2. **THÉMA** (hébreu : *Tâmah* ; Septante : Θεμά). Les « fils de Théma » étaient une famille de Nathinéens qui retournèrent de la captivité en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 53 ; II Esd., VII, 55. Dans ce dernier passage, les Septante écrivent le nom Θημά.

3. **THÉMA** (hébreu : *Têmâ'* ; Septante : Θαιμανῶν), tribu arabe, descendant de Théma 1, mentionnée par Job, VI, 19 ; Is., XXI, 13, 14 ; Jer., XXV, 23. Elle avait donné son nom à la ville de *Teymâ'* (située entre la frontière de la Syrie et l'*ouadi el-Kurâ*, sur la route du pèlerinage de Damas à la Mecque, dans le voisinage de *Dumat-el-Djendel*, la Dumah ismaélite) et le pays de Cédar. La ville de *Teymâ'* était défendue par une forteresse, aujourd'hui ruinée, dont on attribuait la construction à Salomon. Isaïe, XXI, 13, 14, dit que la tribu de Théma donnait de l'eau à l'altéré et du pain au fugitif. Wallin, qui visita cette ville en 1848, *Journal of the R. geographical Society*, t. XX, p. 332, dit qu'on y cultive les céréales de bonne qualité et que les jardins, arrosés par un puits abondant, produisent des dattes de différentes espèces, dont l'une est estimée la meilleure de l'Arabie.

THÉMAN (hébreu : *Têmân* ; Septante : Θαιμάν), nom de deux Iduméens et d'une tribu, ainsi que du pays qu'elle habitait.

1. **THÉMAN**, fils d'Éliphaz et petit-fils d'Ésaü et d'Ada, le premier nommé des phylarques ou *'allufîm* d'Édom. Gen., XXXVI, 11, 15 ; I Par., I, 36.

2. **THÉMAN**, autre *'allûf* ou chef d'Édom, mentionné entre Cénez et Mabsar. Gen., XXXVI, 42 ; I Par., I, 53.

3. **THÉMAN**, tribu iduméenne et pays qu'elle habitait. Son nom signifie « sud », ce qui fait penser que les Thémanites occupaient le midi de l'Idumée, mais on n'y a pas retrouvé trace de leur nom. La Vulgate a rendu plusieurs fois Théman par « midi », Abdias, 8 ; Habacuc, III, 3 ; Ezech., XXV, 13, mais on reconnaît qu'il faut lire dans ces passages le nom propre et non un des points cardinaux. Théman est nommé par six prophètes. Baruch, III, 23, fait allusion à son commerce ; Abdias, 9 (Vulgate : *in meridie*), à ses guerriers ; Jérémie, XLIX, 7 ; Abdias, 8-9 ; cf. Job, II, 11, etc., à sa sagesse, quoique cette sagesse ne fût pas la véritable. Baruch, III, 22-23. — Jérémie, XLIX, 20-21 ; Ézéchiel, XXV, 13 (Vulgate : *ab austro*) ; Amos, I, 12, prédisent, comme Abdias, les maux qui fondront sur Théman. — Habacuc, III, 3 (Vulgate : *ab austro*), dans sa description de la théophanie, dit qu'Éloah (un des noms de Dieu) vient de Théman, c'est-à-dire du côté du Sinaï, où Dieu s'est manifesté autrefois à son peuple, du temps de Moïse. — Burchkardt a identifié la ville de Théman avec Maan, à l'est de Pétra.

THÉMANI (hébreu : *Têmni* ; Septante : Θαιμάν), fils d'Assur, de la tribu de Juda, et de Naara. I Par., IV, 6.

THÉMANITE (hébreu : *hat-Têmânî* ; Septante : Θαιμανός), de Théman. Husam était roi de la terre des Thémanites. Gen., XXXVI, 34 ; I Par., I, 45 (Vulgate : *de terra Themanorum*). Éliphaz, un des amis de Job, était Thémanite (Vulgate : *Themanites*). Job, II, 11 ; IV, 1 ; XV, 1 ; XXII, 1 ; XLII, 7, 9.

THEMNA (hébreu : *Timnâtâh* ; Septante : Θαμναθά), ville de Dan. Jos., XIX, 43. La Vulgate l'appelle ailleurs Thamnatha. Voir THAMNATHA, col. 2146.

THÉNAC (hébreu : *Ta'ănak* ; Septante : Θανάχ), nom, dans la Vulgate, Jos., XII, 21 ; XVII, 11, de la ville de Palestine qu'elle appelle ailleurs Thanach. Voir THANACH, col. 2148.

THÉODAS (Nouveau Testament : Θευδᾶς), chef d'une sédition dont parle Gamaliel, dans le discours qu'il adressa au sanhédrin pour défendre les Apôtres qui prêchaient la foi nouvelle. « Il y a quelque temps, dit-il, Act., V, 36, s'éleva Théodas, qui prétendait être un personnage, et quatre cents hommes environ s'attachèrent à lui. Il fut tué, et tous ceux qui avaient adhéré à lui furent dissipés. » Cette sédition n'est mentionnée expressément que dans ce discours et, pour cette raison, des critiques en ont nié la réalité, en disant que Josèphe n'aurait pas manqué d'en parler, si elle avait eu lieu. A vrai dire, cette révolte eut peu d'importance, à une époque où l'on en compta un assez grand nombre de plus graves. A la mort d'Hérode le Grand, il y eut plusieurs révoltes et Josèphe ne nomme les chefs que de trois d'entre elles, passant les noms des autres sous silence. Il est possible d'ailleurs que l'historien juif mentionne Théodas sous un autre nom, par exemple, celui de Simon, *Bell. jud.*, II, IV, 2 ; *Ant. jud.*, XVII, X, 6. Cf. Sonntag, dans les *Theolog. Studien und Kritiken*, 1837, p. 622. Le double nom porté alors successivement par la même personne, quand elle changeait de position sociale, était alors relativement fréquent. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 2e édit., t. IV, p. 514-515.

THÉODORE DE MOPSUESTE, écrivain ecclésiastique, né à Antioche, vers 350, mort vers la fin de 428. Il avait pour frère Polychronius, qui devint évêque d'Apamée. Ami d'enfance de saint Jean Chrysostome, il fut comme lui élève de Libanius, puis de l'école monastique de Carterius et de Diodore. Théodore quitta cette école dans l'intention de se marier et Jean lui écrivit à cette occasion ses deux écrits *ad Theodorum lapsum*, qui, joints aux efforts de ses autres amis, l'arrêtèrent dans son dessein. Il revint à l'école de Diodore, où il demeura jusqu'à l'élévation de ce dernier au siège épiscopal de Tarse. Il outra les principes d'interprétation littérale de Diodore et publia un commentaire des Psaumes dont il reconnut lui-même plus tard l'exagération. Il paraît avoir été ordonné prêtre à Antioche, en 383, à l'âge de 33 ans. Vers 386, il alla rejoindre Diodore à Tarse et y demeura jusqu'en 392, où il devint évêque de Mopsueste, dont il occupa le siège pendant les trente-six dernières années de sa vie. La pureté de sa foi fut suspecte. Évagre, *H. E.*, I, 2, t. LXXXVI, col. 2425, dit que ce fut lui qui sema dans l'esprit de Nestorius, lors de son passage à Mopsueste, les germes de son hérésie. Dès 431, Marius Mercator, *Lib. subnot. in verba Juliani, Præf.*, *Pat. Lat.*, t. XLVIII, col. 110, l'accuse d'être le véritable auteur de l'hérésie pélagienne. Le cinquième concile général, cent vingt-

cinq ans après sa mort, le condamna sous l'empereur Justinien.

La plus grande partie de ses œuvres a péri. Outre les nombreux fragments conservés dans les *Chaînes*, on possède *Expositio in Psalmos* (fragments), Migne, t. LXVI, col. 648-696; *In duodecim prophetas minores*, col. 124-636; *In Novum Testamentum*, col. 705-968. Sa méthode d'interprétation est grammaticale et historique, et en opposition avec l'allégorisme alexandrin. Voir ANTIOCHE (ÉCOLE EXÉGÉTIQUE D'), t. I, col. 683. — Cf. W. Smith et Wace, *A dictionary of christ. biography*, t. IV, 1887, p. 934-948; O. F. Fritsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis*, Halle, 1836; Bickell, *Conspectus rei Syrorum litter.*, Munich, 1871; H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, Fribourg-en-Brisgau, 1880.

THÉODORET DE CYR, écrivain ecclésiastique, né à Antioche vers l'an 390, mort en 457 ou 458. Il fut élevé à Antioche avec Nestorius et eut pour maître Théodore de Mopsueste. Il devint diacre d'Antioche à 25 ans et, vers 420, évêque de Cyr, en Syrie, petite ville voisine de l'Euphrate. Il prit parti pour ceux qui rejetaient le troisième concile œcuménique (d'Éphèse), mais en 425, il se réunit aux orthodoxes sans abandonner complètement les nestoriens. Le concile monophysite ou eutychien d'Éphèse, en 449, décréta sa déposition, mais, sur son appel, le pape saint Léon le Grand le reconnut comme évêque légitime et, quelque temps après, il siégea au concile de Chalcédoine. Depuis cette époque, il vécut dans un monastère, en gouvernant son diocèse. Dans ses commentaires sur l'Écriture Sainte, qui sont pleins de mérite, il suit ordinairement le sens littéral et donne peu de place à l'allégorie. On a de lui : *Quæstiones in loca difficilia Scripturæ Sacræ, in Genesim*, t. LXXX, col. 35-225; *In Exodum*, col. 225-297; *In Leviticum*, col. 297-349; *In Numeros*, col. 349-400; *In Deuteronomium*, col. 401-456; *In Josue*, col. 457-485; *In Judices*, col. 485-517; *In Ruth*, col. 517-528; *In libros Regnorum*, col. 528-800; *In Paralipomena*, col. 801-858; *Interpretatio in Psalmos*, col. 857-1997; *Explanatio in Canticum Canticorum*, t. LXXXI, col. 28-213; *In Isaiam*, col. 216-493; *In Jeremiam*, col. 496-760; *In Baruch*, col. 760-780; *In Threnos*, col. 780-805; *In Ezechielem*, col. 808-1256; *In Danielem*, col. 1256-1545; *In duodecim prophetas minores*, col. 1545-1988; *In omnes S. Pauli Epistolas*, t. LXXXII, col. 36-877.

THÉODOTE (grec : Θεοδότος, « donné par Dieu »), envoyé avec Posidonius et Matthias par Nicanor, général syrien, à Judas Machabée, pour qu'ils lui donnassent leur main droite en signe de réconciliation et de paix. II Mach., XIV, 19. Voir NICANOR, t. IV, col. 1613.

THÉODOTION, traducteur de l'Ancien Testament hébreu en grec. Origène avait placé sa version dans ses Hexaples. Voir t. XV-XVI. Nous ne savons presque rien de sa personne. Le peu qui nous en est connu nous a été conservé par saint Irénée, *Cont. hær.*, III, XXI, 1; cf. t. VII, col. 946. Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, 8, t. XX, col. 452. Ceux qui sont venus après lui n'ont guère fait que reproduire ces maigres renseignements. Voir G. Williams, dans W. Smith et H. Wace, *A dictionary of christian biography*, t. IV, 1887, p. 970-979. D'après saint Irénée, Théodotion était un prosélyte juif d'Éphèse; d'après saint Jérôme, *In Abac.*, III, 11, t. XXV, col. 1326, un Ébionite, mais ce dernier Père, *Præf. in Dan.*, t. XXV, col. 493, dit : *Danielem non juxta LXX interpretes sed juxta Theodotionem Ecclesias legere, qui utique post adventum Christi incredulus fuit, licet eum quidam dicant ebionitam, qui altero genere Judæus est.* Saint Épiphane, *De mens. et ponder.*, *17*, t. XLIII, col. 264, en fait un Marcionite du Pont qui passa au judaïsme, mais il ne paraît pas avoir été bien renseigné.

La date de la version de Théodotion est inconnue. Elle est antérieure à l'ouvrage de saint Irénée, *Contra hæreses*, qui fut composé avant 180 ou 189; elle est postérieure à la traduction d'Aquila, d'après tous les historiens, qui la placent au commencement ou à la fin du second quart du IIe siècle. Théodotion a donc traduit la Bible au plus tôt en 130, au plus tard en 189.

Le style de Théodotion n'a pas un caractère aussi marqué que celui d'Aquila et de Symmaque. Il a conservé sans les traduire un plus grand nombre de mots hébreux que ces deux derniers et que les Septante : φεγγώλ, Lev., XIII, 2; μεσφᾶα, Lev., XIII, 6; Βάδελ, Lev., XVIII, 23; etc. Il a fait grand usage des versions grecques antérieures. — Les parties deutérocanoniques de Daniel, dans notre Vulgate, sont traduites de la version de Théodotion. Dan., III, 91-100; XIII-XIV.

La version du prophète Daniel par Théodotion est si supérieure à celle des Septante qu'elle a été acceptée de préférence par l'Église, dès les premiers temps du christianisme. C'est d'après lui qu'a été faite dans notre Vulgate la traduction de l'histoire de Susanne et de la fin du livre de Daniel. Il avait traduit aussi Baruch, la fin de Job et les parties de Jérémie qu'omettent les Septante. — Voir H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latinis*, in-f°, Oxford, 1705, p. 579-585.

THÉODULPHE, Visigoth d'origine (*Geta, Getulus*, comme il se nomme dans ses poésies), naquit probablement dans la Septimanie, qui faisait alors partie du royaume des Visigoths ou Espagne. Cf. *Theodulfi carmina*, t. CV, col. 286. Chassé des environs de Narbonne par une invasion sarrasine, il vint en France, où il fut accueilli avec faveur par Charlemagne à cause de son savoir. Il devint évêque d'Orléans vers 787, et abbé de Fleury-sur-Loire en 798. Dans ce monastère et dans ceux de Saint-Aignan d'Orléans et de Saint-Liphard de Meung, il établit des écoles qui devinrent célèbres. Ses talents littéraires et surtout poétiques lui donnèrent grand crédit près de Charlemagne, qui en 798 l'envoya dans les régions méridionales de son empire en qualité de *missus dominicus.* Mais sous Louis le Débonnaire, accusé d'avoir trempé dans la révolte de Bernard, roi d'Italie, neveu de l'empereur, il fut disgracié et relégué à Angers dans un monastère, en 817 ou 818. Il mourut le 18 septembre 821. Au point de vue biblique, Théodulphe est connu par sa recension du texte de la Vulgate. On la trouve dans deux manuscrits primitifs; le premier, connu sous le nom de *codex Mesmianus* (Bibl. nationale, fol. lat. *9380*), paraît être l'original établi sous les yeux de Théodulphe et par ses soins; le second, la Bible du Puy (conservée dans le trésor de la cathédrale), semble être la copie du précédent. « L'écriture de l'une et l'autre (Bible), dit Samuel Berger, est le chef-d'œuvre de la calligraphie du commencement du IXe siècle. Rien ne dépasse, comme finesse et comme élégance, cette gracieuse minuscule écrite, en plus de soixante feuillets de l'un comme de l'autre manuscrit, sur parchemin pourpré, en des traits déliés d'argent rehaussé d'or. » Dans le manuscrit de Mesmes (ainsi appelé parce qu'il a autrefois appartenu à la famille de Mesmes) « entre les lignes et sur les marges, on remarque un grand nombre de corrections et de variantes d'une écriture plus fine que celle du manuscrit, mais certainement contemporaine. Les passages condamnés par le correcteur sont généralement ponctués, quelquefois barrés. » La Bible du Puy a beaucoup moins de corrections et de variantes marginales. Ces notes semblent de la même main que celle qui a écrit les variantes du manuscrit de Mesmes. Après ces indications exté-

rieures, M. Samuel Berger, étudiant le texte des manuscrits, conclut que la Bible de Théodulphe est espagnole dans sa disposition extérieure, mais avec un texte mêlé où l'influence des textes du Languedoc et du midi de la France se fait sentir à côté des textes irlandais. L'influence de la revision théodulfienne n'a pas été très étendue. M. Delisle et M. Samuel Berger en ont étudié les traces dans un certain nombre de manuscrits. Mais elle a cédé le pas à la revision d'Alcuin, qui d'ailleurs était préférable. *Histoire littéraire de la France,* in-4°, Paris, 1738, t. IV, p. 459-474; Léopold Delisle, *Les Bibles de Théodulphe,* dans la *Bibl. de l'École des chartes,* t. XL, 1879, p. 5-47; Ch. Cuissart, *Théodulphe, évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres,* in-8°, Orléans, 1892; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge,* in-8°, Nancy, 1893, p. 145-184; Ul. Chevalier, *Répertoire bio-bibliographique,* 2e édit., Paris, 1907, t. II, col. 4433.

E. LEVESQUE.

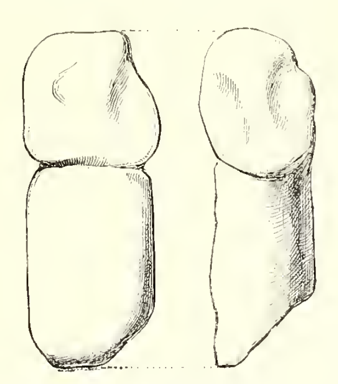
1. THÉOPHILE (grec : Θεόφιλος, « ami de Dieu »), personnage auquel saint Luc a dédié son Évangile, I, 3, et les Actes, I, 1. Le titre de κράτιστε, *optime,* « très illustre, excellent », que lui donne l'évangéliste, s'appliquait aux personnes de haut rang, qui avaient une position officielle. Cf. Act., XXIII, 26; XXIV, 3; XXVI, 25. Il semble, d'après cette dédicace, que Théophile a encouragé saint Luc à écrire ses deux ouvrages. Mais nous ne savons rien de certain sur son histoire. Les uns ont nié jusqu'à son existence et l'ont pris pour un être fictif, ce qui n'est pas vraisemblable. Les autres en ont fait ou un gouverneur romain, ou un citoyen important d'Antioche, ou un habitant de marque de Rome, etc. Ce ne sont que des conjectures très problématiques.

2. THÉOPHILE, grand-prêtre juif, qui n'est pas nommé dans le Nouveau Testament, mais qui était probablement, d'après la chronologie de l'époque, celui qui donna mission à Saul de Tarse d'aller arrêter ceux de ses coreligionnaires qui s'étaient convertis au christianisme. Il était fils d'Anne ou Ananus et gendre de Caïphe. Le préfet romain Vitellius, étant allé à Jérusalem, à la fête de Pâques de l'an 37, y déposa Caïphe et nomma à sa place Jonathan, frère de Théophile. Il n'en fut pas satisfait et, peu de temps après, à la fête suivante de la Pentecôte, il conféra le souverain pontificat à Théophile. Josèphe, *Ant. jud.,* XVIII, IV, 3; V, 3. Hérode Agrippa Ier, quand il reçut le gouvernement de la Judée, en 41, déposa à son tour Théophile, qui avait exercé ses fonctions pendant environ cinq ans. Josèphe, *Ant. jud.,* XIX, VI, 2. C'est pendant ce laps de temps que Saul dut être envoyé à Damas.

THÉOPHYLACTE, commentateur du Nouveau Testament, au XIe siècle. On croit qu'il était originaire d'Eubée. Il devint archevêque de Bulgarie entre 1070 et 1077 et mourut en 1107 ou un peu plus tard. Il a suivi surtout saint Jean Chrysostome dans son exégèse, qui est textuelle et précise. Ses commentaires ont été toujours estimés. On a de lui *Enarratio in Evangelium S. Matthæi,* t. CXXIII, col. 143-487; *S. Marci,* col. 488-681; *S. Lucæ,* col. 684-1125; *S. Joannis,* col. 1128-1348; t. CXXIV, col. 9-317; *Commentarius in omnes D. Pauli Epistolas,* col. 335-1357; t. CXXV, col. 12-404; *Expositio in Acta Apostolorum,* col. 484-1132; *Expositio in Epistolam catholicam S. Jacobi,* col. 1133-1189; *In Epistolam I* (et *II*) *S. Petri,* col. 1189-1288; *In Epistolam I* (*II* et *III*) *S. Joannis,* t. CXXVI, col. 9-84; *In Epistolam S. Judæ,* col. 85-104; *Expositio in Oseam,* col. 564-820; *In Habacuc,* col. 820-904; *In Jonam,* col. 905-968; *In Nahum,* col. 969-1048; *In Michæam,* col. 1049-1189.

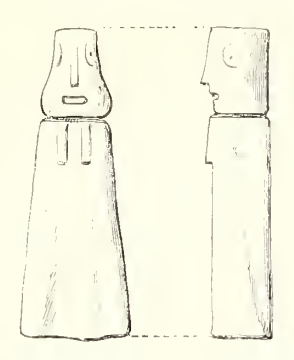
THÉRAPHIM (hébreu : *ṭerâfîm;* Septante : θεραφίν, γλυπτά, δηλοί, κενοτάφια, ἀποφθεγγόμενοι, εἴδωλα; Vulgate : *theraphim, idola, simulacra, statuæ, figuræ idolorum, idololatria*), figures superstitieuses en usage chez les Israélites.

1° *Leur nature.* — On a proposé diverses étymologies du mot *ṭerâfîm.* Les uns le rattachent à l'arabe *ṭârfâ,* « vivre aisément », qu'on rapproche du sanscrit *trip,*



482. — Idoles chananéennes.
D'après Vincent, *Canaan,* pl. III, 7, 8.

« charmer », et du grec τέρπω, « rassasier, réjouir ». Les théraphim seraient ainsi des sortes de porte-bonheur. D'autres tirent le mot de *râfâ',* « guérir », ce qui ferait des théraphim des dieux guérisseurs, ou de *refâ'îm,* « mânes », ce qui tendrait à les assimiler aux morts exerçant leur action parmi les vivants. La manière dont la Bible parle des théraphim ne justifie guère ces étymologies. La dernière surtout est en contradiction



483. — Un théraph archaïque trouvé à Tell es-Safy.
D'après Bliss-Macalister, *Excavations,* p. 142, pl. LXXII, 1.

avec les coutumes des Sémites, qui sculptaient volontiers dans le bois des statuettes de dieux ou de monstres familiers, destinées à écarter les démons, mais qui n'introduisaient pas dans ce mobilier surnaturel l'image des ancêtres, les morts étant considérés comme trop faibles pour protéger comme les dieux ou nuire comme les démons. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 229, 230. Les théraphim ont été importés de Chaldée en Israël. Gen., XXXI, 19, 34; Ezech., XXI, 26 (21). Toutefois, il en existait probablement en Chanaan, avant l'arrivée des Israélites. On a trouvé à Mageddo et à Gazer de grossières figures, taillées dans le calcaire blanc et représentant, d'une façon conventionnelle et plus que sommaire, un corps surmonté d'une tête à peine dégagée de la masse (fig. 482). On pense que ces figurines ne sont autre chose que des espèces de théraphim. La gaucherie de l'œuvre pouvait être voulue, comme celle

des statuettes analogues (fig. 483), à moins que les essais de quelques vieux sculpteurs néolithiques n'aient été recueillis par des Chananéens postérieurs pour servir de fétiches ou d'amulettes. Cf. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 153-157; Lagrange, *Le livre des Juges*, Paris, 1903, p. 272. Ces formes rudimentaires expliquent la possibilité de les prendre vaguement, dans certains cas, pour le corps d'un homme. I Reg., XIX, 13, 16. On voit que, dans ce dernier texte, les Septante traduisent *ṭerâfîm* par κενοτάφια, et la Vulgate par *statuæ*, en songeant sans doute à ces cercueils égyptiens qui reproduisaient extérieurement la forme humaine. Voir t. II, fig. 144, 145, col. 435. Les théraphim devaient d'ailleurs différer par la taille, la matière employée et la perfection plus ou moins grande du modelé. Les versions les appellent parfois εἴδωλα, *idola, simulacra*, à cause de leur ressemblance avec des idoles, Gen., XXXI, 19; Jud., XVIII, 20; I Reg., XIX, 13; IV Reg., XXIII, 34; γλυπτά, parce qu'ils étaient ciselés grossièrement ou finement, Ezech., XXI, 26 (21); ἀποφθεγγόμενοι, « rendant des oracles », Zach., X, 2; δηλοί, « manifestes », exprimant clairement ce qu'on voulait savoir, Ose., III, 4; le mot grec δηλοί est peut-être choisi pour identifier les théraphim avec l'Urim hébreu, *'urîm*, « lumières », que les Septante traduisent par δήλωσις, Exod., XXVIII, 30; *idololatria*, à cause de leur caractère idolâtrique, I Reg., XV, 23. Toutes ces traductions ne sont pas nécessairement justes; elles trahissent l'embarras des traducteurs, qui se contentent parfois de reproduire le mot hébreu, θεραφίν ou θεραφείν, Jud., XVII, 5; XVIII, 14, 18, 20; I Reg., XV, 23; IV Reg., XXIII, 24; *theraphim*, Jud., XVII, 5; XVIII, 14, 17; Ose., III, 4. Josèphe, *Ant. jud.*, I, XIX, 8, 9, les appelle τύποι τῶν θεῶν, « figures des dieux », et ἱερὰ πάτρια, « choses sacrées des ancêtres ». Aquila traduit par μορφώματα, « figures », et φωτισμοί, « lumières », c'est-à-dire *'urîm*; Symmaque et la *Veneta*, par εἴδωλα, « idoles »; le Chaldéen, par *ṣalmânayyâ'*, « figures », et *meḥavvêy*, « indiquant » l'avenir.

2° *Leur usage.* — Plusieurs des noms donnés aux théraphim par les versions impliquent l'idée d'objets servant à faire connaître l'avenir ou les choses cachées. C'est cette idée qui s'accorde le mieux avec l'ensemble des textes bibliques, bien qu'il soit impossible de dire de quelle manière les théraphim révélaient ce qu'on voulait savoir. Il y avait là évidemment un procédé purement superstitieux, dont toute la valeur provenait de la crédulité de ceux qui l'employaient, et qui ne manifestait la vérité que par pur hasard, à moins que parfois ce ne fût par influence diabolique. Quand Nabuchodonosor entre en campagne, pour savoir le chemin à prendre, il agite les flèches, interroge les théraphim et examine le foie. Ezech., XXI, 26 (21). Les théraphim sont ainsi associés à deux procédés divinatoires; ils sont donc de nature analogue. Dans un de ses oracles, Zacharie, X, 2, suppose le même usage :

> Les théraphim ont dit ce qui n'est pas,
> Et les devins ont des visions de mensonge.

— On comprend dès lors que les théraphim aient été en faveur en Chaldée dès les plus anciens temps. Laban les avait reçus de ses ancêtres. Rachel les lui déroba, au moment de sa fuite avec Jacob. Il est fort à croire que, partageant elle-même quelque peu la superstition paternelle, elle voulut priver son père du moyen de savoir où se trouvaient les fuyards. Les théraphim de Laban n'étaient ni fragiles ni volumineux; car elle put les cacher dans la selle de son chameau et s'asseoir dessus. Laban les appelait ses dieux, *'ĕlohây*, θεούς μου, c'est-à-dire des objets auxquels il attribuait une puissance surnaturelle. Sa réclamation prouve qu'à la nouvelle du départ de ses filles, il avait voulu commencer par interroger ses théraphim, afin de savoir par eux de quel côté il devait se diriger. Gen., XXXI, 19, 30, 34. Les théraphim, ainsi qualifiés de « dieux » par Laban, furent sans nul doute enterrés sous le chêne de Sichem, par ordre de Jacob, avec tous les autres objets superstitieux ou idolâtriques dont sa famille était en possession. Gen., XXXV, 2-4. — Les théraphim se retrouvent au temps des Juges, soit que les Hébreux en aient conservé l'usage en Égypte et au désert, soient qu'ils les aient empruntés aux Chananéens. Un Éphraïmite, nommé Michas, s'était installé une « maison de Dieu », dans laquelle il prétendait honorer Jéhovah, mais qu'il pourvut d'un matériel sacré, composé d'une image taillée, d'un éphod et de théraphim. Jud., XVII, 5. L'image, l'éphod et les théraphim étaient aussi contraires à la loi les uns que les autres. Le lévite que Michas avait pris à son service consultait Dieu au moyen de ces objets. Jud., XVIII, 5. Des Danites se saisirent un jour du lévite, de l'image, de l'éphod et des théraphim, et les installèrent à Laïs. Jud., XVIII, 14-31. — A l'époque de Samuel, les théraphim maintenaient leur crédit, bien que réprouvés par le prophète, qui déclarait la résistance à Jéhovah aussi coupable que l'idolâtrie et les théraphim. I Reg., XV, 23. Michol, femme de David, possédait son théraphim. I Reg., XIX, 13. Le mot *ṭerâfîm*, traité ici comme un singulier, montre que les théraphim, malgré la forme plurielle de leur nom, ne représentaient pas toujours des objets multiples. Voulant faire croire que David, appelé par Saül, était malade, bien qu'il fût alors loin de là, Michol mit dans le lit, à sa place, le théraphim, avec une peau de chèvre à l'endroit de la tête; une couverture fut jetée sur le tout. L'ensemble imitait assez un homme endormi pour que les envoyés de Saül s'y soient trompés. I Reg., XIX, 13-16. — Les théraphim tenaient une telle place parmi les pratiques superstitieuses ou idolâtriques des Israélites, que Josias crut devoir prendre des mesures pour les faire disparaître. IV Reg., XXIII, 24. Mais ils survécurent et traversèrent même la période de la captivité, puisque Zacharie, X, 2, les suppose toujours en faveur. — Osée, III, 4, prédisant la captivité d'Israël, dit que, pendant de longs jours, les Israélites « demeureront sans roi et sans prince, sans sacrifice et sans stèle, sans éphod et sans théraphim. » Le prophète veut signifier que, durant leur exil, ils n'auront plus à leur disposition ce qui a été cause de leurs fautes dans le pays de Samarie, les princes infidèles à Dieu et les objets qui favorisaient l'idolâtrie. Cf. V. Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 27. — On voit, d'après ces textes, que les théraphim ne sont pas des idoles proprement dites, puisque Samuel fait la distinction entre les deux. I Reg., XV, 23. Ce ne sont pas non plus des espèces de dieux Pénates, bien qu'on les trouve chez des particuliers, Laban, Michas, Michol. Les textes qui s'expliquent le plus clairement sur leur usage montrent que ce sont des instruments de divination, et les autres textes s'entendent sans difficulté dans ce sens. Voilà pourquoi il est encore question de théraphim dans Zacharie, X, 2, à une époque où les idoles n'existaient plus en Israël.

H. LESÊTRE.

THERSA, nom d'une Israélite et d'une ville de Palestine.

1. **THERSA** (hébreu : *Tirṣâh;* Septante : Θερσά), la plus jeune des cinq filles de Salphaad, en faveur desquelles il fut réglé que, lorsque le père n'aurait point de fils, ses filles seraient ses héritières. Num., XXVI, 33; XXXVI, 11; Jos., XVII, 3. Voir SALPHAAD, col. 1396.

2. **THERSA** (hébreu : *Ṭirṣâh;* Septante : Θαρσᾶ, Θερσᾶ, Θαρσεῖλα), ville de Samarie qui fut quelque temps la capitale du royaume d'Israël. — 1° On l'identifie généralement avec la *Thallouza* actuelle, à l'est de Sébastiéh. Elle est située sur une colline élevée, d'où

l'on a une vue étendue. Sa situation explique le choix qui en avait été fait par Jéroboam Ier pour y établir sa résidence. Beaucoup de maisons sont aujourd'hui détruites ou à moitié renversées. Elle ne possède point de source, mais des citernes antiques fournissent encore de l'eau aux habitants. Pendant l'été, la sécheresse les oblige, faute de pâturages, à conduire leurs troupeaux dans les vallées voisines du Rhôr. Voir V. Guérin, *Samarie*, t. I, p. 365. Le Cantique des Cantiques, VI, 4 (texte hébreu) vante la beauté de Thersa.

2° Thersa est nommée pour la première fois dans l'Écriture, lors de la conquête de la Palestine. Son roi fut battu par Josué, avec les trente autres rois chananéens qui s'étaient confédérés contre lui. — Lors du schisme des dix tribus, Jéroboam établit sa résidence à Thersa. III Reg., XIV, 17. Baasa, son successeur, fit de même, ainsi que son fils Éla. Ce dernier y fut assassiné par Zambri, qui s'empara de son trône, mais Amri alla assiéger Thersa et y serra de si près le nouveau souverain que celui-ci, se sentant incapable de lui résister, mit le feu à son propre palais et périt dans l'incendie. Amri passa à Thersa les six premières années de son règne, au bout desquelles il l'abandonna pour aller fonder Samarie, dont il fit sa capitale. III Reg., XV, 33; XVI, 6, 8-10, 16-18, 23-24. — Un des derniers rois d'Israël, Sellum, périt à son tour sous les coups de Manahem, fils de Gadi de Thersa, qui le tua à Samarie et s'empara de son trône. IV Reg., XV, 13-14. C'est le dernier passage de l'Écriture où on lit le nom de Thersa.

THESBITE (hébreu : *haṭ-Tišbî;* Septante : ὁ Θεσβίτης), originaire de Thisbé (Thesbé) ou habitant de cette ville. Le prophète Élie est surnommé le Thesbite. III Reg., XVII, 1; XXI, 17, 28; IV Reg., I, 3, 8; IX, 36. Voir THISBÉ, col. 2194.

THESSALONICIEN (Θεσσαλονικεύς), habitant de Thessalonique ou originaire de cette ville. Act., XX, 4 (Aristarque); XXVII, 2 (Aristarque); I Thess., I, 1; II Thess., I (chrétiens habitant Thessalonique).

THESSALONICIENS (PREMIÈRE ÉPITRE AUX). — I. IMPORTANCE. — L'intérêt spécial qui s'attache aux deux lettres adressées à l'Église de Thessalonique provient de ce qu'elles sont, suivant toute apparence, les premières en date des écrits de l'Apôtre, du moins parmi ceux qui sont parvenus jusqu'à nous. Elles offrent ainsi les premiers essais de la littérature paulinienne. Simple échange de souvenirs et de sentiments affectueux avec une Église récemment fondée, elles marquent toutes deux la transition entre l'enseignement oral de l'apôtre et les controverses dogmatiques avec les judaïsants, qui remplissent les Épîtres aux Galates et aux Corinthiens. Tracées en pleine mission, pendant la fondation de l'Église de Corinthe, elles reflètent l'état d'âme de saint Paul, au plus fort de son activité apostolique, sous l'effet des consolations mêlées d'angoisses de ses premières expériences dans les pays de Macédoine et d'Achaïe. Son grand cœur s'y révèle en traits de vive et délicate tendresse, I Thess., II, 7, 11, 17; III, 5, 10; son amour des âmes ne se montre nulle part ni plus prévoyant ni plus jaloux. I Thess., II, 6, 9. On le voit plein de sollicitude pour ceux qu'il a gagnés au Christ, I Thess., II, 6, 9, prêt à leur sacrifier, s'il le fallait, sa propre vie, II, 8, la pliant, en toute occasion, aux mille renoncements d'un apostolat volontairement gratuit, II, 9, se rendant accessible à tous, Juifs et Gentils, par d'inlassables condescendances, II, 7. Avec cela, une pureté d'intention défiant la calomnie, II, 1-10, une dignité de vie capable d'être, sans orgueil, proposée, par Paul lui-même, en exemple aux fidèles, I, 6; ses appels incessants à la perfection, I, 2; IV, 1-10; V, 11, son indignation menaçante envers ceux qui entravent l'œuvre de l'Évangile, II, 16; IV, 6, le sentiment intime de son union avec le Christ, IV, 1, son esprit de prière si intense et si profond, I, 3; III, 11-13; V, 23. Voilà ce que saint Paul laisse entrevoir dans ces lignes, les premières tombées de sa plume. On retrouvera, plus tard, ces mêmes sentiments, mais intensifiés par les ardeurs de la lutte et les nécessités de l'apologie personnelle, dans la seconde Épître aux Corinthiens. L'image des premières Églises se dégage, à son tour, de cette correspondance avec la communauté naissante de Thessalonique. Tous les fidèles ne font qu'un seul corps, qu'on appelle ἐκκλησία, I Thess., I, 1, nom habituel des assemblées populaires dans les cités grecques. Act., XIX, 40. Un lien étroit de foi ardente, d'espérance et de charité maintient les frères dans une unité parfaite, I, 3. L'esprit fraternel est fortifié par la communauté des souffrances et des persécutions du dehors, II, 14. On ne reconnaît qu'un seul Dieu, le Père, un seul Seigneur, le Fils, I, 1, à qui l'on applique, sans hésiter, les attributs réservés à Jéhovah dans l'Ancien Testament. Le Christ est le Seigneur, V, 2, le Fils de Dieu, I, 10, le Sauveur dont la mort expiatrice nous a rachetés, V, 9, le Juge des derniers jours, III, 13; on le prie comme le Père, demandant à l'un et à l'autre les grâces et les bénédictions temporelles et spirituelles, III, 11; V, 18, 28. L'Esprit-Saint répand sur les membres de la nouvelle communauté ses charismes les plus divers, I, 5, 6; IV, 8. Il y a des exercices spirituels de glossolalie et de prophétie, V, 19-21. Le soin de veiller à l'ordre des assemblées liturgiques et de maintenir la discipline est confié à un groupe d'anciens, V, 12-22. Néanmoins, l'Apôtre garde la haute direction générale de la communauté qu'il a fondée. On recourt à lui dans les cas difficiles, on lui soumet les doutes et les inquiétudes des fidèles, par exemple, relativement à la date de la Parousie ou au sort de ceux qui meurent avant ce grand jour. I Thess., IV, 12-17; II Thess., II en entier. Bien que les frères aspirent tous à la perfection chrétienne, on distingue ceux qui y font des progrès, les *spirituels*, de ceux qui sont moins expérimentés dans la pratique des vertus. Aux premiers à surveiller les seconds, toutefois avec douceur et charité, I Thess., V, 14. Pour lutter contre les tendances anciennes, on s'applique spécialement à la sévérité des mœurs et à l'honnêteté dans les affaires, IV, 3-6. Celui qui s'écarte de ces prescriptions est repris par les autres et, s'il persévère dans son égarement, on le signale à l'Apôtre, on l'évite jusqu'à ce qu'il revienne à résipiscence. II Thess., III, 6, 14, 15. Dans les réunions liturgiques, on se donne le baiser de paix, en signe de charité et d'union fraternelle. I Thess., V, 26. Les Églises d'une même région ne vivent pas isolées, mais communiquent entre elles par un commerce suivi de lettres et de messagers. I Thess., I, 8, 9. Une immense espérance, celle du prochain retour du Christ, soulève tous les cœurs, enflamme les courages, stimule les impatiences, égare parfois les esprits. II Thess., tout entière.

II. DATE ET LIEU DE RÉDACTION. — Les Actes, XVII, XVIII, combinés avec certaines données de l'Épître elle-même, déterminent assez exactement l'endroit et le temps où elle fut écrite. La présence simultanée, dans l'adresse, des trois noms de Paul, Silas et Timothée, fait penser au premier séjour de l'apôtre à Corinthe. Act., XVIII, 5; II Cor., XI, 9. Passée cette époque, en effet, Silas ne fait plus partie de son entourage et paraît s'être attaché désormais à la personne de saint Pierre. I Pet., V, 12. C'est donc vers les premiers mois de son arrivée dans la capitale de l'Achaïe que Paul dut dicter cette première Épître aux Thessaloniciens. La suscription de quelques manuscrits (Ἐγράφη ἀπὸ Ἀθηνῶν) porte, il est vrai, qu'elle fut rédigée à Athènes, mais cette note finale semble provenir de la fausse interprétation d'un passage de l'Épître, III, 1. Aussi n'a-t-elle été suivie

que par quelques Pères grecs (Théodoret, Théophylacte) et par quelques modernes (Wurm, *Tübing. Zeitschr. Theol.*, p. 247; Hemming, Bullinger, Baldwin). Il est difficile d'admettre que Silas et Timothée soient venus tous deux trouver Paul à Athènes et qu'ils en soient immédiatement repartis avec la présente lettre. On ne pourrait alors trouver un espace de temps suffisant quand il s'agirait d'expliquer les diverses tentatives de l'Apôtre pour retourner à Thessalonique, II, 18, les morts survenues dans la communauté depuis son départ, IV, 12, la renommée presque universelle dont jouit la jeune Église en Macédoine et en Achaïe, I, 8, peut-être même plus loin, jusqu'à Éphèse et Antioche (Zahn, *Einleitung*, p. 147), les secours de charité aux communautés voisines, IV, 10, les nombreux exemples d'édification qui la font prendre en modèle par les autres Églises, I, 7. Tous ces faits ne sauraient prendre place dans le court intervalle qu'exigent le séjour de saint Paul à Bérée et son passage à Athènes. D'autre part, il ne faudrait pas verser dans l'excès contraire et retarder la rédaction de l'Épître au delà des premiers mois de l'arrivée de l'Apôtre en Achaïe. Les souvenirs de son passage parmi les Thessaloniciens, tels qu'ils sont relatés ici, paraissent si récents et si vivaces qu'il n'est pas permis de dépasser cette limite. En résumé, si l'on adopte l'année 52 comme point de départ de l'activité de saint Paul à Corinthe, cette même année peut servir à dater sa première lettre aux Thessaloniciens.

III. But et occasion. — Les circonstances auxquelles on doit cette Épître résultent des événements qui survinrent à Thessalonique, après le départ de l'Apôtre. La violente persécution qui l'avait obligé à quitter la ville continuait à s'acharner sur les nouveaux fidèles. On s'efforçait d'arrêter, par l'intimidation et les tracasseries de toutes sortes, le mouvement des conversions, II, 14. Qu'allait devenir cette belle moisson battue par tant d'orages? L'obstination des persécuteurs n'arriverait-elle pas à ébranler des néophytes à peine dégagés du paganisme et de la synagogue? Cette pensée agitait sans cesse l'esprit de l'Apôtre depuis qu'il avait été forcé lui-même de quitter leur ville. A deux reprises différentes, il avait essayé, mais en vain, de retourner à Thessalonique; les Juifs, toujours en éveil, faisaient bonne garde et lui eussent fait un mauvais parti. Ils vinrent même le poursuivre jusqu'à Bérée, Act., XVII, 13, et l'obligèrent à fuir plus loin. C'est alors que saint Paul se dirigea vers Athènes. Il envoya Timothée à Thessalonique pour voir ce qui s'était passé et pour porter à l'Église éprouvée ses encouragements et ses conseils, III, 1-2. Quelques critiques pensent que Paul remit à son disciple une lettre très courte, à laquelle répondirent les fidèles. Cf. *Expositor*, sept. 1898, p. 167-177. Quoi qu'il en soit, le message de l'Apôtre eut les plus heureux effets. Les néophytes, pressés par leurs adversaires, ne cédèrent point. Aussi, quand Silas et Timothée vinrent rejoindre leur maître à Corinthe, ils n'eurent à lui apporter que des nouvelles consolantes. Rien n'avait pu abattre le courage des fidèles de Thessalonique. La lutte avait affermi leur foi, animé leur espérance, vivifié leur charité. Leur exemple avait rempli d'admiration les Églises nouvelles. On en parlait des deux côtés de la mer Égée. Profondément attachés à leur Apôtre, les Thessaloniciens gardaient de lui le plus affectueux souvenir et souhaitaient ardemment de le revoir, III, 6. Toutes ces consolations venaient à propos pour compenser les difficultés que Paul rencontrait à Corinthe, au début de son apostolat. Cependant, il y avait, même dans ces joies, quelques sujets d'inquiétude. Les Juifs, pour détacher les néophytes de leur Apôtre, répandaient, sur sa personne et sur son nom, les plus noires calomnies : on le traitait d'imposteur, d'homme intéressé, ami de l'argent, d'ambitieux, se faisant des adeptes à force de flatteries, d'orgueilleux, avide de gloire et de vaines satisfactions d'amour-propre, II, 3, 5, 6.

A la longue, ces insinuations pouvaient jeter le trouble dans les esprits. D'un autre côté, certains points, signalés par les nouveaux arrivants, Silas et Timothée, accompagnés peut-être de quelques Thessaloniciens, exigeaient une intervention de l'Apôtre, au moins par lettre. Le sentiment d'indépendance, si fortement ancré dans la race grecque, commençait à se faire jour chez quelques-uns à l'égard des *anciens*, V, 12. On ne respectait pas toujours leur autorité. Les assemblées liturgiques s'en étaient particulièrement ressenties. Il y avait des abus dans l'exercice des dons spirituels: le mauvais grain se mêlait au bon, V, 21; les pensées personnelles se substituaient aux suggestions de l'Esprit. La prophétie, source d'ardeur et d'édification, avait baissé, V, 19. Languissante, elle menaçait de s'éteindre : il fallait la ranimer. Au milieu de la corruption générale, plusieurs fidèles étaient tentés de retourner à leurs premiers penchants pour la luxure et la fraude, IV, 3, vices habituels des villes maritimes. En outre, on avait exagéré la portée de certaines paroles de l'Apôtre, touchant les événements des derniers jours. Le décès de quelques frères, avant le retour du Christ, qu'on croyait imminent, avait causé une émotion profonde dans la nouvelle Église, IV, 13. On se demandait avec anxiété quel sort leur était réservé. Seraient-ils admis au royaume messianique? L'attente presque quotidienne de la fin du monde tenait les esprits dans une excitation continuelle. Certains enthousiastes se couvraient du prétexte de l'approche imminente de la Parousie pour négliger leurs devoirs d'état et vivaient aux dépens de la communauté, IV, 11. Une situation aussi aiguë ne pouvait se prolonger sans menacer l'avenir. Paul écrivit donc, sur-le-champ, à ses chers Thessaloniciens une lettre touchante où se lisent ses desseins : resserrer le lien d'affection qui l'unissait à leur vaillante Église, la détacher de plus en plus des habitudes païennes, l'éclairer sur les circonstances du dernier jour.

IV. Authenticité. — Moins largement favorisée que les grandes Épîtres au point de vue de l'exposition doctrinale, la première lettre aux Thessaloniciens a été plus rarement citée dans la littérature ecclésiastique. Les traces qu'on croit en découvrir dans les écrits de saint Clément de Rome, *I Corinth.*, XLII = I Thess., I, 5; IV, 2, la *Didaché*, XVI, 6 = I Thess., IV, 15, 17, deux passages de saint Ignace d'Antioche, *ad Polyc.*, I; *ad Ephes.*, 10, et deux phrases de saint Polycarpe, *ad Philipp.*, II, 4 = I Thess., V, 22; IV = I Thess., V, 17, n'ont, en stricte rigueur, qu'une probabilité relative. Un fait plus concluant, pour la haute antiquité de cet écrit, c'est sa présence dans le recueil de Marcion, le canon de Muratori et la Peschito. Dans le dernier tiers du IIe siècle, saint Irénée, *Hær.*, V, 6, 1, t. VII, col. 1138; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, I, p. 88, édit. Sylb.; Tertullien, *De resurrect. carn.*, 24; *Advers. Marc.*, V, 15, t. II, col. 827; saint Épiphane, *Hær.*, XLII, 9, t. XLI, col. 721, font divers emprunts et attestent explicitement son origine paulinienne. A ces témoignages s'ajoutent des caractères internes d'une solide valeur. « Les émotions intimes que trahit toute cette lettre, écrivait Godet, *Introd. au N. T.*, t. I, p. 179, les effusions pleines de tendresse qui la caractérisent, ces réminiscences si vives d'un temps marqué par les faveurs du Ciel toutes extraordinaires, ces expressions d'une sollicitude toute paternelle pour de jeunes Églises exposées déjà à de si rudes épreuves de la part de leurs compatriotes, ces recommandations si parfaitement appropriées à la situation d'une Église naissante, placée au milieu d'une grande cité païenne commerçante et corrompue, ces encouragements à la constance dans la

foi, au milieu de la souffrance, ce sont là des accents inimitables, qu'il est impossible d'attribuer à la plume d'un faussaire des temps postapostoliques. » D'ailleurs, c'est bien là le style de saint Paul, sa touche personnelle, à tel point que les adversaires de cette Épitre en font une copie des Épitres aux Corinthiens, surtout de la seconde, avec laquelle, en effet, les affinités sont si sensibles! Qu'on note enfin la concordance si exacte des traits historiques, semés ici et là, dans le courant de la lettre, avec la situation générale des Églises fondées par saint Paul : une grande avidité de la parole évangélique, un vif attachement pour les Apôtres, une foi ardente, ferme devant la persécution, une préoccupation constante de la Parousie que l'on croit prochaine; l'exercice régulier des dons spirituels, l'inquiétude et la curiosité au sujet de la condition des frères récemment décédés, tous ces détails, d'une couleur si vraie, attestent une époque très rapprochée des faits et rendent invraisemblable l'hypothèse d'une composition apocryphe. Au reste, les premiers doutes, à ce sujet, ne remontent qu'à la première moitié du XIX[e] siècle. Schrader commença par signaler dans l'Épitre quelques expressions étrangères à la langue de saint Paul. Baur, élargissant la portée de ces simples remarques, s'en servit pour diriger une attaque à fond contre l'authenticité même de l'Épitre tout entière. Ses arguments ont, avec le temps, perdu de l'importance qu'on leur avait d'abord prêtée, surtout depuis que la plupart de ses anciens disciples sont revenus, sur ce point, à la thèse traditionnelle. A vrai dire, ces objections n'offrent qu'un intérêt diminué. On ne s'y arrête que dans la mesure où elles fixent l'attention sur telle ou telle particularité de l'Épitre et en font mieux saisir le caractère. La première raison alléguée par Baur, et à laquelle il semble avoir accordé le plus de crédit, est la frappante ressemblance de cette première Épitre avec les deux Épitres aux Corinthiens, d'où il conclut qu'elle n'en est qu'un décalque décoloré, pour un cercle de lecteurs tout différent de ceux auxquels elle paraît adressée. A cet effet il note, dans les moindres détails, une série de coïncidences verbales entre les deux genres d'écrits, I Thess., I, 2 = I Cor., I, 4; I Thess., I, 5 = I Cor., II, 4; I Thess., I, 6 = I Cor., XI, 1; I Thess., I, 9; II, 1, 5, 9, 10, 11 = I Cor., II, 1, 3; III, 1; II Cor., I, 12; I Thess., II, 3-6 = II Cor., XII, 16; I Thess., II, 1 sq., = II Cor., III, 12; I Thess., II, 7, 11 = II Cor., XII, 14; I Thess., IV, 3 = I Cor., VI, 18; I Thess., IV, 4, 6 = I Cor., VI, 8; I Thess., V, 19 = I Cor., XIV, 39, 40, mais il ne ressort de ce parallèle qu'une preuve de plus en faveur de l'authenticité de cette Épitre, car on comprend mieux ces ressemblances en les expliquant par l'identité d'auteur et l'analogie de situation entre deux Églises qui se trouvaient à peu près dans les mêmes conditions. Si, dans la lettre aux Thessaloniciens, les traits sont plus sobres, la partie dogmatique très restreinte, c'est parce que, les Épitres étant des lettres de circonstance et non des traités doctrinaux proprement dits, saint Paul parle spécialement des choses demandées par l'état de l'Église à laquelle il écrit et cet état différait sur plusieurs points en Macédoine et à Corinthe. Quant aux points de contact, ils sont autrement nombreux entre l'Épitre aux Galates et l'Épitre aux Romains, sans que Baur ait cru devoir en tirer aucune conclusion contre leur authenticité respective. Cf. l'article de Lipsius, *Ueber Zweck und Veranlassung des ersten Thessalonischer Briefs*, dans *Studien und Kritiken*, 1854, p. 905. Un passage de cette Épitre, II, 16, offre, dit-on, une autre difficulté, celui où l'auteur, écrit des Juifs : *La colère divine les a atteints jusqu'à la fin*, mots qui se vérifient mieux après les événements de l'an 70 que sous le règne de Claude. De fait, il y avait déjà quelque chose du passé. La colère de Dieu était déjà sur leur tête; elle avait commencé à exécuter ses jugements contre eux. Le verset incriminé peut s'expliquer sans y voir une allusion expresse à la ruine de Jérusalem. Objectera-t-on que plusieurs versets du ch. II, 1-6, dans lesquels l'Apôtre réfute les calomnies de ses adversaires et justifie sa conduite, appartiendraient plutôt à la période de lutte avec les Juifs qu'à celle des débuts, par conséquent, à une date postérieure? L'hostilité des Juifs de Thessalonique contre l'Apôtre, rapportée par les Actes, XVII, 5-13, suffit à elle seule pour légitimer cet essai d'apologie, Juifs orthodoxes et judaïsants se sont efforcés, par des moyens parfois différents, parfois identiques, à ruiner l'autorité morale de l'Apôtre. Les uns allaient jusqu'à la violence et aux voies de fait, les autres se contentaient d'ordinaire des insinuations malveillantes, mais tous les deux usaient, à son égard, des armes de la calomnie. Il n'y a aucune raison, ni de déplacer la date assignée d'habitude à cette Épitre, ni, *a fortiori*, de l'attribuer à un autre qu'à saint Paul. Cf. Holtzmann, *Einleit.*, p. 213, 3[e] édit., où la question est traitée en détail.

V. INTÉGRITÉ. — Deux représentants de l'école « hypercritique », Pierson et Naber, *Verisimilia*, Amsterdam, 1886, donnent cette Épitre pour le remaniement d'une sorte d'homélie, adressée par un auteur juif aux Gentils, dans le but de leur annoncer la venue du Messie et de leur faire embrasser la morale juive. Plus tard, un évêque chrétien, nommé Paul, aurait inséré, dans cet écrit, quelques phrases chrétiennes et une justification de son enseignement. Cette hypothèse, si tant est qu'on puisse donner ce nom à de pareilles imaginations, prétend se baser sur la différence des tons de l'Épitre : tantôt celui de prophète, tantôt celui de pasteur, le manque de suite et de liaison dans les versets, l'usage de certains mots inusités (ἡμέρα, γρηγορεῖν), le manque de doctrines positivement chrétiennes. La saine critique n'accorde aucun crédit à un genre d'arguments, dont le plus clair résultat serait de la discréditer elle-même. Clemen, *Die Einheitlichkeit der paul. Briefe*, Gœttingue, 1894, admet quelques interpolations dans la présente Épitre, mais en les limitant à deux principales, II, 15-16, et V, 27. L'exégèse de ces passages montre qu'il n'y a pas à les transformer en additions postérieures et qu'ils sont, comme les autres, de la main de saint Paul.

VI. ANALYSE DU CONTENU. — L'Épitre présente, dans ses grandes lignes, le cadre qui sera celui des autres lettres de saint Paul.

A) EXORDE ÉPISTOLAIRE, I, 1-10, avec adresse, I, 1, et action de grâces, I, 2-10. Silas et Timothée figurent avec Paul dans l'en-tête de l'Épitre, à titre de collaborateurs. Les proportions et le développement de l'action de grâces indiquent combien l'Apôtre est satisfait de la jeune Église de Macédoine. Il la loue, en termes fort élogieux, de ses admirables sentiments de foi, d'amour et de ferme endurance; il se porte garant de l'élection divine de ses membres, certitude basée sur la façon merveilleuse dont ils ont accueilli la parole évangélique, et sur les prodiges et les miracles dont elle a été appuyée durant son séjour parmi eux. Enfin, il se fait l'écho des louanges qu'a provoquées, dans les Églises environnantes, leur ardeur pour la foi nouvelle.

B) CORPS DE L'ÉPITRE, II, 1-V, 24. — Par sa nature, cette lettre ne se prête pas à des divisions rigoureusement marquées. C'est plutôt une évocation de souvenirs communs à l'Apôtre et à ses chers Thessaloniciens, qu'un ensemble logique d'idées. Pourtant, on y voit poindre, dans une certaine mesure, les deux grandes catégories habituelles aux Épitres postérieures : la partie dogmatique et la partie morale. Seulement, la première, consacrée au retour vers le passé, s'appellerait plutôt ici historico-apologétique, la seconde,

où les conseils l'emportent sur les préceptes, parénétique.

1. *Partie historico-apologétique.* II-III, 13. — La narration comprend les deux périodes qui se sont écoulées depuis que saint Paul est entré en rapport avec les fidèles de Thessalonique : celle de son séjour parmi eux et celle qui a suivi son départ.

a) *Première période.* II, 1-16. — En revenant sur les débuts de son apostolat à Thessalonique, saint Paul trouve l'occasion de faire justice des insinuations et des calomnies de ses adversaires. Il rappelle quelle fut sa manière d'agir pendant qu'il était avec eux : ses souffrances, ses épreuves, l'assurance de sa parole, empreinte d'une conviction sincère, désintéressée, forte de la puissance même de Dieu, appuyée qu'elle était de prodiges et de miracles. En un mot, sa vie a été sainte, juste, irréprochable. Dans son apologie, il insiste plus particulièrement sur deux points : son extrême condescendance pour ses chers néophytes et son parfait désintéressement, poussé jusqu'à l'héroïsme. Cette sollicitude n'est pas restée sans récompense. Les Thessaloniciens ont répondu à ce dévouement par un zèle sans précédent à accueillir la parole évangélique, à la tenir pour divine, à s'y fortifier, en dépit des attaques du dehors. Ils se sont ainsi rendus dignes d'être comparés aux saints de Palestine, persécutés comme eux par les Juifs incrédules.

b) *Deuxième période.* II, 17-III, 13. — La séparation n'a pas affaibli les liens d'étroite affection qui s'étaient formés, à Thessalonique, entre saint Paul et ses néophytes. En un sens, elle les a resserrés, fortifiés. L'Apôtre énumère tout ce qu'il a fait, de son côté, pour témoigner son attachement aux fidèles, depuis qu'il les a quittés. En premier lieu, il a essayé de revenir à Thessalonique, mais en vain, échec qu'il attribue à Satan; puis, ne pouvant retourner en personne vers sa chère Église, il lui a envoyé, lors de son passage à Athènes, son disciple préféré, Timothée, se privant de lui à un moment où sa présence lui était si nécessaire. Ce qui l'a surtout déterminé à ce sacrifice, c'est la nouvelle des persécutions suscitées contre les nouveaux fidèles. Une autre preuve de l'intérêt et de l'attachement profond de l'Apôtre pour l'Église de Thessalonique, c'est la joie vive qu'il a ressentie, quand, tout récemment, Timothée, revenu de Macédoine, lui a appris les dispositions admirables dans lesquelles il a trouvé les fidèles de cette communauté, leur foi, leur charité, le souvenir toujours vivace qu'ils gardent de leur premier pasteur, le désir intense de le revoir. Le tout s'achève par des prières et des vœux de retour.

2. *Partie parénétique.* IV-V, 24. — Les préceptes et les exhortations ne se suivent pas dans un ordre strictement déterminé. On peut cependant les diviser par groupes, d'après le thème général auquel ils se rattachent. Dans le premier groupe d'avis, IV, 1-12, l'Apôtre, après avoir tracé l'idéal de la vie chrétienne, insiste sur les vertus qui étaient plus particulièrement en péril dans une grande cité commerçante, comme Thessalonique, capitale de la Macédoine, port de mer très fréquenté par les navires d'Occident et d'Orient. Il n'était pas superflu de recommander par-dessus tout, en pareil milieu, la pureté des mœurs et la probité dans les affaires. A propos de la charité fraternelle, précepte central du christianisme, il n'y a que des louanges à leur adresser et des souhaits de persévérance dans cette voie excellente.

Le second groupe d'avis, IV, 13-V, 11, vise la vigilance chrétienne, mise en éveil par l'attente de la Parousie. Ces conseils ont été provoqués par l'inquiétude des fidèles au sujet des frères qui s'étaient endormis dans le Seigneur, depuis le départ de saint Paul. On se demandait avec anxiété s'ils auraient leur part dans le royaume messianique, étant morts avant le grand jour de son apparition. Paul rassure les néophytes et décrit avec sobriété l'ordre dans lequel se passeront les derniers événements : la résurrection des morts, le départ simultané des vivants et des ressuscités à la rencontre du Christ dans les airs, pour juger le monde. Quant à la date, il ne précise rien, se tenant dans le mot d'ordre du Christ, qu'il fait sien : Veillez sans cesse, tenez-vous prêts. De là, ses appels à une vigilance de tous les instants, comme le soldat sous les armes. Après cet avertissement solennel, un dernier groupe de recommandations de circonstance : le respect, l'affection envers les chefs de la communauté, la paix, la concorde entre fidèles, les spirituels reprenant avec douceur ceux qui s'écartent de la voie tracée, le pardon des injures, la bienveillance pour tous, le bon ordre dans les assemblées liturgiques, la pratique régulière des exercices spirituels, surtout de la prophétie. Un vœu ou plutôt une bénédiction complète ces divers conseils. L'Apôtre prie Dieu de sanctifier les frères et de les préserver intégralement de toute souillure.

c) ÉPILOGUE. V, 25-28. — C'est une sorte de *post-scriptum* ajouté par Paul, de sa propre main. Il demande aux frères de prier pour lui, de se saluer les uns les autres par un saint baiser, de lire sa lettre en assemblée publique.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — 1° Au point de vue critique, touchant la question d'authenticité contre l'origine paulinienne : *Schrader, *Der Ap. Paul,* 1836, p. 1-58; *L. de Wette *Kurzgefasst. exeg. Handb.*, 1841, t. II, p. 3; *Baur, *Ap. Paul.*, 2e édit., t. II, p. 94-107, 341-369; *Van der Vies, *De beide brieven aan de Th.*, Leyde, 1865; *Holsten, *Jahrb. für prot. Theol.*, 1877, p. 731; Steck, *Ibid.*, 1883, p. 509-524. En sa faveur, Lipsius, *Theol. Stud. und Krit.*, 1854, p. 905-934; *Hilgenfeld, *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1862, p. 225-242; Von Soden, *Theol. Stud. und Krit.*, 1885, p. 263-310; *Monnet, *Les Épîtres aux Thessaloniciens,* Toulouse, 1889; *Hausrath, *Neut. Zeitgesch.*, t. II, p. 254; III, 198, 506; *O. Pfleiderer, *Paulin.*, p. 38; *Bahnsen, *Jahrb. für prot. Theol.*, 1880, p. 681; *Weizsäcker, *Das Apost. Zeitalter*, p. 258, 521; *H. Holtzmann, *Bibl. Lex.*, t. V, 1875, p. 499; Westrick, *De echtheid van den tweeden brief. aan de Thess.*, 1891. — Parmi les auteurs catholiques, voir Cornély, *Introd.*, t. IV, p. 409-411; Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 84 sq.; Vigouroux-Brassac, *Man. bibl.*, t. IV, p. 185 sq.; Toussaint, *Ép. de saint Paul, Leçons d'exégèse*, t. I, p. 95 et sq.

2° Au point de vue exégétique : S. Jean Chrysostome, dont le commentaire homilétique est si particulièrement remarquable, t. LXII, col. 405; Théodore de Mopsueste, t. LXVI, col. 931; Théodoret, t. LXXXII, col. 628, *Pelt, 1830; *Olshausen, 1840; *Baumgarten-Crusius, 1848; *Koch, 1849-1855; *Lünemann, dans la *collection Meyer,* 1850, 1878; *Jowett, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonicians, Galatians, Romans,* 1856; *Ellicott, 1865; *Eadie, 1877; Hutchinson, 1883; *Riggenbach, dans la collection Lange, 1864, 1884; *Reuss, *Les Épîtres pauliniennes*, Paris, 1878; *P. Schmidt, *Der I Thess. Brief neu erklärt...*, 1885; *Cambridge Bible for Schools* d'Ellicott, Alford, Findlay; Lightfoot, *Notes on Epistles of St. Paul,* 1895; *W. Schmiedel, *Handc. z. N. T.*, 1892; chez les catholiques, Röhm, 1885; Panek, 1886; Schäfer 1890; Drach, *Épîtres de saint Paul,* 1871; Padovani, *In Epist. ad Thess.*, 1894; Mgr Le Camus, *L'œuvre des Apôtres,* 1905, t. II, p. 335 sq.; A. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. I, p. 104 sq.; Toussaint, *op. cit.*, t. I, p. 102-132.

3° Sur des points de détail : Field, pour l'exégèse de II, 6; V, 4, *Notes on Trans. of N. T.;* F. Zimmer, *Theol. Stud.*, 1891, explique II, 3-8; Askwith, *Introd. to*

Thess. Ep., 1902; Findlay, *Thessalonicians*, 1904, App. I, p. 170-180; Atzsberger, *Die christ. Eschat.*, dans *Studien über Offenbarung in A. und N. Testamente*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1890.

C. Toussaint.

THESSALONICIENS (DEUXIÈME ÉPITRE AUX). — I. Importance. — Cette seconde lettre, moins étendue que la première, ne lui est pas inférieure en intérêt, au double point de vue du dogme et de l'histoire. Elle a surtout le mérite de la préciser et de la compléter sur ce point difficile de la Parousie, quand on veut se rendre un compte exact de ce qu'en pensait l'Apôtre. Elle aide aussi, d'une certaine manière, à éclaircir plusieurs passages de l'Apocalypse qui, sans elle, resteraient enveloppés d'une impénétrable obscurité. Le morceau capital de cette seconde Épître est celui qui a trait à l'Antéchrist, personnage mystérieux sur lequel les exégètes et les théologiens de tous les temps ont épuisé leurs conjectures. On admire avec quelle sagesse l'Apôtre réprime les impatiences fiévreuses des premiers fidèles relatives aux théories apocalyptiques qui avaient cours dans les communautés chrétiennes. Pas un instant, il ne sort de la ligne tracée par le Seigneur, basant ses prédictions sur les paroles du Maître : incertitude du moment précis, proximité de l'événement final, qui pourtant doit être précédé de certains signes avant-coureurs : recrudescence du mal, apparition de l'Antéchrist. Sans se perdre dans des conjectures plus ou moins fondées, qui frapperaient l'imagination et piqueraient la curiosité, saint Paul donne aux préoccupations eschatologiques des fidèles une tournure pratique. La conclusion, en cette matière, est perpétuellement la même : se tenir prêt, par la pureté de conscience, à la réapparition du Sauveur Jésus. A côté de ces passages célèbres sur la Parousie de l'Antéchrist, il y en a d'autres moins en vue qui ont leur prix, tels que ceux où se révèlent les règles du gouvernement introduites par saint Paul dans les Églises, pour y maintenir l'ordre et la discipline, II, 14 ; III, 4, 6, 10-15. A noter aussi le fameux ℣. 17 du chap. III, qui nous apprend que l'Apôtre, pour prémunir ses lettres de toute fraude apocryphe, écrit, de sa propre main, quelque formule de salutation. Il dictait donc le reste.

II. Ordre de succession. — Plusieurs critiques modernes (Ewald, Bunsen, Baur, Renan) regardent cette lettre, classée d'ordinaire la seconde, comme ayant été écrite la première. C'était déjà l'opinion de Grotius, qui, voulant identifier l'Antéchrist avec l'empereur Caligula, mort en l'an 41, avait intérêt à faire remonter aussi haut que possible la date de cette Épitre. Ceux qui ont reproduit son hypothèse l'ont fait pour des raisons diverses : Ewald, parce qu'il place la rédaction de notre lettre à Bérée, aussitôt après que Paul eut quitté Thessalonique; Renan, parce que les Épîtres pauliniennes ont été classées d'ordinaire par ordre de longueur, et que celle-ci est plus courte que l'autre. L'examen comparatif des deux Épîtres ne permet pas un instant cette supposition, la deuxième Épître étant en gradation marquée sur la première. Dans l'une en effet, I Thess., I, 3, 6, 9, l'Apôtre loue l'empressement des fidèles à recevoir l'Évangile; dans l'autre, II Thess., I, 3, il renforce ce premier éloge. Ici, I Thess., IV, 13, l'un est tout préoccupé du sort des fidèles morts avant la Parousie; là, II Thess., II, 2, c'est l'imminence du retour du Seigneur qui agite les esprits, sans doute à cause du *nos qui vivimus, qui residui sumus*, de la lettre précédente. I Thess., IV, 14-16. De plus, les désordres, à peine insinués d'abord, I Thess., IV, 11, deviennent dans cette lettre, II Thess., 6-12, l'objet principal des recommandations pratiques de l'Apôtre, qui ne se contente plus d'avertir, mais qui prend contre les délinquants des mesures répressives. Enfin, le ℣. 14 du chapitre II coupe court à toute autre raison, puisqu'il mentionne explicitement une épître antérieure. On pourrait, par surcroît, montrer la dépendance étroite des deux lettres, et de quel côté se trouve la priorité, en mettant en regard les passages suivants : I Thess., I, 3 = II Thess., I, 3; I Thess., I, 4 = II Thess., II, 13; I Thess., I, 6 = II Thess., I, 4; I Thess., I, 8, 9 = II Thess., I, 4; I Thess., II, 6-9 = II Thess., III, 9; I Thess., II, 12 = II Thess., I, 5; I Thess., III, 2 = II Thess., II, 17; I Thess., IV, I, 10; V, 11 = II Thess., III, 4; I Thess., V, 9 = II Thess., II, 14; I Thess., V, 14, 15 = II Thess., III, 13.

III. Date et lieu de rédaction. — D'après les divers indices que fournit l'Épître elle-même, on ne peut guère en séparer l'apparition de la première que par un intervalle de quelques mois, par suite, la dater de l'an 53 ou, tout au plus, du commencement de l'an 54. Elle est certainement antérieure à l'an 70, puisqu'elle suppose le Temple de Jérusalem encore debout, II, 4 ; elle est écrite à Corinthe, en pleine activité apostolique, quand saint Paul est aux prises avec les difficultés de sa grandiose entreprise, III, 2, et que Silas est encore à ses côtés, I, 1. L'état de l'Église de Thessalonique n'est pas très différent de celui que représentait la lettre précédente; c'est le même courage dans la persécution, I, 4, la même impatience de la venue du Christ, II, 2, les mêmes désordres, aggravés toutefois par la fièvre dans laquelle vivaient certains fidèles, III, 6, 11-13, les mêmes conseils pratiques plus fortement accentués, III, 11-12. De tous ces traits se dégage cette conclusion : la seconde Épître aux Thessaloniciens ne doit pas être placée trop loin de la première, assez cependant pour permettre à l'Apôtre d'être renseigné sur elle par des messagers, ἀκούομεν, III, 11, et aux abus de se produire sous une forme plus caractérisée. La distance de six mois est généralement adoptée comme s'harmonisant bien avec ces diverses considérations.

IV. But et objet de l'Épitre. — Le thème principal de la lettre en fait connaître l'origine et la fin. Il ressort de la première missive de saint Paul aux fidèles de Thessalonique, à quel point leur curiosité était inquiète et pressante au sujet des événements de la fin du monde. La réponse de l'Apôtre, loin de calmer leur impatience, ne servit qu'à la stimuler davantage. Le désir de hâter le moment de la grande manifestation du Christ suggéra aux plus ardents de pieuses fraudes pour prédire l'heure avec certitude. Ils allèrent jusqu'à alléguer de prétendues révélations d'en-haut, des paroles et même une lettre faussement attribuées à l'Apôtre, II, 2. Ce problème hantait les imaginations et les exaltait vivement. Certains s'autorisaient de ces prophéties à courte échéance pour renoncer au travail. Sous prétexte que le monde allait finir, on jugeait inutile de continuer à s'occuper d'autre chose. Ces chimériques espoirs favorisaient l'oisiveté et appauvrissaient la communauté, composée en majorité, ici comme ailleurs, de gens de travail, vivant au jour le jour. Saint Paul, mis au courant de la situation par des frères venus de Macédoine, III, 11, se hâta d'y porter remède. Il dicta cette seconde lettre, précisant davantage ce qu'il leur avait écrit la première fois, touchant les événements des derniers jours. D'abord, il déclare que la date n'en est pas si rapprochée que le prétendent les enthousiastes de Thessalonique. Avant qu'arrive le retour du Seigneur, nombre de phénomènes et de présages doivent se produire. Bien que proche et incertain, le dernier jour du monde doit être précédé, suivant la parole même du Maître, de signes avant-coureurs dont le plus notable de tous sera la Parousie de l'Antéchrist. Comme ce signe n'a pas encore paru, il y a lieu de patienter et de se remettre au travail. Tels sont les mo-

tifs qui ont amené l'Apôtre à parler assez longuement de la personne et de la mission de l'Antéchrist. De là aussi, la couleur apocalyptique de cette Épître et la raison pour laquelle on la met en parallèle avec les prophéties de l'Apocalypse johannique.

V. Authenticité. — La tradition de l'Église a, sans défaillance ni exception, tenu cette Épître comme venant de saint Paul. Les témoignages en sont nombreux. La partie apocalyptique de la lettre avait attiré l'attention des premiers siècles et on y faisait de larges emprunts. Saint Polycarpe, tout en se trompant sur la lettre où il puisse sa citation, utilise sans doute II Thess., III, 15, quand il écrit aux Philippiens, c. XI, t. V, col. 1013-1014 : « Agissez avec modération, vous aussi, en ceci (l'exercice de la discipline) et ne traitez pas de tels hommes comme des ennemis, mais cherchez à les regagner *comme des membres malades et égarés.* » Dans les *Dialogues* de saint Justin, XXXII, c. X, t. VI, col. 544, se lit une phrase qui rappelle visiblement II Thess., II, 3 : « Lorsque l'homme d'apostasie, qui prononce des choses orgueilleuses contre le Tout-Puissant, se sera enhardi à faire sur la terre contre nous, chrétiens, des choses iniques. » Certains termes : Ὁ ἄνομος, καταργήσει, κρινεῖ, de l'Épître dite de Barnabé, écrit d'une haute antiquité, semblent venir de la présente lettre. La *Didaché,* c. XVI, a une description de l'homme du péché qui répète presque mot pour mot celle de Thess., II, 8, 12. La même reproduction littérale se retrouve dans la *Lettre des martyrs de Lyon et de Vienne,* conservée par Eusèbe, *H. E.,* V, 1. A ces raisons s'ajoute la présence de l'Épître en cause dans le recueil de Marcion, ce qui est toujours un signe très apprécié d'authenticité paulinienne ; sa mention par le canon de Muratori, son insertion dans la *Vetus Itala* et la Peschito. — Quant aux preuves d'évidence interne, elles se puisent surtout dans l'étroite intimité de forme et de fond de cette seconde Épître avec la première, sa structure générale, sa phraséologie, mais, par-dessus tout, sa manière élevée, concise et pratique avec laquelle est traitée la théorie apocalyptique de l'Antéchrist, manière qui contraste si singulièrement avec les imaginations grotesques, plates et fantaisistes des apocryphes qui ont abordé le même sujet. Pourtant, il est peu d'Épîtres que la critique issue de Baur ait plus obstinément refusé d'admettre. Les premiers doutes relatifs à son origine remontent à Christian Schmidt, 1801, 1804, 1809, Schrader, Mayerhoff, Kern. L. de Wette, qui les avait d'abord pris au sérieux, revint plus tard, après les travaux de Guericke et de Reiche, aux données traditionnelles. En 1839, Kern reprit l'attaque avec une ardeur nouvelle. Baur adopta la thèse de Kern, l'amplifia, l'enrichit d'arguments nouveaux qui, avec certaines variantes, ont longtemps fait loi dans son école. Cependant, ses disciples ont eu une attitude différente envers l'une ou l'autre des deux Épîtres. Tandis que certains, Wolkmar, Holsten, les rejettent en bloc, d'autres, Lipsius, Hilgenfeld, Weisse, Pfleiderer, Weizsäcker, ne font de réserves que pour la seconde. Il ne manque pas néanmoins de critiques indépendants (Reuss, Sabatier, Weiss, Renan, Jülicher), pour déclarer que « les raisons par lesquelles on a voulu attaquer les deux Épîtres aux Thessaloniciens sont sans valeur. » Renan, *Les Apôtres,* p. XLI. Quelques auteurs, Schmidt, Davidson, Hase, prennent une position intermédiaire et tiennent cette présente lettre pour le remaniement d'une courte Épître de saint Paul. Les objections les plus en vue gravitent presque toutes autour de l'élément eschatologique, où l'on veut, à toute force, voir un emprunt caractérisé au livre de l'Apocalypse et, par suite, lui attribuer une origine postpaulinienne. A cet effet, Holtzmann a relevé avec soin, entre les deux écrits, les points de contact suivants : 1° l'ἀποστασία, II Thess., II, 3 = Apoc., XIII, 4, 8, 12, 14, 15; 2° l'attentat sacrilège et blasphématoire de l'Antéchrist, qui veut se faire adorer dans le temple même de Dieu, II Thess., II, 4 = Apoc., XIII, 4, 8, 12, 14, 15; XIX, 20; 3° la Parousie de Satan ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους, II Thess., II, 9 = Apoc., XIII, 2, 12-14; XVI, 13; XIX, 20; 4° l'expression υἱός τῆς ἀπωλείας, II Thess., II, 3 = Apoc., XVII, 8-11 ; 5° le Retenant, II Thess., II, 7, est à la fois un individu et un être abstrait, II, 6, comme dans l'Apocalypse, XIII, 1-8; XVII, 11; 6° la même description du dernier jour, ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ, II Thess., I, 7 = Apoc., XIX, 14; πῦρ φλογός, II Thess., I, 8 = Apoc., XIX, 12; ὄλεθρος αἰώνιος, II Thess., I, 9 = Apoc., XX, 10; 7° la fin tragique de l'Antéchrist, II Thess., II, 8 = Apoc., XIX, 15, 21. De tous ces traits communs, Holtzmann conclut que la lettre a pour auteur un disciple de Paul qui a voulu faire pénétrer l'eschatologie apocalyptique dans l'*intuition* des Églises pauliniennes et réprimer les désordres qui venaient de l'attente fiévreuse de la Parousie. Il aura rattaché son écrit à l'Église de Thessalonique en raison d'une certaine analogie de sujet et, pour donner plus de crédit à sa composition, il aura calqué son style sur celui de la première lettre aux Thessaloniciens. De la sorte, notre Épître aurait été écrite aux alentours de l'an 70, plutôt après qu'avant. On ajoute à ces raisons l'invraisemblance de lettres apocryphes durant la vie de saint Paul, II Thess., II, 2, surtout la distance qui sépare l'eschatologie de cette composition d'avec celle des vraies Épîtres. — Pour se défendre de ces divers griefs, il suffit de remonter jusqu'aux sources communes auxquelles l'apocalyptique chrétienne, tant celle de saint Jean que celle de saint Paul, a puisé, en grande partie, ses prédictions. On retrouvera dans nombre de passages d'Isaïe, II, 10, 19, 21 ; XI, 4 ; XLIX, 3; LXVI, 5, 14; de Jérémie, X, 25; d'Ézéchiel, XXVIII, 27; surtout de Daniel, VII, 25; IX, 27; XI, 36; dans le second Livre d'Esdras, V, 1; les Psaumes de Salomon, XVII, 13, 20; les oracles Sibyllins, III, 60; l'Apocalypse de Baruch, XL; l'Ascension d'Isaïe, IV, la plupart des images, parfois même des mots qui ont servi aux auteurs du Nouveau Testament à décrire les événements des derniers jours, sans qu'il soit nécessaire d'établir entre ces mêmes écrivains une dépendance de fond ou de forme. En réalité, ils ne font que reproduire, à peu de chose près, la même tradition, souvent dans les mêmes termes. Ici et là, cependant, émerge un trait original. Tel, par exemple, le personnage mystérieux que Paul décrit sous le nom de « Retenant » et qui manque dans le livre de l'Apocalypse. On conviendra, d'autre part, que l'apocalyptique chrétienne de cette Épître, mise en parallèle avec celle de saint Jean, est extraordinairement sobre en symboles et en descriptions et qu'elle se rapproche beaucoup plus, par là, de l'eschatologie des grandes Épîtres de saint Paul. Les différences qu'on a voulu établir entre l'enseignement habituel de l'Apôtre et celui de cette lettre n'ont rien de fondé. Si la partie eschatologique y est prépondérante et en plus forte proportion que dans les autres Épîtres, cela tient uniquement aux circonstances qui en ont déterminé la rédaction. Voudrait-on que l'Apôtre ait dû répéter le même thème dans tous ses écrits. D'ailleurs, une excellente pierre de touche pour discerner l'authenticité de cette seconde lettre aux Thessaloniciens, c'est son harmonie parfaite avec la première. En les comparant, on se rend compte qu'elles se complètent et s'enchaînent. C'est le passage relatif au sort de ceux qui sont morts avant la Parousie, qui a surexcité, au lieu de la calmer, la curiosité inquiète des fidèles de Thessalonique, et spécialement la célèbre phrase, IV, 15, *nos qui vivimus, qui residui sumus,* qui aura été interprétée, par les plus exaltés, dans le sens d'une Parousie imminente, devant arriver dans un très bref délai. Au milieu de cette effervescence, quelques-uns

seront allés jusqu'à appuyer leur opinion par de prétendues lettres venues de l'Apôtre. De pareils procédés n'ont rien pour surprendre, quand on connaît la psychologie des foules mises en fièvre par l'exaltation. La précaution de III, 17, justifiée par ce qui était arrivé (II, 2, μήτε δι' ἐπιστολῆς, ὡς δι' ἡμῶν) n'est donc pas un artifice d'auteur apocryphe, mais un fait qui cadre avec la situation générale reflétée par l'Épître. En résumé, la partie adverse n'apporte ni dans l'ensemble, ni dans le détail, aucun poids de raisons assez solides et assez cohérentes pour mettre en doute l'opinion traditionnelle. Spitta, dans un travail qui ne manque ni de perspicacité ni de profonde analyse, *Zur Gesch. und Litt. des Urchristenthums*, t. I, p. 111-154, a voulu prendre entre les deux camps une position intermédiaire. Il suppose que Paul, au lieu de dicter cette lettre comme il en avait l'habitude, en aura laissé la rédaction à Timothée. Celui-ci rappellerait même expressément, dans un certain endroit de l'Épître, II, 5, l'enseignement eschatologique qu'il avait donné à Thessalonique, lors de sa dernière visite. La note de III, 17, serait la signature de l'Apôtre, faisant sienne la lettre de son disciple. Ainsi disparaîtraient les divergences de doctrine et de style que l'opposition met en avant contre l'attribution de cet écrit à l'apôtre saint Paul. Mais il ne semble pas nécessaire de recourir à une hypothèse qui n'est, après tout, qu'un expédient, surtout quand, après un examen attentif, on voit s'évanouir ces prétendues différences d'idées et de mots. Au reste, conçoit-on l'apôtre ratifiant une doctrine étrangère à la sienne et peut-on admettre que Timothée ait eu, même en eschatologie, une autre théologie que celle de son maître? Ne vaut-il pas mieux, rejetant toutes ces suppositions plus ou moins gratuites, s'en tenir à ce qu'a pensé, sur ce sujet, la tradition primitive?

VI. INTÉGRITÉ. — Quelques auteurs, Schmidt, Davidson, Hase, frappés de la façon dont le passage eschatologique, II, 1-12, tranche sur le reste de la lettre, ont cru à une interpolation. La partie authentique ne comprendrait que I, 1-4 + II, 1, 2 + II, 13 à III, 18. Cette insertion daterait de l'an 69. Elle aurait été provoquée par les événements tragiques de cette période si troublée. Hausrath, au contraire, pense que le passage en question, II, 1-12, est le seul noyau paulinien de cette composition apocryphe, le reste ayant été emprunté à la première Épître aux Thessaloniciens. Il est bon de dire qu'aucun manuscrit n'appuie ces conjectures et que les preuves d'authenticité de l'Épître suffisent à les contredire. Cf. Clémen, *Die Einheitlichkeit der Paul. Briefe*, p. 17-18.

VII. ANALYSE. — *I*. Le *PROLOGUE*, I, 1-12, remplit tout le chapitre Ier. Sous l'adresse, I, 1-2, figurent encore les noms de Paul, Silas et Timothée. L'action de grâces, I, 3-12, renfermée dans une seule phrase, longue et embarrassée, contient trois idées principales, un éloge flatteur pour les progrès en foi et en charité de la vaillante communauté, une mention spéciale de leur patience, de leur fidélité au milieu de persécutions sans fin, de leur courage qui remplit d'admiration les Églises voisines, sans doute celles de Philippes, de Bérée et de Corinthe; enfin, les vœux et les prières que l'Apôtre offre à Dieu pour qu'il achève leur œuvre en eux, les amènent à ce point de perfection et de foi qui leur fasse mériter les honneurs de la glorification suprême, le jour de la venue du Seigneur.

II. CORPS DE L'ÉPITRE. II, 1-III, 15. — Il renferme deux parties : l'une dogmatique, l'autre morale.

a) *Partie dogmatique.* — Le thème essentiel se concentre sur l'apparition de l'Antéchrist, qui doit être le signe précurseur le plus marquant de l'inauguration du royaume messianique. Jusque-là, il faut se tenir tranquille. Quand l'Antéchrist apparaîtra, il sera encore temps de prévoir le retour du Seigneur. L'Apôtre avait dit ces choses de vive voix, mais les Thessaloniciens l'avaient mal compris. Dans leur impatience de voir arriver la catastrophe finale qui, pour eux, serait le commencement de la récompense, ces bons fidèles croyaient l'époque de la Parousie très rapprochée. Il y avait, dans leurs assemblées liturgiques, des discours prophétiques où l'on annonçait la proximité imminente de ces événements. On interprétait dans ce sens certaines paroles qu'on disait tenir de l'apôtre lui-même. Il circulait des lettres censées écrites par Paul pour appuyer ces interprétations individuelles, IV, 2. L'Apôtre rappelle brièvement ce qu'il avait prêché touchant ce sujet délicat. L'avènement du Christ n'est pas aussi proche qu'on le prétend : il doit être précédé d'un fait très important qui ne saurait passer inaperçu, « la grande apostasie », c'est-à-dire un débordement inouï d'impiété et de corruption. Le personnage qui concentre en lui ce flot d'iniquités est comme l'incarnation du péché, une sorte de Messie de Satan, qui essaie d'anéantir l'œuvre du Christ. Il a toutes les audaces. Il s'élève au-dessus de tout ce qui se nomme Dieu, se donnant lui-même pour Dieu et osant se faire adorer jusque dans le Temple. Il paraît déjà exister au moment où saint Paul écrit, puisque, si une force mystérieuse ne le retenait, il ferait irruption dans le monde, ℣. 7. Déjà se fait jour la recrudescence de mal et d'abominations qui, avec l'Antéchrist — c'est le nom que l'Apocalypse donnera à cet être étrange — arrivera à son maximum d'intensité. A cette heure seulement, cet ennemi de Dieu fera son entrée dans le monde. Il sera l'agent de Satan, son organe, accomplissant toutes sortes de miracles et de prodiges pour séduire les hommes, ℣. 9. Mais soudain éclatera la Parousie du Seigneur Jésus. Le Sauveur n'aura qu'à paraître pour anéantir son adversaire par le souffle de sa bouche, ℣. 8. Ainsi l'inauguration du royaume messianique aura pour prélude la ruine définitive du royaume de Satan par la défaite de l'Antéchrist, qui était son fondé de pouvoir. L'Apôtre achève son apocalypse, en bénissant Dieu de ce que ses lecteurs ont été mis, par la foi à l'Évangile et par le Saint-Esprit, à l'abri de la défection universelle et des séductions de l'Antéchrist. Il les engage, en conséquence, à tenir ferme cet Évangile qui doit être la cause de leur salut, et à garder intacte la doctrine qu'ils ont reçue de lui, soit de vive voix, soit par lettre, ℣. 13. En finissant, il souhaite que Notre-Seigneur Jésus-Christ et Dieu le Père achèvent de les affermir dans le bien, ℣. 15.

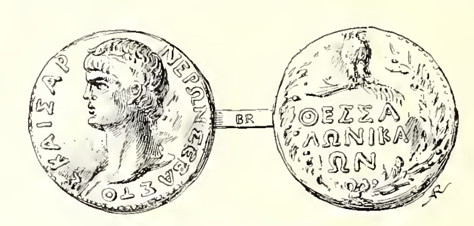
b) *Partie morale.* III, 1-15. — C'est une suite d'avis très courts, donnés au courant de la plume. L'apôtre commence par demander les prières des Thessaloniciens pour que le succès de sa parole, à Corinthe, égale celui qu'elle a eu parmi eux, et afin que Dieu le protège contre les embûches de ses adversaires, ℣. 1-2. Il exprime ensuite la confiance qu'il a en leur fidélité, sûr d'avance qu'ils suivront la voie qu'il leur a tracée, ℣. 3-5. Arrivant maintenant à l'abus qui s'était glissé dans l'Église de Thessalonique, il prescrit aux frères de faire rentrer dans l'ordre ceux qui, sous prétexte d'une Parousie imminente, avaient abandonné le travail et se faisaient nourrir aux frais de la communauté, ℣. 6-11. Saint Paul rappelle, à ce propos, l'exemple qu'il leur a donné lui-même, en travaillant de ses propres mains, afin de n'être à charge à personne. Les « spirituels » s'efforceront de ramener au devoir les égarés, dussent-ils, pour cela, les priver, pour un temps, de la vie commune et les amener, par ce moyen, à résipiscence, ℣. 12-15.

III. ÉPILOGUE. III, 16-18. — La lettre s'achève par un vœu, ℣. 16, et la salutation autographe de l'Apôtre, ℣. 17.

VIII. BIBLIOGRAPHIE. — 1o Pour la question de l'au-

thenticité, chez les catholiques, les principaux défenseurs sont : Cornely, *Introd.*, t. IV, p. 408; Jacquier, *Hist. des livres du N. T.*, t. I, p. 94; Vigouroux-Brassac, *Man. bibl.*, t. IV, p. 195; Belser, *Einl.*, 2e édit., p. 437-444; Toussaint, *Epit. de saint Paul*, t. I, p. 133-145. Contre : J. C. Schmidt, *Biblioth. für Krit. und Exeg.*, 1881, p. 380 sq.; *Einleitung in's N. T.*, 1804, 1818, p. 256; de Wette, *Einleitung*, 1826, p. 225, dans les trois premières éditions; il change d'opinion dès la 4e édition, 1855, p. 141-168; Kern, *Tübing. Zeitsch. für kirchl. Wiss.*, 1839, II, 145-214; Baur, *Ap. Paul.*, t. I, p. 480-492; t. II, 94-107; *Tübing. Theol. Jahrb.*, 1855, p. 141-168; Hilgenfeld, *Zeitsch. für wiss. Theol.*, 1862, p. 242-264; Van Manen, *Echth. van II Th.*, Utrecht, 1865; Michelsen, *Theologisch Tidjschrift*, 1876, p. 70-82; 1877, p. 222; Bahnsen, *Jahrb. für protest. Theol.*, 1880, p. 681-705; Spitta, *Offenb. des Joh.*, 1889, p. 497-500; *Der II Brief an die Thess.*, p. 109-154, dans *Zur Gesch. und Litt. des Urchrist.*, 1893, t. I; Schmiedel, *Handcommentar*, p. 7-11; H. Holtzmann, *Theolog. Literaturzeitung*, 1880, p. 26; Hilgenfeld, *Zeitsch. für wiss. Theol.*, 1891, p. 233. Tous ces auteurs sont protestants. Parmi eux, ont défendu l'authenticité : Reiche, *Authentia posterioris ad Th. epistolæ*, 1829; Pelt, *Theol. Mitarbeiten*, 1841, t. II, p. 74-125; Grimm, *Theol. Stud. und Krit.*, 1850, p. 753-816; Schneckenburger, *Jahrb. für deutsch. Theol.*, 1859, p. 405-467; Bernhardt Weiss, *Stud. und Krit.*, 1869, p. 7-29; Westrik, *De echtheid van II Thess.*, Utrecht, 1879; Klöpper, *Der II Brief an die Thess.*, dans *Theol. Stud. und Skizzen aus Ostpreussen*, t. II, 1889, p. 73-140; Jülicher, *Einleitung*, 1900, p. 42-51; Zahn, *Einl.*, 1900, p. 160-162; Moffatt, *Historical N. T.*, p. 142-148; Börnemann, *Meyers Comment. zum N. T.* — 2° Pour l'exégèse, les commentaires mentionnés dans la bibliographie de la Ire Épitre aux Thessaloniciens. — 3° Pour l'interprétation du texte eschatologique, I, 1-10. Chez les Pères : S. Irénée, *Cont. hær.*, V, 25, 28, t. VIII, col. 1189-1192, 1198; Tertullien, *De resur. carn.*, 24, t. II, col. 874-877; S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, XV, 9-17, t. XXXIII, col. 881-893; S. Jérôme, *Epist. ad Algasiam*, CXXI, 11, t. XXII, col. 1035-1038; S. Augustin, *De civit. Dei*, XX, 19, t. XLI, col. 685-687. Chez les modernes, Bousset, *Der Antechrist*, 1895; Labauche, *Leçons de théol. dogm.*, t. I, p. 337, 410; Findlay, *Thessalonicians*, 1904, en appendice; F. Prat, *Théol. de S. Paul*, t. I, p. 118. Voir aussi ANTÉCHRIST, t. I, col. 658. C. TOUSSAINT.

THESSALONIQUE (grec : Θεσσαλονίκη), ville de Macédoine, aujourd'hui *Saloniki* (fig. 484). Elle est, de nos jours, la cité la plus importante de la Turquie d'Europe après Constantinople. — 1° On croit que son nom lui fut donné par Cassandre, fils d'Antipater, en l'honneur de sa femme Thessalonique, fille de Philippe Ier, roi de Macédoine Elle s'appelait auparavant Therma, d'où le nom de Thermaïque donné autrefois au golfe au fond duquel elle s'élève. Cassandre la rebâtit et l'agrandit. Elle tomba au pouvoir des Romains après la bataille de Pydna et devint le chef-lieu de la seconde des quatre divisions de la Macédoine. Tite-Live, XLIV, 10, 45; XLV, 29. Elle était dans tout l'éclat de sa prospérité quand saint Paul y arriva par la *via Egnatia,* une des plus notables voies romaines, qui reliait la capitale de l'Empire aux pays situés au nord de la mer Égée. Thessalonique en était la station principale, le centre d'un commerce très considérable. C'était un lieu très propice pour la prédication de l'Évangile, qui devait rayonner de là dans toute la contrée, et l'Apôtre devait y trouver une synagogue pour y commencer, selon sa coutume, son enseignement au milieu de ses compatriotes. Lorsqu'il y entra pour la première fois, « Thessalonique se trouvait coupée en long, de l'ouest à l'est, par la voie Egnatia. Les deux points par lesquels celle-ci abordait et quittait la ville sont encore faciles à retrouver, marqués qu'ils furent par deux monuments bien connus, l'arc triomphal d'Octave, sous lequel on passait en arrivant de Pella, et, au levant, l'arc de Constantin, par où entraient les voyageurs venant d'Apollonia et d'Amphipolis. De ces deux édifices, le premier (fig. 485) existait quand Paul vint dans la métropole macédonienne. Bien qu'on n'en ait pas de preuve décisive, tout porte à croire qu'il avait été érigé en souvenir de la bataille de Philippes. » Il a été démoli, il y a peu d'années, par un entrepreneur en quête de matériaux de construction. E. Le Camus, *Les sept Églises,* p. 291-292. La synagogue où prêcha l'Apôtre n'existe pas non plus. Tant de choses ont changé en ces lieux, dans le cours des siècles, quoique le site soit resté également merveilleux! Thessalonique est toujours une ville florissante, riche et populeuse. Bâtie en amphithéâtre, comme Gênes, elle monte du bord de la mer sur les pentes de la colline qui, au nord, « vers les sommets du Kurtiah,



484. — Monnaie de Thessalonique.

Tête de Néron, à gauche. ΚΑΙΣΑΡ ΝΕΡΩΝ ΣΕΒΑΣΤΟΣ. — ℞. Aigle tenant une palme dans ses serres. Au-dessous, dans le champ, ΘΕΣΣΑΛΩΝΙΚΑΙΩΝ.

forme un quadrilatère que domine l'Eptapurghion, ou la citadelle. Seule la partie des fortifications qui longeait jadis le port a été détruite pour faire place à des quais, où une fourmilière humaine crie et s'agite de grand matin. Les sveltes minarets et les graves coupoles, les maisons échafaudées régulièrement et d'où émergent des arbres..., les remparts en zigzag, semblables à de longs escaliers de marbre blanc, quelques cyprès gigantesques, se dressant çà et là dans la partie haute, qui est le quartier turc, les teintes claires et variées des constructions nouvelles alternant avec la note dure et sombre des vieux édifices, tout contribue à donner au paysage... un aspect féerique » (fig. 486). E. Le Camus, *Les sept Églises de l'Apocalypse,* p. 280.

2° *Saint Paul à Thessalonique.* — Les Juifs s'y étaient établis de bonne heure et les Actes, XVII, 1, remarquent qu'il y avait une synagogue. C'est là que l'Apôtre se rendit tout d'abord « selon sa coutume », dit le texte, v, 2; il y prêcha aussitôt l'Évangile pendant trois sabbats et opéra quelques conversions parmi les Juifs. Beaucoup de Gentils et des femmes influentes embrassèrent la foi. Ses succès irritèrent ceux de ses anciens coreligionnaires qui ne se laissaient pas toucher par sa parole, et il eut beaucoup à en souffrir avec ses néophytes, *in tribulatione multa.* I Thess., I, 6. On excita contre lui ce qu'il y avait de pire dans la ville. Act., XVII, 5. Une foule ameutée alla pour s'emparer de lui, dans la maison de Jason, qui lui servait sans doute de résidence, et, ne le trouvant pas, elle emmena de force Jason et quelques chrétiens avec lui devant les magistrats de la ville, appelés dans le texte grec, du nom local de leur dignité, πολιτάρχας, ỳ. 8. Voir POLITARQUE, col. 505. Elle les accusa de mettre le trouble dans la ville, et sans doute parce que l'Apôtre avait parlé du « royaume » de Jésus, cf. I Thess., II, 12, de violer les « décrets de César, soutenant qu'il y a

un autre roi, Jésus, » ℣. 7-8; les politarques, ayant reçu caution (τὸ ἱκανόν) de Jason et des autres chrétiens, les remirent en liberté, mais, la nuit suivante, pour laisser calmer l'orage, Paul et son compagnon Silas quittèrent la ville et partirent pour Bérée, ℣. 10.

Ces événements se passèrent pendant le second voyage de missions de saint Paul. Il dut visiter de nouveau Thessalonique pendant son troisième voyage de missions, où fut comprise la Macédoine, Act., xx, 1-4, et peut-être aussi plus tard, après sa première captivité à Rome, pour réaliser son désir de revoir les chrétientés de ce pays. Phil., I, 25-26; II, 24; I Tim., I, 3; II Tim., IV, 13; Tit., III, 12.

Plusieurs chrétiens de Thessalonique sont nommés dans le Nouveau Testament : Jason, voir JASON 5, t. III, col. 1141; Aristarque, t. I, col. 963; Démas, t. II, col. 1358, qui se retira dans cette ville; Gaïus, probablement, voir GAÏUS 1, t. III, col. 44; Secundus, t. V, col. 1556.

3° Voir abbé Belley, *Observations sur l'histoire et sur les monuments de la ville de Thessalonique,* dans l'*Histoire de l'Académie des inscriptions*, Paris, 1777, t. XXXVIII, 1, p. 121-146; G. L. Frid. Tafel, *De Thessalonica ejusque agro*, in-8°, Berlin, 1839; E.-M. Cousinery, *Voyage dans la Macédoine*, 2 in-4°, Paris, 1831 (avec planches), t. I, p. 23-56; S. Gopčevic, *Makedonien*, in-4°, Vienne, 1889, p. 41-74 (avec planches et gravures). F. VIGOUROUX.

THILON (hébreu : *Ṭôlôn* (*chethib*); *Tîlôn* (*keri*); Septante : Ἰνών; *Alexandrinus :* Θιλών), le dernier nommé des fils de Simon, de la tribu de Juda. I Par., IV, 20.

THIRAS (hébreu : *Ṭirâs;* Septante : Θείρας), le dernier fils de Japhet. Gen., X, 2. D'après Josèphe, *Ant. jud.*, I, VI, 1, les Targumistes et d'autres anciens, S. Jérôme, *Quæst. in Gen.*, X, 2, t. XXIII, col. 950, il fut le père des Thraces; d'après quelques autres, des Perses. Les Thraces sont apparentés aux Gètes et ces derniers, aux Daces. Strabon, VII, IV, 13.

THIRATHIM (hébreu : *Ṭir'âtîm;* Septante : Θαργαθιίμ), famille de scribes qui résidait à Jabès. I Par., II, 55. La Vulgate a traduit leur nom par *Canentes*, « chantant ». Le passage où sont nommés les Thiratites est tout à fait obscur.



485. — Arc d'Auguste (porte de Vardar). D'après Cousinery, *Voyage dans la Macédoine*, 1831, t. I, p. 25.

THIRIA (hébreu : *Ṭîryâ';* Septante : Θιριά), fils de Jaléléel, descendant de Caleb, fils de Jéphoné, de la tribu de Juda. I Par., IV, 16.

THISBÉ (Septante : Θίσβη), ville de Nephthali, mentionnée dans le texte grec du livre de Tobie, I, 2. D'après ce texte, c'est de là que Tobie fut emmené en captivité. La situation en est inconnue. Le grec dit que Thisbé est à droite, c'est-à-dire au sud, « de Cydros de Nephthali, en Galilée, au-dessus d'Aser. » Cydros paraît être une altération de Cadès de Nephthali. Plusieurs savants, comme Ad. Reland, *Palæstina*, in-4°, 1714, ont pensé que le prophète Élie était originaire de Thisbé de Nephthali, et que c'était pour cette raison qu'il était surnommé le Thesbite. D'autres pensent qu'il était Galaadite d'origine, parce qu'il habitait le pays de Galaad, dit III Reg., XVII, 1, la première fois qu'il le nomme, mais il pouvait y avoir résidé sans en être originaire. Les Septante traduisent, III Reg., XVII, 1 :

Ἡλιοῦ ὁ προφήτης Θεσβίτης ὁ ἐκ Θεσβῶν τῆς Γαλαάδ. On ne connait pas cependant de Thisbé ou Thesbé en Galaad.

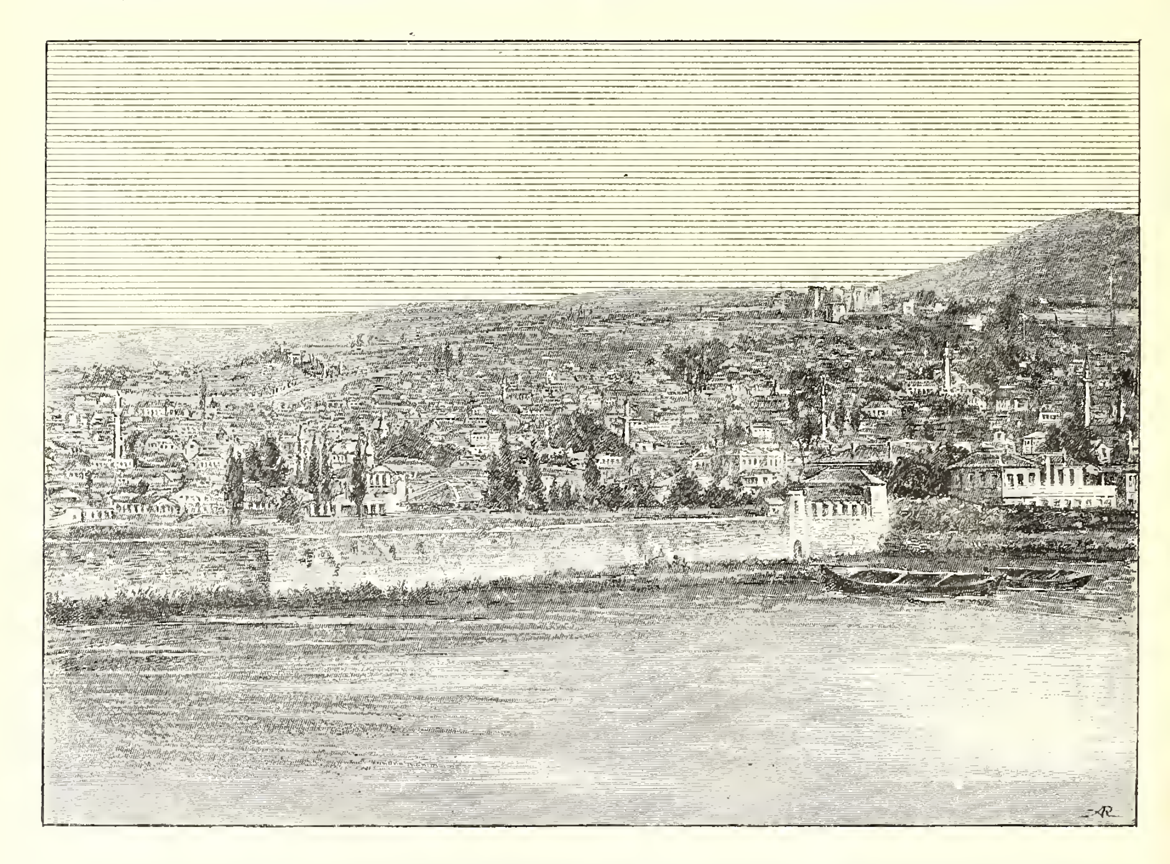
THOBADONIAS (hébreu : *Tôb 'Ădôniyâh*; Septante : Τωβαδωνίας), un des lévites que Josaphat envoya dans les villes de Juda pour enseigner au peuple la loi de Moïse. II Par., XVII, 8. Comme les deux lévites nommés avant Thobadonias sont appelés Adonias et Thobias et que la forme *Tôb 'Ădôniyâh* est insolite, celle-ci peut n'être qu'une répétition et une contraction des deux noms précédents, due à une erreur de copiste.

THOBIAS (hébreu : *Tôbiyâhû*; Septante : Τωβίας), un des trois lévites envoyés par Josaphat dans les villes de Juda pour instruire le peuple. II Par., XVII, 8.

THOCHEN (hébreu : *Ṭôkén*; Septante : Θοκκα; *Alexandrinus* : Θοχχάν), ville de Siméon, nommée seulement I Par., IV, 32. Dans la liste correspondante, Jos., XIX, 7, Thochen n'y figure pas. Les Septante ajoutent cependant Θαλχά entre Remmon et Athar, ce qui a fait penser à plusieurs critiques que Thochen était mentionnée dans quelques manuscrits hébreux ou bien, comme le croient certains autres, que Θαλχά était là pour Télem.

THOGORMA (hébreu : *Tôgarmâh*; Septante : Θοργαμά), fils de Gomer et petit-fils de Japhet. Gen., X, 3. — Ézéchiel, XXVII, 14; XXXVIII, 6, parle du commerce que faisait de son temps Thogorma avec les Tyriens, à qui il vendait ses chevaux, XXVII, 14, et dans sa prophétie contre Gog, il énumère parmi les troupes de son armée, avec les soldats de Gomer, ceux de Thogorma, XXXVIII, 6. On identifie généralement le pays de Thogorma avec l'Arménie. — Plusieurs assyriologues placent aujourd'hui Thogorma à l'est de l'Asie-Mineure. Saint Jérôme, *Quæst. in Gen.*, X, 3, t. XXIII, col. 951, identifie Thogorma avec la Phrygie. Voir ARMÉNIE, t. I, col. 1003.

THOHU (hébreu : *Ṭôḥû*; Septante : Θοκέ; *Alexandrinus* : Θοού), un des ancêtres du prophète Samuel, fils de Suph, et père d'Éliu ou Éliel, de la tribu de Lévi. I Sam. (Reg.), I, 1; I Par., VI, 34.



486. — Vue de Salonique.

THOLA (hébreu : *Ṭôlâ'*; Septante : Θωλά), nom de deux Israélites.

1. **THOLA**, fils aîné d'Issachar, père de la famille des Tholaïtes, qui, du temps de David, comprenait vingt-deux mille six cents vaillants soldats. Gen., XLVI, 13; Num., XXVI, 23; I Par., VII, 1, 2.

2. **THOLA**, juge d'Israël. D'après l'hébreu, il était « fils de Phua, fils de Dodo, homme d'Issachar. » Les Septante et la Vulgate ont pris l'hébreu *dôdô* comme substantif commun, « oncle », et traduit : « Thola, fils de Phua, (son) oncle paternel (d'Abimélech, dit la Vulgate), homme d'Issachar. » Il habitait à Samir, dans la montagne d'Éphraïm, et il fut enseveli dans cette ville, après avoir jugé Israël pendant vingt-trois ans. S'il s'agit d'Abimélech, fils de Gédéon, il était de la tribu de Manassé, non d'Issachar. La leçon de la Vulgate ne serait donc pas exacte. Thola jugea Israël après Abi-

mélech, fils de Gédéon, mais le texte hébreu ne dit pas qu'il fut son successeur.

THOLAD (hébreu : *Ṭôlâd;* Septante : Θουλαμ; *Alexandrinus :* Θωλάδ), ville de Siméon. I Par., IV, 29. Elle avait appartenu d'abord à Juda. Dans Josué, XV, 30; XIX, 4, elle est appelée Eltholad. Site inconnu. Voir Eltholad, t. II, col. 1707.

THOLMAÏ, nom de deux personnes dans l'Écriture.

1. THOLMAÏ (hébreu : *Ṭalmaï;* Septante : Θελαμί, Θολαμί, Θολμί), un des fils d'Énac, qui habitaient Hébron (Cariath Arbé). Num., XIII, 22. Caleb, fils de Jéphoné, de la tribu de Juda, extermina les enfants d'Énac et s'empara de la ville. Jos., XV, 14; cf. Jud., I, 10.

2. THOLMAÏ (hébreu : *Ṭalmaï;* Septante : Θολμί, Θολμαΐ; *Alexandrinus :* Θολμεί, Θολομαΐ, Θολμαΐ), fils d'Ammiud, roi de Gessur. II Sam. (Reg.), XIII, 37. La Vulgate écrit son nom Tholomaï, dans ce passage, tandis qu'elle l'écrit Tholmaï, II Sam. (Reg.), III, 3, et I Par., III, 2, où Tholmaï est nommé comme père de Maacha, une des femmes de David et mère d'Absalom. C'est auprès de lui que se réfugia son petit-fils, après avoir fait tuer son frère Amnon pour venger sa sœur Thamar. Voir Thamar 2, col. 2144.

THOLOMAÏ, orthographe du nom de Tholmaï, roi de Gessur, dans la Vulgate. II Sam., XIII, 37. Voir Tholmaï 2.

THOLUCK Frédéric-Auguste-Gottreu, théologien protestant allemand, né à Breslau, le 30 mars 1799, mort le 10 juin 1877. Après une enfance malheureuse, tourmentée par les tracasseries de la seconde femme de son père, et après une jeunesse agitée par l'incrédulité, il devint l'adversaire du rationalisme et un prédicateur très apprécié. En 1821, il fut *privat-docent* à l'Université de Berlin, en 1822, docteur en philosophie d'Iéna, en 1823, professeur extraordinaire, en 1825, professeur de théologie à l'Université de Halle. La collection de ses œuvres a paru à Gotha, 11 in-8°, 1862-1873, ses *Vermischte Schriften,* 1839; 2e édition abrégée, 1867. Parmi ses écrits, on peut signaler : *Commentar zum Brief an die Römer,* 1824; 5e édit., 1856; *Commentar zum Johannes Evangelium,* 1827; 7e édit., 1857; *Das Alte Testament in Neuen Testament,* 1836; 6e édit., 1872; *Die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik des Lebens Jesu von Strauss,* 1837 (*Essai sur la crédibilité de l'histoire évangélique, en réponse au Dr Strauss, traduction abrégée et annotée,* par l'abbé H. de Valroger, in-8°, Paris, Lecoffre, 1847). Le P. de Valroger a aussi publié une *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament,* par Reithmayr, Hug, Tholuck, etc., traduite et annotée par H. de Valroger, 4 in-8°, Paris, 1861. — Voir L. Witte, *Das Leben Tholück's,* 2 in-8°, Bielefeld et Leipzig, 1884-1886.

1. THOMAS (Nouveau Testament, Θωμᾶς), un des douze Apôtres (fig. 487), saint Jean, XI, 16; XXI, 2, explique son nom araméen comme signifiant « jumeau », ὁ λεγόμενος Δίδυμος. Les auteurs des anciens livres apocryphes chrétiens, à cause de cette circonstance, ont imaginé diverses fables pour savoir quel était son jumeau. On lui donna pour sœur jumelle Lysia ou Lydia. Voir *Chronic. pasch.,* IX, t. XCII, col. 1076. Les *Homélies clémentines,* hom. II, 1, *Patr. gr.,* t. II, col. 77, disent que Thomas avait un frère jumeau qui est appelé Éliézer. Dans les *Actes* apocryphes qui portent son nom, ainsi que dans la *Doctrina Apostolorum,* il est appelé lui-même « Judas Thomas ». Eusèbe, *H. E.,* I, 6, t. XX, col. 126, dans l'histoire d'Abgar d'Édesse, cite un fragment où il est désigné ainsi : Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς.

Les synoptiques se contentent de mentionner saint Thomas dans le catalogue apostolique. Matth., X, 3; Marc., III, 18; Luc., VI, 15; Act., I, 3. Saint Jean nous a conservé trois épisodes qui mettent en plein relief son caractère : 1° Quand les autres Apôtres s'efforcent en vain de dissuader Jésus d'aller à Béthanie : « Allons aussi et mourons avec lui, » Joa., XI, 16, leur dit-il, montrant ainsi son dévouement au divin Maître. — 2° Il voulait se rendre compte de l'enseignement du Sauveur et le bien comprendre. Aussi, quand, à la dernière Cène, Jésus dit aux siens qu'il va leur préparer une place auprès de son Père et qu'ils en connaissent le chemin, Thomas l'interrompt : « Seigneur, nous ne savons pas où vous allez, comment pouvons-nous connaître le chemin? » Joa., XV, 14. — 3° La passion fut pour lui un coup terrible. Il ne se sépara point des autres Apôtres, Joa., XX, 25, mais quand ils lui racontèrent qu'ils avaient vu, en son absence, Jésus ressuscité, ℣. 24, il ne se rendit pas à leur témoignage et déclara que, pour être convaincu, il lui faudrait toucher lui-même les plaies du Crucifié. Il devait fournir ainsi aux générations à venir une preuve incontestable de la



487. — Saint Thomas. D'après Raphaël.

Dans les représentations de cet apôtre qui ne sont pas antérieures au XIIIe siècle, il a l'équerre pour attribut, parce qu'il est le patron des architectes et des maçons. Mrs Jameson, *Sacred and legendary art,* in-8°, Londres, 1850, p. 147.

réalité de la résurrection. Huit jours après, le Sauveur apparut de nouveau aux disciples assemblés et, cette fois, Thomas était présent. Jésus entra au milieu d'eux, les portes fermées, et, s'adressant à Thomas, il lui dit, en lui montrant ses mains percées, et en répondant mot pour mot aux paroles de l'apôtre incrédule : « Introduis ton doigt ici et vois mes mains; approche aussi ta main et mets-la dans mon côté; et ne sois pas incrédule, mais fidèle. » Thomas toucha-t-il les cicatrices du Sauveur? Le texte sacré ne le dit pas, mais l'apôtre, rempli d'admiration et de foi, s'écrie : « Mon Seigneur et mon Dieu! » Le divin Maître tira la conclusion de cette scène : « Parce que tu m'as vu, Thomas, tu as cru : heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru! » Joa., xx, 26-29. *Plus nobis Thomæ infidelitas ad fidem, quam fides credentium discipulorum profuit,* dit saint Grégoire le Grand, *Hom.* XXVI *in Evang.*, 7, t. LXXVI, col. 1201.

Après cette scène, le nom de saint Thomas n'apparaît plus que deux fois dans le Nouveau Testament : 1° dans le récit de la pêche miraculeuse, à laquelle il prit part avec Pierre, Nathanaël, les fils de Zébédée, et deux autres disciples, Joa., XXI, 2, et 2° dans l'énumération des Apôtres réunis au Cénacle, après l'Ascension de Notre-Seigneur. Act., I, 13.

Après la dispersion des Apôtres, saint Thomas porta l'Évangile chez les Parthes, d'après Eusèbe, *H. E.*, III, 1, t. XX, col. 216; Socrate, *H. E.*, I, 19, t. LXVII, col. 125; *Recognit.*, IX, 29, *Patr. gr.*, t. I, col. 1415, et aussi en Perse, d'après saint Jérôme, *De vit. Apostol.*, 5, t. XXIII, col. 721. Il fut enterré à Édesse. Rufin, *H. E.*, III, 5, t. XXI, col. 513; Socrate, *H. E.*, IV, 18, t. LXVII, col. 504. Saint Jean Chrysostome, *Hom.* XXVI *in Heb.*, 2, t. LXIII, col. 179, mentionne son tombeau comme l'une des quatre tombes apostoliques connues, les trois autres étant celles de saint Pierre, de saint Paul et de saint Jean. Une autre tradition lui fait prêcher la foi et souffrir le martyre dans l'Inde. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXXIII *ad Arian.*, 11, t. XXXVI, col. 228; Pseudo-Dorothée de Tyr, *Patr. gr.*, t. XCII, 7, col. 1072; Nicéphore, *H. E.*, II, 40, t. CXLV, col. 851. L'apostolat de saint Thomas dans l'Inde est mentionné dans une inscription d'Oodeypure, près de Sagur, dans l'Inde orientale. Voir *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, 8 janvier 1900, p. 7. Les chrétiens de l'Inde, connus sous le nom de chrétiens de saint Thomas, qui habitent le Malabar et appartiennent à l'Église syrienne, considèrent cet apôtre comme leur fondateur, mais ils paraissent tirer leur origine d'un missionnaire nestorien appelé Thomas. — L'Église latine célèbre la fête de saint Thomas le 21 décembre et l'Église grecque, le 6 octobre. Le Bréviaire romain, au 21 décembre, le fait mourir martyr dans l'Inde, à Calamine. — Plusieurs écrits apocryphes portent son nom ou racontent ses actes. Voir *Acta Thomæ* (Πραξεῖς, *De miraculis B. Thomæ, Passio S. Thomæ*), *recensuit* Max Bonnet, in-8°, Leipzig, 1883; W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles, from Syriac manuscripts,* 2 in-8°, Londres, 1871; S. C. Malan, *The conflicts of the holy Apostles, an apocryphal book of the early Eastern Church*, in-18, Londres, 1871; R. A. Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten,* in-8°, Brunswick, 1883-1890, t. I, p. 225-347. F. VIGOUROUX.

2. **THOMAS (ACTES DE SAINT).** Voir ACTES APOCRYPHES DES APÔTRES, t. I, col. 160-161.

3. **THOMAS (APOCALYPSE DE SAINT).** Voir APOCALYPSES APOCRYPHES, 6, t. I, col. 766.

4. **THOMAS (ÉVANGILE DE SAINT).** Sur cet évangile apocryphe, voir ÉVANGILES APOCRYPHES, 4, t. II, col. 2116.

THOPHEL (hébreu : *Ṭôfél;* Septante : Τοφόλ), localité située à l'est de la Palestine. Voir carte du pays de MOAB, t. IV, col. 1146. Elle est nommée, Deut., I, 1, pour déterminer l'endroit où Moïse résuma dans un discours l'histoire d'Israël au désert. C'est le *Tafiléh* actuel, situé sur l'ouadi du même nom, qui coule dans la direction nord-ouest, vers le *Ghôr,* au sud-est de la mer Morte. Ed. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* 2e édit., 1856, t. II, p. 167. Thophel est dans une région très fertile et bien arrosée, où abondent les arbres fruitiers. L'identification de Thophel avec *Tafiléh* n'est cependant pas universellement acceptée.

THOPO (grec : Τεφών), ville fortifiée par Bacchide, pendant les guerres contre les Machabées. I Mach., IX, 50. Elle était située en Judée, avec les autres villes qui sont nommées en même temps. C'est peut-être Beththaphua, aujourd'hui *Taffouḥ,* à cinq kilomètres à l'ouest d'Hébron. Voir BETHTHAPHUA, t. I, col. 1750.

THORA, nom hébreu du livre de la loi de Moïse. Voir PENTATEUQUE, col. 51.

THOSAÏTE (hébreu : *haṭ-Ṭiṣi*; Septante : ὁ Θωσαΐ). I Par., XI, 45. Joha, fils de Samri, et frère de Jédihel, un des vaillants soldats de David, est appelé le Thosaïte. On ne saurait déterminer si ce qualificatif désigne sa famille ou sa patrie, l'une et l'autre étant également inconnues.

THOÜ (hébreu : *Ṭô'û;* Septante : Θουού, II Sam. (Reg.), VIII, 9-10; dans I Par., XVIII, 9-10, *Ṭô'û;* Θωά), roi d'Émath, sur l'Oronte. Il avait été en guerre avec Adarézer, roi de Soba, et quand David eut battu ce dernier, Thoü envoya ses félicitations au roi d'Israël par son fils Joram ou Adoram, avec des vases d'or, d'argent et d'airain qu'il lui offrit en présents.

THRACE (grec : Θρᾷξ), originaire de la Thrace. Un cavalier thrace est mentionné dans II Mach., XII, 35, comme ayant sauvé la vie du gouverneur de l'Idumée, Gorgias, dans une bataille contre Judas Machabée, vers 163 avant notre ère, sous le règne du roi de Syrie Antiochus IV Épiphane. La Thrace, à cette époque, comprenait la Bulgarie et la Roumélie de nos jours.

THUBAL (hébreu : *Ṭûbal, Ṭubal;* Septante : Θόβελ), fils de Japhet. Gen., X, 2; I Par., I, 5. De lui descendirent les Tibaréniens, peuple dont nous trouvons le nom dans Hérodote, III, 94; VII, 78, et qui habitait à l'est de Thermodon, dans les montagnes du sud-est de la mer Noire. Il est plusieurs fois mentionné dans les inscriptions assyriennes. Eb. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung,* p. 155. Isaïe, LXVI, 19, le nomme, avec Mésech et Javan, parmi les peuples éloignés. Ézéchiel, XXVII, 13, le montre comme faisant avec Tyr le commerce des esclaves et des vases de cuivre; XXXII, 26, il signale les adversités qui l'ont frappé; XXXVIII, 2, 3, et XXXIX, 1, il l'énumère parmi les alliés de Gog.

THUMMIM (hébreu : *Tummîm*; Septante : δήλωσις; Vulgate : *doctrina*). Exod., XXVIII, 30. Voir URIM ET THUMMIM.

THUYA (Apoc. : ξύλον θύϊνον; Vulgate : *lignum thyinum*), bois précieux.

I. DESCRIPTION. — C'est le bois de Citre des anciens Romains, qui l'employaient à fabriquer des objets d'ébénisterie de luxe; il est formé par une conifère de l'Afrique septentrionale, le *Thuya articulata*, devenu *Callitris quadrivalvis* de Ventenat (fig. 488). Ce nouveau genre diffère surtout par les écailles de son fruit,

qui sont verticillées par quatre, au lieu d'être opposées. Les feuilles sont aplanies et subulées sur les jeunes rameaux; plus tard, sur les branches adultes, elles deviennent fortement apprimées-soudées et squamiformes, paraissant verticillées, mais réellement opposées-décussées et inégales deux à deux. Le fruit est un strobile pointu, de la grosseur d'une noisette, formé par quatre écailles cordiformes, un peu inégales, concaves en dehors, brièvement mucronulées au-dessous du sommet, recouvrant six graines irrégulièrement coniques, bordées de chaque côté d'une aile membraneuse.

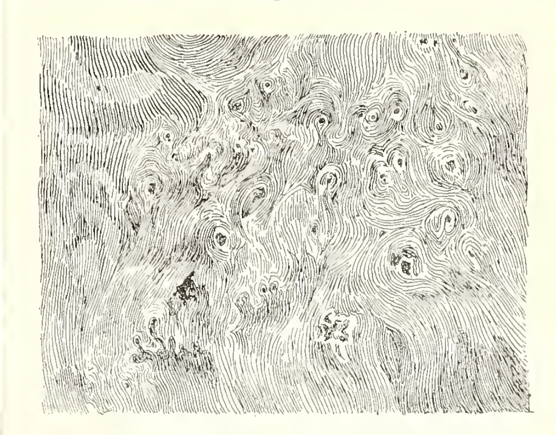
L'arbre atteint rarement plus de six mètres de hauteur, ramifié dès la base, puis formant une cime pyramidale ou même dilatée en parasol. Les ramules terminaux sont articulés, comprimés et presque dichotomes. Il forme un élément très important des massifs boisés de l'Algérie, sur les côteaux d'altitude moyenne. De végétation lente, il a un bois dense, blanc dans l'aubier,



488. — *Thuya articulata.*

rouge-brun vers le cœur, doué d'une odeur caractéristique, et imprégné de résine sandaraque. Son grain fin et homogène, lourd et presque indestructible, le rend propre à une foule d'usages : il fournit en outre un charbon de bonne qualité. Mais ce sont surtout les broussins souterrains, provoqués sur les souches par les incendies dus aux pasteurs arabes, qui fournissent à l'ébénisterie un bois de placage de nuances riches et finement moucheté (fig. 489). F. Hy.

II. Exégèse. — Le ξύλον θύϊνον, *lignum thyinum*, n'est mentionné que dans l'Apocalypse, xviii, 12. Il figure parmi les produits précieux que la Babylone symbolique ou Rome recevait de l'étranger : à côté des marchandises d'or, d'argent, de pourpre, on voit le bois de *thuya*. Les auteurs grecs et latins parlent souvent de ce bois, qu'ils appellent *citre*. Pline, dans son *H. N.*, xiii, 29, 30, donne une longue description de ce bois, de ses qualités, de ses emplois. Il cite les tables les plus célèbres, fabriquées avec ses racines. « On conserve encore aujourd'hui la table de Cicéron, payée malgré sa fortune médiocre un million de sesterces (210 000 fr.). On cite aussi celle d'Asinius Gallus, qui coûta 1 100 000 sesterces (231 000 fr.). Un incendie a consumé récemment une table qui venait de Céthégus et qui fut vendue 1 400 000 sesterces (294 000 fr.). La plus grande table qu'on eût encore vue est celle de Ptolémée, roi de Mauritanie : elle était faite de deux demi-circonférences réunies ensemble; elle avait quatre pieds et demi de diamètre et trois pouces d'épaisseur; et l'art, en cachant la jointure, avait rendu cette table plus belle que si elle avait été naturellement d'une seule pièce. La plus grande d'une seule pièce est la table de Nomius, affranchi de l'empereur Tibère : elle a quatre

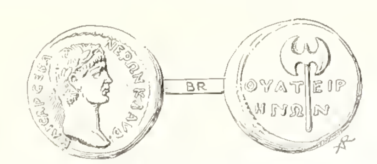


489. — Coupe de bois.

pieds moins trois quarts de pouce, et elle est épaisse de six pouces environ. Ce qui sert à faire les tables est un nœud de la racine ; on estime surtout les nœuds qui ont été tout entiers sous la terre... Le principal mérite de ces tables, c'est d'avoir des veines disposées en cheveux crêpés ou en petits tourbillons. Dans la première disposition, les veines courent en long : tables tigrées; dans la seconde, elles reviennent sur elles-mêmes : tables panthérines. Il y en a encore à ondulations crêpées, recherchées surtout si elles imitent les yeux de la queue du paon... Pour toutes, la qualité prééminente est la nuance ; la nuance de vin miellé avec des veines brillantes est au premier rang. Après la couleur, c'est la grandeur qu'on prise : on veut des troncs entiers et plus d'un dans une seule table. » Pline, *H. N.*, xiii, 29, 30. Le bois est très odorant. On faisait venir ce bois de la région de l'Atlas, ou encore de la province de Grenade, Strabon, XVI, iii, 4; O. Celsius, *Hierobotanicon*, in-8°, Amsterdam, 1748, t. ii, p. 22-29. — La Vulgate, dans III Reg., x, 11, 12, et dans le passage parallèle, II Par., ix, 10, 11, traduit par thuya le mot hébreu *algûmîm*. Il s'agit du bois de Santal. Voir t. v, col. 1468.

E. Levesque.

THYATIRE (Nouveau Testament : Θυάτειρα), ville de Lydie (fig. 490), aujourd'hui *Ak Hissar* dans la vallée

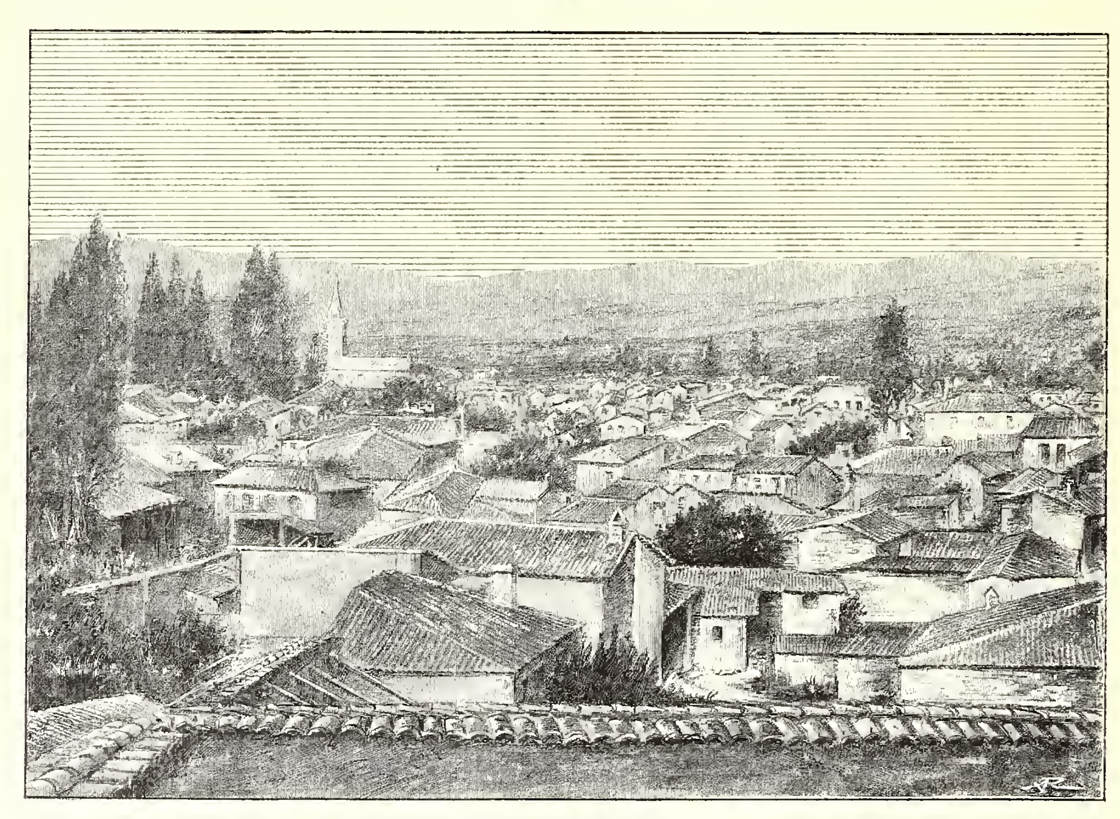


490. — Monnaie de Thyatire.

Néron tauré à droite. ΝΕΡΩΝ ΚΛΑΥΔ ΚΑΙΣΑΡ ΣΕΒΑ. ℞. Hache bipenne. ΘΥΑΤΕΙΡΗΝΩΝ.

du Lycus. — 1° Séleucus Nicator, roi de Syrie, y établit une colonie de Macédoniens entre 301 et 281 avant notre ère. La ville existait sans doute auparavant, mais c'est alors qu'elle commença à prendre de l'importance et à devenir le centre d'un commerce florissant. Elle rendait un culte au soleil, προπάτωρ θεὸς Ἥλιος Πύθιος Τυρίμναῖος Ἀπόλλων (Clerc, *De rebus Thyat.*, 1893, p. 71), comme on le voit par ses inscriptions et par ses monnaies. Les colons macédoniens, sous les rois

Séleucides, puis les rois de Pergame et les Romains s'appliquèrent à en faire une cité commerçante et riche. Elle est en plaine, ce qui est une exception assez rare dans ces contrées, et cette plaine se distingue par sa fertilité. Elle produit de riches moissons et on y cultive la vigne. Deux bosquets de cyprès encadrent Thyatire à l'est et à l'ouest (fig. 491). On n'y voit point de ruines d'anciens monuments, mais on y trouve encore les industries anciennes qui l'avaient enrichie, en particulier la tannerie et la teinturerie. La teinturerie des étoffes en rouge se faisait au moyen de la garance. La découverte de l'aniline fait disparaître cette industrie d'*Ak Hissar.* Clerc, *De reb. Thyatir.*, p. 93. Une des premières chrétiennes de Thyatire, Lydie, que saint Paul convertit à Philippes, Act., XVI, 14, 40, était πορφυρόπωλις, « marchande de pourpre ». Voir LYDIE 1, t. IV, col. 447. Ce fut elle peut-être qui, de retour dans sa patrie, y travailla à la propagation du christianisme.

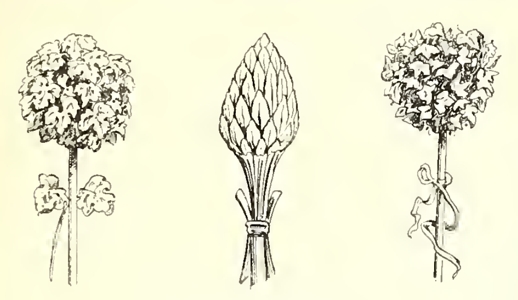


491. — Thyatire, d'après une photographie.

2° Lorsque saint Jean écrivit son Apocalypse, quelques années plus tard, le nombre des chrétiens s'était multiplié à Thyatire. L'apôtre loue leurs œuvres et leur foi, mais il leur reproche d'écouter Jézabel, qui se donne pour prophétesse et qui les entraîne à la fornication et à l'usage des viandes consacrées aux idoles, et il les menace de châtiments. Apoc., II, 18-25. On admet généralement que le nom de Jézabel est ici symbolique, par allusion à l'impie Jézabel, femme d'Achab, roi d'Israël. D'après les uns, c'est la sibylle Sambatha, qui avait en dehors de la ville un sanctuaire dont l'enceinte s'appelait « le péribole du Chaldéen », et qui était d'origine chaldéenne, perse ou juive. Suidas, voce *Sambatha;* Élien, *Hist. var.*, XII, 36. Dans ce cas, elle serait la personnification d'une secte analogue à celle des nicolaïtes. D'après d'autres, c'était un personnage individuel, qui enseignait un christianisme mêlé d'éléments disparates et idolâtriques. Les nombreuses inscriptions qu'on a trouvées à Thyatire montrent que la population de cette ville était très mélangée, Latins, Grecs, Orientaux, et la nouvelle Jézabel, qui se donnait pour prophétesse, aurait altéré la foi en la dénaturant par des éléments idolâtriques. — Voir de Peysonnel, consul de France à Smyrne, *Observations historiques et géographiques sur les peuples barbares qui ont habité sur les bords du Danube et du Pont-Euxin, suivies d'un voyage à Magnésie, à Thyatire,* etc., Paris, 1675; Ferd. Stosch, *Antiquitatum Thyatirenarum libri duo,* Zwollæ, 1763; M. Clerc, *De rebus Thyatirenorum commentatio epigraphica,* in-8°, Paris, 1893; E. Schürer, *Die Prophetin Isabel in Thyatira,* dans les *Theologische Abhandlungen,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 39-57.

THYRSE (grec : θύρσος; Vulgate : *thyrsus*), bâton surmonté d'une pomme de pin, ou d'un bouquet de lierre ou de feuilles de vigne, que l'on portait dans les fêtes de Bacchus (fig. 492). Cf. Horace, *Od.*, II, 19, 8; Stace, *Theb.*, IX, 614. C'était primitivement une lance dont la pointe était entourée d'une pomme de pin ou de feuillages. — A une fête célébrée pour remplacer celle des Tabernacles, les Juifs compagnons de Judas Machabée portaient des thyrses, des rameaux verts et des palmes. II Mach., X, 7. Les thyrses désignent ici le *lûlâb* ou le *'eṭrôg* (cédrat), t. II, fig. 117, col. 373, qu'on tenait en main pendant les fêtes des Tabernacles. Voir TABERNACLES (FÊTE DES), col. 1961. Dans sa description de la fête juive, Plutarque, *Sympos.*, IV, VI, 2, parle aussi de θυρσοφόρια, « port de thyrses », parce qu'il ne connaissait pas les termes hébreux correspondants. H. LESÊTRE.

TIARE (hébreu : *tebûlîm, miṣnéfét, pe'êr, ṣânif;* Septante : κίδαρις, μίτρα; Vulgate : *tiara, mitra, cidaris, diadema, corona, vitta*), espèce de coiffure. — 1° La tiare est la coiffure d'Aaron. Elle est faite de lin. Exod., XXVIII, 4, 39; XXIX, 6; XXXIX, 28. Elle avait la forme d'une espèce de turban. Voir t. III, fig. 64, col. 296. Elle est appelée *miṣnéfét* ou *pe'êr*. Zacharie, III, 5, lui donne le nom de *ṣânîf*. — 2° Le prince d'Israël porte aussi le *miṣnéfét*. Ezech., XXI, 31. Le *pe'êr* est encore le turban des Israélites, Ezech., XXIV,



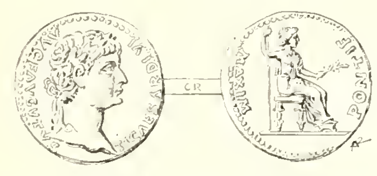
492. — Thyrses romains.

Celui de gauche porte un bouquet de feuilles de vigne; celui du milieu, une pomme de pin; celui de droite, des feuilles de lierre.

17, 23, celui du fiancé, Is., LXI, 10, et la coiffure des femmes élégantes. Is., III, 20. Ces dernières mettent aussi le *ṣânîf*, Is., III, 23, et les nomades le portaient au désert. Job, XXIX, 14. Les turbans que coiffaient les Chaldéens s'appelaient des *tebûlîm*. Ezech., XXIII, 15. Les versions donnent le nom de « tiare » au *petaš*, qui se portait à Babylone et était une pièce de vêtement plutôt qu'une coiffure. Dan., III, 21. Les mêmes noms servent ainsi à désigner des coiffures analogues de forme, mais sans doute différentes par la richesse et les ornements. Voir MITRE, t. IV, col. 1135.

H. LESÊTRE.

TIBÈRE (grec : Τιβέριος), le second empereur romain. Il régna seul de l'an 14 à l'an 37 de notre ère, mais il avait été associé par Auguste au gouvernement



493. — Monnaie de Tibère.

Tibère lauré, à droite. TI. CAESAR DIVI AUG. F. AVGVSTVS. ℟. Livie assise tenant une palme. MAXIM. PONTIF.

de l'empire, quelque temps auparavant, à une époque dont la date précise est incertaine. Sa mère était Livie, qui l'avait eu de son premier mari, Tibère Claudius Néron. Elle épousa plus tard l'empereur Auguste et c'est grâce à ce mariage que son fils devint empereur. Il était né à Rome, le 16 novembre de l'an 45 avant l'ère chrétienne et il avait 55 ans quand il devint empereur (fig. 493). Il s'était déjà distingué dans plusieurs guerres, Horace avait célébré ses exploits et ceux de son frère Drusus, *Carm.*, IV, 4, 14, et il s'était acquis la réputation d'un orateur de mérite et d'un administrateur de talent. Toutes ses qualités s'éclipsèrent dès qu'il eut atteint le pouvoir suprême; il se montra dissolu, cruel, despotique, dissimulé, et abandonna le gouvernement aux mains des plus indignes favoris. Il mourut à 78 ans, après un règne de vingt-trois.

Tibère (fig. 494) n'est nommé qu'une fois par son nom dans l'Évangile, Luc., III, 1, mais il est désigné plusieurs fois indirectement. C'est sous son gouvernement que Notre-Seigneur accomplit son ministère public et que les Apôtres commencèrent à prêcher le christianisme en Palestine. Jean-Baptiste inaugura son ministère « sous Tibère César, la quinzième année de son gouvernement. » Luc., III, 1. De savants chronologistes pensent que, dans cette date de la quinzième année de son règne, l'évangéliste compte les années pendant lesquelles Tibère fut associé à Auguste dans l'administration de l'empire. Tibère n'exerça seul le pouvoir que l'an 14, mais il avait été appelé à partager l'autorité avec le mari de sa mère quelque temps auparavant, à



494. — Buste de l'empereur Tibère. Musée du Louvre.

une époque qui n'est pas certaine, en l'an 11, disent les uns, en l'an 13, disent les autres. Sur ses monnaies, son règne date de l'an 765 de Rome, an 12 de notre ère. Il est le César auquel font allusion les passages de saint Matthieu, XX, 17, 21; de saint Marc, XII, 14, 16, 17; de saint Luc, XX, 22, 24, 25; XXIII, 2; de saint Jean, XIX, 12, 15. Il était encore à la tête de l'empire, lorsque eut lieu la conversion de saint Paul et le commencement de sa prédication. C'est lui qui avait nommé Ponce-Pilate procurateur de la Judée. Son ami Hérode Antipas bâtit en son honneur la ville à laquelle il donna le nom de Tibériade.

1. TIBÉRIADE (Nouveau Testament : Τιβεριάς), ville de Palestine (fig. 495), sur les bords du lac auquel elle a donné son nom.

1° Elle fut fondée par Hérode Antipas, qui lui donna ce nom en l'honneur de l'empereur Tibère, entre l'an 20 et l'an 30 de notre ère, à peu de distance, un mille environ, au nord des bains chauds d'Emmaüs, le Hammath de Josué, XIX, 35. Il fallut déplacer une nécropole, probablement celle de Hammath, pour avoir largement la place nécessaire à la construction de la



495. — Vue de Tibériade.

nouvelle ville, et pour ne pas exposer les habitants aux impuretés légales que pouvait leur faire contracter la présence de ces tombeaux. Cette circonstance éloigna d'abord les Juifs de la cité naissante. « Elle fut peuplée d'abord, dit Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 3, au moyen de toutes sortes d'étrangers et aussi d'un grand nombre de Galiléens. Beaucoup d'habitants de la contrée appartenant à Hérode y furent également transplantés de force. Parmi ceux-ci, quelques-uns étaient revêtus de dignités. Mais il admit pareillement avec eux un ramassis de pauvres et même de gens dont la condition libre n'était pas suffisamment établie. Il leur accorda des immunités et les combla de bienfaits. Il leur fit construire des maisons à ses frais et leur donna des terres, à la condition de ne jamais quitter Tibériade, car il savait qu'il répugnait aux Juifs d'habiter cette ville, parce qu'on avait dû enlever beaucoup de tombeaux sur l'emplacement où on la bâtit, ce qui, d'après nos lois, rendait ceux qui devaient l'occuper impurs pendant sept jours. »

Cette répugnance ne persévéra pas et, dans la suite, elle devint pour les Juifs une ville privilégiée. Hérode Antipas l'embellit avec soin et y résida lui-même dans un palais, qu'il orna de représentations animées, contrairement à la loi mosaïque, et qui fut livré plus tard aux flammes. Josèphe, *Vita*, 12. — Au moment de la révolte contre la domination romaine, Tibériade ouvrit ses portes à Vespasien. Les Juifs, après la ruine de Jérusalem, obtinrent l'autorisation d'y résider et reçurent même certains privilèges, ayant seuls le droit d'habiter la ville, à l'exclusion des païens, des Samaritains et des chrétiens. Le grand sanhédrin, après avoir séjourné quelque temps à Jamnia, puis à Sepphoris, s'établit à Tibériade, et il s'y fonda une école talmudique célèbre, qui fut illustrée par plusieurs rabbins de grande réputation. C'est là que fut rédigée la Mischna du Talmud de Jérusalem et élaborée la Massore. Le rabbin qui aida saint Jérôme à traduire les Paralipomènes était de Tibériade. *Patr. lat.*, *Vita*, IX, 3, t. XXII, col. 30.

2° Notre-Seigneur n'entra jamais à Tibériade ; du moins les Évangiles ne le disent pas. Une grande partie de sa vie publique se passa à l'extrémité septentrionale du lac et il le traversa souvent, mais c'est à peine si la ville est nommée trois fois dans saint Jean, VI, 1, 23; XXI, 1, deux fois, non à cause d'elle-même, mais comme donnant son nom au lac, et une fois, XVI, 23, pour marquer l'endroit d'où sont parties les barques qui arrivent près du lieu où s'est opéré le miracle de la multiplication des pains. Les autres Évangélistes désignent le lac sous le nom de mer de Génésareth ou mer de Galilée. Voir TIBÉRIADE (LAC DE) 2. On s'est demandé pourquoi le Sauveur avait ainsi évité la ville de Tibériade. C'est sans doute parce qu'elle était considérée comme impure par les Juifs fidèles et aussi parce qu'elle était le séjour ordinaire d'Hérode, le meurtrier de saint Jean-Baptiste. Saint Luc, XXIII, 8, nous apprend que ce roi, malgré son désir, n'avait jamais vu Jésus, avant que Pilate le lui eût envoyé.

2. TIBÉRIADE (LAC DE) (grec : *ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος*), lac de Palestine. Saint Jean, XXI, 1; cf. VI, 1, est le seul écrivain sacré qui ait désigné ce lac, ou, comme il l'appelle, cette « mer », sous le nom de Tibériade, sans doute parce que, écrivant loin de la Palestine, ce nom était plus familier que le nom indigène à ceux qui n'habitaient pas la Terre Sainte, à l'époque où il écrivait. Saint Luc l'appelle « lac », *λίμνη Γεννησαρέθ*, V, 1, 2 ; cf. VIII, 23, tandis que tous les autres auteurs sacrés le désignent par l'appellation sémitique de « mer ». Voir LAC, t. IV, col. 7. Il est aussi le seul qui le nomme « de Génésareth ». L'auteur de I Mach., XI, 67, emploie la dénomination analogue *τὸ ὕδωρ Γεννησάρ*, *aqua Genesar*. Saint Matthieu, IV, 18; saint Marc, VII, 31 ; cf. Joa., VI, 1, l'appellent « mer de Galilée ». Dans les Nombres, XXXIV, 11, et Josué, XIII, 27, c'est « la mer de Cénéreth » ou « de Cénéroth ». Jos., XII, 3. Voir CÉNÉRETH 2, t. II, col. 420.

1° *Description.* — Le lac de Tibériade (voir carte, t. III, col. 88) forme un ovale long de 21 kilomètres du nord au sud et large de 9 kilomètres et demi. L'extrémité nord est un peu plus arrondie que celle du sud. Son niveau est de 212 mètres au-dessous de la Méditerranée. En hiver et au printemps, les pluies peuvent le faire élever de plus de deux mètres. Le bassin du lac paraît avoir été formé par la rupture nord-sud qui s'est produite dans les couches crétacées formant les montagnes environnantes, au moment où se sont soulevés les filons de basalte de la rive occidentale et les masses volcaniques du Djolan, vers la fin de l'époque tertiaire. Vu des hauteurs qui le dominent en venant de Nazareth, le lac apparaît scintillant au soleil comme une immense coupe d'argent liquide ; vue de près, l'eau du lac est ordinairement d'un beau bleu. Pendant les orages, qui n'y sont pas très rares et sont fort dangereux, l'eau prend une couleur violet foncé. Le soir elle reflète le bleu du ciel et a l'éclat du saphir. La profondeur du lac est en moyenne de 50 à 70 mètres; à l'entrée du lac, on voit les indigènes passer à pied d'une rive à l'autre, à la barre qui s'est produite à la rencontre des eaux du fleuve avec celles du lac. Vers le milieu du grand bassin nord, la profondeur est de plus de 250 mètres. On ne trouve dans le fond ni algues ni conferves, mais un grand nombre de diatomées. Les poissons y abondent et servent à l'alimentation des gens de Tibériade, et même de Nazareth, où on les transporte, surtout au moment des pèlerinages. On les prend surtout à l'épervier, à l'embouchure du Jourdain, au nord du lac, et à Aïn Tabagha, à l'endroit où le Aïn se jette dans le lac, d'après le témoignage des indigènes qui jettent là leurs filets pour faire jouir les pèlerins du spectacle. Le lac est si peuplé qu'on y prend fréquemment des poissons par milliers. Quelques-uns sont très remarquables, comme le *Clarias macracanthus* qui se traîne comme un serpent, le *Chromis Simonis*, ou poisson de saint Pierre. Voir POISSON, fig. 113, 114, col. 496 497. « L'eau du lac de Tibériade est désagréable à boire à cause de son odeur marécageuse; elle est fade, quoiqu'elle laisse cependant dans la gorge un arrière-goût légèrement saumâtre. » L. Lortet, *La Syrie*, p. 512.

2° *Le lac de Tibériade dans l'Écriture.* — Il occupe peu de place dans l'Ancien Testament, où il n'est guère nommé qu'en passant, pour marquer une limite, Num., XXXIV, 11 ; Jos., XII, 3 ; XIII, 27, et l'endroit où campa une fois Jonathas Machabée. I Mach., XI, 67. Mais l'Évangile lui a donné un reflet de gloire incomparable : c'est le lac de Notre-Seigneur, le lac qu'il a sillonné bien des fois avec ses Apôtres, où il semble qu'on le voit encore, comme un reste de lui-même, qu'il nous a laissé, relique précieuse, après son ascension. C'est là qu'il a travaillé à la formation et à l'instruction de ses disciples, c'est là qu'il a opéré des miracles et calmé d'un mot ses dangereux orages qui soufflent avec violence des gorges occidentales d'Arbèle et soulèvent les flots avec fureur. Matth., VIII, 24; XIV, 24; Marc., IV, 37; VI, 48; Luc., VIII, 23; Joa., VI, 18. Wilson, *Recovery of Jerusalem*, in-8°, Londres, 1871, p. 340, décrit ainsi une de ces tempêtes : « Des tempêtes soudaines, comme celles mentionnées dans le Nouveau Testament, ne sont pas rares. J'eus une excellente occasion d'observer l'une d'entre elles, des ruines de Gamala, sur les collines orientales. La matinée était délicieuse; une brise agréable soufflait de l'est; pas le moindre nuage dans le ciel ne faisait prévoir ce qui allait arriver. Soudain, vers midi, éclata un coup de tonnerre lointain, et un petit nuage, « pas plus grand « qu'une main d'homme, » se leva sur les hauteurs de Lubiéh à l'occident. En très peu de temps, le nuage

grandit et roula en grandes masses noires, descendant des collines vers le lac, et plongeant dans une obscurité complète le Thabor et Hattin. A ce moment, la brise cessa; il y eut quelques minutes de calme complet, pendant lequel le soleil brilla, éclatant, et la surface du lac fut égale et unie comme un miroir; Tibériade, Medjdel et d'autres constructions se dessinaient en plein relief en avant du fond ténébreux qui s'étendait derrière, mais elles disparurent bientôt au regard quand les grondements du tonnerre les dépassèrent et que la tempête, s'avançant rapidement sur le lac, transforma ses eaux tranquilles en une nappe blanche d'écume. Elle atteignit promptement les ruines, me chassant avec mon compagnon et nous obligeant de nous réfugier dans une citerne, où nous fûmes emprisonnés pendant près d'une heure, entendant les grondements roulants du tonnerre et des torrents de pluie. La moitié du lac était tranquille et en repos, pendant que l'autre était toute bouleversée de façon sauvage et offrait un spectacle saisissant. Malheur à la barque légère qui aurait été surprise au milieu du lac par cette tourmente. Nous ne pouvions nous empêcher de penser à cet événement mémorable où la tempête est décrite d'une façon si vivante, comme « tombant » sur le lac. » Matth. VIII, 24-26.

Le lac de Tibériade, par sa situation et la dépression de terrain où il se trouve, était isolé des grandes voies de communication de l'antiquité. Les Égyptiens quand ils allaient en Syrie ou dans l'Asie antérieure, les Assyro-Chaldéens quand ils descendaient sur les bords du Nil, longeaient la Méditerranée. On ne voit que le Mohar égyptien qui, au XIVe siècle avant notre ère, ait visité le Jourdain. F. Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Palestine*, in-f°, Chalon-sur-Saône, 1860, p. 206. Ce n'est que vers les commencements de l'ère chrétienne qu'il a vu des Romains et des étrangers visiter ses bords, où florissaient alors des villes dont le nom revient souvent dans l'Évangile, Capharnaüm, Bethsaïde, Corozaïn, Magdala. Voir ces noms.

F. VIGOUROUX.

TICHON (MAISON DE) (hébreu : *Ḥâṣêr Hat-Ṭikôn;* Septante : αὐλὴ τοῦ Σαυνάν), localité inconnue qui se trouvait sur les frontières du Hauran (Auran). Ézech., XLVII, 16. *Domum autem sive atrium Thicon, Symmachus interpretatur atrium medium, quod pergit ad terminos Auran,* dit saint Jérôme, *In Ezech.*, XLVII, t. XXV, col. 477.

TICHONIUS ou **TYCHONIUS**, écrivain africain, de la secte des donatistes, entre 380 et 420. Il paraît n'avoir été que simple laïque, mais il avait le goût et la connaissance des choses théologiques. Saint Augustin parle souvent de lui dans ses écrits et, dans sa *Doctrina christiana*, III, 30-37, t. XXXIV, col. 81-90, il expose et commente les sept règles célèbres de cet auteur pour l'intelligence des Saintes Écritures. Le Livre des Règles se trouve dans la *Bibliotheca Patrum*, Cologne, 1522, t. XV; Lyon, 1677, t. VI; Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. III, p. 397. Tichonius avait aussi commenté l'Apocalypse, dans un sens spirituel. Le commentaire qui avait été publié comme étant celui de Tichonius n'est pas le sien, mais emprunté à divers auteurs, dont Tichonius. Il est reproduit dans Migne, t. XXXV, à la fin du t. III des œuvres de saint Augustin, col. 2415-2452.

1. TIGRE (hébreu : *Ḥiddéqél;* Septante : Τίγρις), fleuve d'Assyrie et de Babylonie. Strabon, XI, XIV, 8, et Pline, *H. N.*, VI, 27 (qui l'appelle *Diglit*), disent que son nom lui vient de la rapidité de son cours, qui égale celui d'une flèche, *Tigra* signifiant flèche en médo-perse.

I. « Le Tigre, le moins long des deux fleuves qui vont s'unir au golfe Persique par les bouches du Chat-el-Arab, naît dans le voisinage de l'Euphrate (voir la carte, t. II, fig. 623, col. 2047). Près des mines de Sivan, les sources principales, dites Outchgöl (les Trois Lacs), jaillissent à un millier de mètres à peine de la cluse profonde où coule le Mourad, et le torrent qu'elles forment se dirige au sud-ouest comme s'il allait se jeter dans l'Euphrate, à sa sortie des montagnes. Mais un autre cours d'eau, qui prend aussi son origine dans une haute vallée proche de l'Euphrate, vient à sa rencontre et l'entraîne dans la direction du sud-ouest et du sud : c'est le Didjlé, que l'on considère comme la branche maîtresse du Tigre, d'où son nom de Chat ou « Fleuve » par excellence. Il coule d'abord dans la région péninsulaire qui limite l'Euphrate en décrivant une longue série de méandres, au nord, puis à l'ouest et au sud des hautes plaines de Kharpout; né à quelques kilomètres seulement d'un angle brusque de l'Euphrate, le Didjlé commence par chercher sa voie pour sortir du cercle immense que le fleuve rival trace autour de lui. Un petit lac d'eau saumâtre, le Göldjuk, Göldjik ou Gölendjik, occupe, à une petite distance au nord et à 200 mètres plus haut, une cavité du plateau dont le rebord circulaire envoie des ruisseaux au Tigre aussi bien qu'à l'Euphrate. Récemment, à la suite d'années pluvieuses, le lac, élevant peu à peu son niveau comme la mer de Van, a fini par atteindre une brèche de rochers à son extrémité sud-orientale et par épancher son trop-plein dans le Tigre : on a même entrepris le creusement d'une tranchée pour régulariser l'écoulement du lac et en faire une source constante du fleuve. Ainsi se rapprochent les deux bassins fluviaux, au point de s'entremêler en apparence, comme pour donner raison aux descriptions des anciens auteurs. D'après une légende locale, la source du Tigre aurait été visitée par Alexandre; on la désigne comme le « Fleuve aux deux cornes »... Arrivé dans la plaine de Diarbékir, le « Fleuve » grossit rapidement par les affluents que lui envoient les montagnes du nord. Le Batman-sou, l'un des plus abondants, est un autre Tigre par la violence de ses eaux, et son bassin, comme celui du Didjlé, commence dans le voisinage même du haut Euphrate, sur le revers méridional des montagnes de Mouch. Puis viennent l'Arzen-sou et un autre Chat, le Botan-sou, dans lequel se jette la rivière de Bitlis, née dans le massif de faible élévation qui limite au sud-ouest le réservoir du lac de Van; ce beau torrent de Bitlis est probablement le cours d'eau qui a donné lieu aux fables, répétées par Strabon et Pline, sur le passage du Tigre à travers un lac qui ne renfermerait qu'une seule espèce de poisson; on voyait dans les eaux du Bitlis l'écoulement souterrain du lac de Van, mais le courant du Bitlis prend son origine à un niveau plus élevé que le lac et son eau n'est pas saline et chargée de soude comme celle du réservoir fermé : c'est par la composition de l'eau que l'on pourra reconnaître s'il existe vraiment, parmi les affluents du haut Tigre, un ruisseau issu du lac d'Arménie par des galeries souterraines.

« En aval de la jonction des deux Chat, Didjlé ou Tigre occidental, Botan ou Tigre oriental, le fleuve, qui déjà roule la moitié de la masse liquide que son courant inférieur porte à la mer, tourne au sud-est pour s'engager dans une série de cluses ouvertes à travers d'âpres montagnes. Sur un espace d'environ 75 kilomètres, les sentiers abandonnent les rives et gravissent, soit à l'ouest, soit à l'est, les escarpements qui resserrent le courant; çà et là, du haut des promontoires, on aperçoit les eaux glissant à la base de parois calcaires ou de colonnades basaltiques. En aval de cette percée, où n'osèrent pénétrer les Dix mille de Xénophon, s'ouvre une large plaine, et le fleuve serpente à son gré dans les terres alluviales; mais bientôt après, le courant traverse d'autres remparts, et là encore ses bords son impraticables. Les falaises et les éboulis de calcaires,

d'argiles, de conglomérats sont baignés par le flot; les sentiers, évitant le fleuve par de grands détours, s'éloignent même de la partie inférieure des affluents, qui coulent tous à 15 mètres de profondeur entre deux murs d'argile.

Dans la série de défilés qui commence au confluent du Botan-sou et qui se termine en amont de Mossoul, le fleuve garde la direction normale qu'il suit jusqu'à l'Euphrate, parallèlement aux chaînes bordières du plateau d'Iran. Dans cette partie de son cours, comme dans la région des sources, le Tigre ne reçoit de grands affluents que sur la rive gauche ; le versant de la rive droite n'est qu'une mince lisière de terrain et c'est du côté de l'Euphrate que coulent presque toutes les eaux du faîte de partage; les nuages pluvieux qui viennent de la Méditerranée et de la mer des Indes se déchirent aux versants méridionaux des hauteurs du Kourdistan, et tandis que les pluies tombées sur les avant-monts, immédiatement au nord du désert, s'écoulent vers l'Euphrate, l'humidité que les vents du ciel apportent sur les hautes montagnes de Van et de la Perse occidentale revient en torrents vers le Tigre. Parmi ces torrents, il en est qui ont un bassin considérable : tel est le Grand Zab ou Zarb (Zarb el Kebir), dont les rivières supérieures égouttent la région comprise entre les deux lacs de Van et d'Ourmiah. Le Petit Zab (Zarb Saghir) roule aussi beaucoup d'eau, dont une partie lui vient du territoire persan. De même, la Diyalah, qui rejoint le Tigre en aval de Bagdad, reçoit de la Perse un grand nombre de ruisseaux, nés dans les dépressions parallèles des chaînes bordières. Les affluents, comme le Tigre lui-même, ont à traverser des remparts de montagnes parallèles avant d'échapper à leurs anciennes cavités lacustres pour entrer dans la plaine de la Mésopotamie. Le Grand Zab, issu des hautes vallées du pays kourde, vient se heurter, à l'est de Mossoul, contre des massifs de conglomérat, qu'il perce d'un large lit, ayant en certains endroits un kilomètre de rive à rive. Le petit Zab gagne aussi le Tigre en passant successivement par des cluses de montagnes. Au sud-est d'une « Porte du Tigre », une entaille, dont les parois verticales ont 50 à 70 mètres de hauteur, ouvre un passage aux eaux de la Diyalah à travers les assises de grès rouge du Hamrin; pendant la saison des pluies, les eaux s'accumulent en lac temporaire dans la plaine de Kizilrobat, située en amont de la cluse. Un autre affluent du Tigre, l'Adhim, né sur les pentes d'un mont sacré, le Pir Omar Goudroun (2500 mètres), forme un marais permanent au-dessus de la « Porte de Fer » ou Demir-Kapou, qui le sépare des plaines alluviales de la Mésopotamie. En aval de toutes les rivières affluentes, le Tigre déborde en plusieurs parties de son cours et projette à l'orient un rameau marécageux, le Hadd, qui va s'unir à la Kerkha, la rivière du Louristan. En hiver, toute la plaine qui s'étend du Tigre inférieur aux avant-monts persans est une mer intérieure, appelée souvent par ironie Oumm el-Bak ou la « mère des Moustiques »; en été, il reste un réseau de sinueuses coulées, que des bateaux parcourent facilement, du Tigre à la Kerkha, sur plus de 150 kilomètres de distance. Layard, *Nineveh and Babylon*, dans le *Journal of the Geographical Society*, 1846.

« Au confluent avec l'Euphrate, à Korna, le Tigre est, contrairement à ce que disait Strabon, le fleuve le plus abondant (débit moyen du Tigre à Bagdad, d'après Rennie : 1656 mètres cubes par seconde; de l'Euphrate, à Hit: 2065). La rivière occidentale se perd dans son flot sans paraître l'augmenter : de là, peut-être le nom de « Tigre sans eau », Didjlat-el-Aoura, que l'on donnait jadis aux fleuves unis, comme pour indiquer la disparition apparente de l'Euphrate. Le développement total du Tigre, entre la source du « Fleuve aux deux cornes » et son entrée dans le Chat-el-Arab, est d'environ 2000 kilomètres, deux fois moins que l'Euphrate, et l'étendue de son bassin est aussi très inférieure; mais, au lieu de serpenter dans le désert comme l'Euphrate à la sortie du Taurus, il ne cesse de longer la base des montagnes qui lui envoient leurs eaux de neige et de pluie. Naissant à plusieurs centaines de mètres au-dessus de la vallée de l'Euphrate et suivant dans la direction du golfe Persique une vallée moins sinueuse, le Tigre a sa pente beaucoup plus inclinée; il fuit rapidement entre ses rives, d'où son vieux nom persan de Tigre ou de « Flèche » remplaçant l'appellation assyrienne de Hiddekel (Idiklat) ou « Fleuve aux bords élevés » (Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies?*), qui se retrouve dans l'arménien Dikla et dans l'arabe Didjlé. Courant plus vite, le Tigre perd moins d'eau par l'évaporation et se répand dans les campagnes riveraines en moins d'étangs et de marécages. Des bateaux à vapeur d'un faible tirant le remontent jusqu'à Bagdad, et pourraient même atteindre Tekrit, à près de 1000 kilomètres de la mer; en amont, jusqu'à Mossoul et Diarbekir, le seul véhicule flottant est le kellek (voir t. IV, fig. 396, col. 1459), ou plancher soutenu par des outres. » Élisée Reclus, *Nouvelle Géographie universelle*, t. IX, *Asie antérieure*, 1884, p. 387-391.

II. Le Tigre dans l'Écriture. — 1° Le Tigre est nommé pour la première fois au commencement même de la Genèse, II, 14, comme le troisième fleuve du Paradis terrestre, « qui coule à l'est de l'Assyrie. » C'est dans son voisinage que l'Euphrate prend aussi sa source, ainsi que plusieurs des affluents des deux grands fleuves. Voir fig. 272, t. I, col. 1003. Le Phison et le Géhon, les deux autres fleuves de l'Éden, nommés avant le Tigre et l'Euphrate, sont-ils deux des affluents qu'on voit là de nos jours? On ne saurait le dire avec certitude. Il a pu se produire sur la terre, depuis la création de l'homme, des révolutions qui ont modifié et changé l'aspect des lieux où fut créé le premier homme, mais on comprend sans peine que l'opinion qui place en Arménie le paradis terrestre, à la source des grands fleuves, ait eu et compte toujours des partisans, parce que c'est celle qui s'accorde le plus naturellement avec le texte sacré (voir Paradis terrestre, III, t. IV, col. 2133), en admettant qu'il n'y a pas eu un bouleversement complet du premier berceau de l'humanité.

2° Le Tigre n'est plus nommé dans l'Écriture jusqu'à l'époque de la captivité. Mais le prophète Nahum, en annonçant la chute de la grande ville, fait allusion à l'inondation du fleuve qui, après avoir contribué à sa grandeur, devait en ouvrir les portes à ses ennemis. « Les portes des fleuves (le Tigre et le Khasr, son affluent) sont ouvertes; son palais s'écroule. » Nahum, III, 6. Ces « portes » sont des digues, d'après les uns, mais plus vraisemblablement, d'après les autres, les portes de la ville, qui étaient fortifiées et qui furent renversées par l'inondation aux endroits par où entraient et sortaient le Tigre et le Khasr. Diodore de Sicile, II, 27, qui ne connaissait pas la prophétie de Nahum, nous en a raconté à son insu l'accomplissement. Depuis deux ans, écrit-il, l'armée des Médo-Babyloniens réunis assiégeait Ninive, sans pouvoir réussir à faire brèche dans les remparts extrêmement solides et épais. De violents orages suppléèrent à leur impuissance : ils produisirent un débordement du Tigre qui inonda une partie de la ville et en renversa les murailles sur une longueur de 20 stades (5700 mètres). Les ennemis y pénétrèrent par là sans difficulté. Le roi de Ninive, désespéré, s'enferma dans son palais, y mit le feu et périt dans l'incendie. Le fleuve qui avait fait la gloire et la force de la capitale de l'Assyrie venait de consommer sa ruine.

3° Quelques années avant cette catastrophe, Tobie avait été emmené captif à Ninive. Quand il envoya son fils auprès de Gabélus pour recouvrer l'argent qu'il lui avait prêté, c'est sur les bords du Tigre que le jeune

voyageur prit le poisson qui devait lui servir plus tard à rendre la vue à son père aveugle. Tob., VI, 1-9. On ne peut déterminer avec certitude de quelle espèce était ce poisson. Le fleuve abonde en poissons de diverses espèces et quelques-uns sont de dimensions considérables. Strabon, XI, XIV, 8. Voir TOBIE.

4° Le Tigre est mentionné dans Judith, I, 6, mais simplement comme une des limites géographiques de la plaine de Ragaü.

5° L'Ecclésiastique, rappelant les fleuves du paradis terrestre, dit, XXIV, 35, que Dieu répand sa sagesse comme le Tigre répand ses eaux aux jours des nouveaux fruits, c'est-à-dire au moment de son inondation annuelle. Au mois de mars, à l'époque de la fonte des neiges, il croît rapidement, roulant ses eaux rapides et troubles, et grossit jusqu'à la première ou seconde semaine de mai, où il atteint sa plus grande hauteur. Vers le milieu de mai, il commence à décroître. Au milieu de l'été, il reprend son niveau ordinaire. Une nouvelle crue a lieu en octobre et en novembre, à la suite des pluies d'automne, mais elle est insignifiante relativement à la crue du printemps.

6° Le Tigre apparaît pour la dernière fois dans l'Écriture dans les visions de Daniel. C'est sur ses bords qu'il eut quelques-unes des plus importantes. Dan., X-XII. Il l'appelle *han-nâhâr hag-gâdôl*, « le grand fleuve », X, 4. Voir DANIEL, t. II, col. 1276.

2. TIGRE (Vulgate : *tigris*), carnassier de la famille des félidés, à peu près de la même taille que le lion, mais plus fort et plus féroce. Il vit surtout dans l'Asie méridionale et les îles de la Sonde. Il n'en est pas question dans la Bible. C'est à tort que la Vulgate a traduit par « tigre » le mot *layîš*, qui est un des noms du lion. Job, IV, 11. Voir LION, t. IV, col. 267. Les Septante s'éloignent encore plus du vrai sens en traduisant par μυρμηκολέων, « fourmilion ».

H. LESÈTRE.

TIMÉE (grec : Τίμαιος), père de l'aveugle Bartimée, à qui Notre-Seigneur rendit la vue à Jéricho. Marc., X, 46. Voir BARTIMÉE, t. I, col. 1474.

TIMIDITÉ (Septante : ὀλιγοψυχία; Vulgate : *pusillanimitas*), manque de courage en face du danger ou du devoir. Le timide est appelé *ḥârêd, yârê', nimḥar, rak lêbab*, « chancelant de cœur », δειλός, ὀλιγόψυχος, φοβούμενος, ἀπειθῶν, *timidus, pavidus, trepidus, formidolosus, pusillanimis*.

1° *En face du danger*. — La Loi prescrivait de signifier aux timides et aux peureux de se retirer de l'armée avant la bataille, de peur que leur exemple n'entraînât les autres. Deut., XX, 3, 8. — Israël infidèle, dispersé parmi les nations, y gardera un cœur tremblant. Deut., XXVIII, 65. — Avant de livrer bataille, Gédéon dut écarter de son armée 22000 hommes qui avaient peur et tremblaient. Jud., VII, 3. — Judas Machabée renvoya de même chez eux, « selon la Loi », tous ceux qui avaient peur de combattre. I Mach., III, 56. — Ézéchiel, XXI, 12, décrit la peur qu'excite en tous l'approche de l'épée de Nabuchodonosor : les cœurs se fondent, les mains faiblissent, les esprits se troublent, les genoux fléchissent. — Les écrivains sacrés donnent plusieurs fois le nom de « femmes » à ceux qui manquent d'énergie dans le danger. Is., III, 12; XIX, 16; Jer., LI, 30; Nah., III, 13. Ils exhortent à n'avoir pas peur devant l'ennemi. Is., VII, 4; Jer., LI, 46. Il ne faut pas s'adresser à un timide pour le consulter sur la guerre. Eccli., XXXVII, 12. — Quand les méchants comparaîtront au tribunal du souverain Juge, la timidité succédera à leur arrogance. Sap., IV, 20. — Notre-Seigneur reproche aux apôtres leur timidité et leur manque de foi, pendant la tempête sur le lac. Matth., XIII, 26; Marc., IV, 40. — Le vent impétueux, *rûaḥ so'âh*, devient dans les versions ὀλιγοψυχία, *pusillanimitas spiritus*. Ps. LV (LIV), 19.

2° *En face du devoir*. — Roboam se montra timide, quand il eût fallu faire acte d'énergie pour rallier à lui tout son peuple. II Par., XIII, 7. Le cœur de Josias fut intimidé par les menaces que contenait le Deutéronome. IV Reg., XXII, 19. Il y a une timidité recommandable et qui se résout en crainte de mal faire. Prov., XVIII, 14. Mais il ne faut pas être timide dans le service de Dieu, Is., XXXV, 4, ni dans la prière. Eccli., VII, 9. On doit encourager et consoler les timides. Is., XXXV, 4; I Thes., V, 14. Quant à ceux qui sont timides et lâches dans l'accomplissement du devoir, ils auront un jour le même sort que les pires pécheurs. Apoc., XXI, 8.

H. LESÈTRE.

TIMON (grec : Τίμων), le cinquième des sept diacres choisis par les Apôtres pour s'occuper du soin des veuves. Act., VI, 5. Son nom est grec et il était probablement un Juif helléniste, comme les autres diacres qui devaient veiller à ce que les veuves des convertis non palestiniens fussent traitées convenablement. Le texte sacré ne nous apprend rien que son nom. D'après la *Synopsis de vita et morte Prophetarum, Apostolorum et Discipulorum Domini*, du pseudo-Dorothée, *Patr. gr.*, t. XCII, col. 1001, c'était un des soixante-douze disciples, et il devint évêque de Bostra, où il subit le martyre du feu. Voir *Acta sanctorum*, 19 avril, aprilis t. II, p. 619.

TIMOTHÉE (grec : Τιμόθεος), nom de deux étrangers qui combattirent contre les Machabées et d'un disciple de saint Paul.

1. TIMOTHÉE, chef ammonite, qui fut battu à plusieurs reprises par Judas Machabée. Quelques commentateurs supposent, à cause de son nom, qu'il était grec d'origine. Judas Machabée, ayant pénétré en Ammonitide, y livra plusieurs combats dans lesquels il battit Timothée, le chef des Ammonites. I Mach., V, 6. Mais ce dernier porta, quelque temps après, les armes en Galaad, où il fit beaucoup de mal. A la demande des gens du pays, Judas et son frère Simon marchèrent à leur secours. Timothée s'enfuit à leur approche; les Juifs parvinrent à atteindre son armée et à lui infliger une sanglante défaite. I Mach., V, 11, 20, 24-34, 37-44. Timothée lui-même tomba entre les mains de Dosithée et de Sosipater, qui consentirent à lui laisser la vie sauve. II Mach., XII, 2-25.

2. TIMOTHÉE, général syrien, qui est le même que le précédent d'après les uns, différent d'après les autres. Il faisait partie de l'armée de Nicanor contre Judas Machabée. II Mach., VIII, 30. On ne peut conclure de la similitude des noms à l'identité des personnes, car les Timothée étaient nombreux parmi les Grecs. Si les passages II Mach., VIII, 30; IX, 3, ne donnent aucun détail particulier, et ne suffisent pas pour trancher la question de non-identité, quoiqu'il n'apparaisse pas comme général ammonite, il n'en est plus de même du récit, X, 24-37. Après avoir été battu une première fois avec Bacchide par Judas Machabée, VIII, 30, défaite qu'Antiochus Épiphane avait apprise en Perse, X, 3, Timothée, postérieurement à la mort de ce roi, pour venger son échec, rentra en Judée à la tête d'une armée formidable. Judas, avec le secours d'en-haut, remporta contre son ennemi une éclatante victoire. Timothée s'enfuit à Gazara (Gazer). Les Juifs allèrent l'y assiéger, emportèrent la place et le mirent à mort quand ils l'eurent découvert dans une cachette. II Mach., X, 24-37. Ce fut plus tard, après la mort de Timothée, le général syrien, que Judas Machabée battit définitivement Timothée 1, qui commandait aux Ammonites à l'est du Jourdain, et dont la vie fut épar-

gnée. I Mach., v, 37-44; II Mach., XII, 2-25. Voir Patrizzi, *De consensu utriusque libri Machabæorum*, in-4°, Rome, 1856, p. 259.

3. TIMOTHÉE (Τιμόθεος), le plus fidèle et le plus aimé des disciples de saint Paul, celui qu'il appelle son vrai fils, I Tim., I, 2, son très cher fils, II Tim., I, 2, son fils bien-aimé et fidèle dans le Seigneur, I Cor., IV, 17, le copartageant de son esprit, Phil., V, 20, de ses travaux dans le Seigneur, I Cor., XVI, 10, son collaborateur, Rom., XVI, 21, son frère et ministre de Dieu, I Thess., III, 2, l'esclave de Jésus-Christ, Phil., I, 1, dévoué à la cause du Christ, II, 21, l'imitateur parfait des vertus de son maître, initié à ses méthodes d'apostolat. II Tim., III, 10; I Cor., XVI, 10. L'Apôtre l'avait converti à la foi, I Cor., IV, 14-17, avec sa mère et son aïeule, II Tim., I, 5, lors de la première mission en Lycaonie. Était-il de Lystres ou de Derbé? Les textes, Act., XVI, 1, 2; XX, 4, sans dirimer absolument la controverse, semblent indiquer plutôt Lystres. Peut-être Timothée a-t-il habité successivement ces deux villes. En tout cas, il était avantageusement connu à Lystres et à Icone, Act., XVI, 2, c'est-à-dire dans toute la région de la Lycaonie. Il était né d'un mariage mixte, son père était païen et sa mère juive ou du moins prosélyte des synagogues. Act., XVI, 3; II Tim., I, 5. Aussi reçut-il, à sa naissance, un nom très usité chez les Grecs, I Mach., V, 6; II Mach., VIII, 3, et, en même temps, facile à se faire accepter des Juifs. L'enfant grandit entre deux pieuses femmes, sa mère Eunice et son aïeule nommée Loïde; elles l'élevèrent dans la crainte de Dieu et l'étude des Écritures. II Tim., IV, 15. Le père de Timothée devait être mort quand Paul et Barnabé arrivèrent dans ces parages. Act., XVI, 3. Le jeune adolescent fut témoin des souffrances et des travaux des deux vaillants missionnaires. II Tim., III, 10, 11; Act., XIV, 22. A son second voyage, l'Apôtre se l'attache comme disciple et compagnon d'apostolat à la place de Jean-Marc, ayant déjà substitué Silas à Barnabé. Act., XV, 40. D'après divers passages des Épîtres pastorales, I Tim., I, 18; IV, 24; II Tim., I, 6, ce fut l'Esprit qui le désigna, dans quelque assemblée liturgique, à la fonction d'apôtre, ou peut-être d'évangéliste. II Tim., IV, 5, par la voix des prophètes de ces Églises. Paul, Silas et les presbytres de l'endroit lui imposèrent les mains. Act., XIII, 3; II Tim., I, 6.

Dès ce moment, il est presque toujours, sauf de rares intervalles, aux côtés de l'Apôtre, lui servant de secrétaire dans la rédaction de la plupart de ses Épîtres. Afin de faciliter son ministère auprès des Juifs, Paul le circoncit de sa propre main. Act., XVI, 3. Sa carrière apostolique se confond, en général, avec celle de son maître. A peine s'il s'en sépare, de temps en temps, pour des mission spéciales, absences courtes et rapides auxquelles l'un et l'autre ne consentaient qu'avec peine. Timothée a de la sorte travaillé avec l'Apôtre à la fondation des principales Églises, Philippes, Thessalonique, Bérée, Corinthe, Éphèse. Lors de la seconde mission, il collabora, d'une façon particulière, à l'établissement et au développement des communautés de Macédoine. Il resta quelque temps à Thessalonique après l'expulsion violente de Paul et de Silas, Act., XVII, 10, les rejoignit à Bérée, XVII, 14, et retourna à Thessalonique pour y porter aux fidèles persécutés les encouragements et les instructions de son maître. I Thess., III, 1, 2. De là il revint sans doute à Bérée, où était resté Silas, et, en sa compagnie, se dirigea vers Corinthe. Leur arrivée marque, depuis l'activité apostolique de Paul, un redoublement de zèle. Act., XVIII, 5. Les trois ouvriers évangélistes séjournèrent au moins dix-huit mois dans la capitale de l'Achaïe.

Silas dut quitter saint Paul vers la fin du second voyage pour rester à Jérusalem, son Église d'origine. Act., XV, 22. Timothée, au contraire, prit part au troisième voyage. Durant les trois ans du séjour de Paul à Éphèse, il ne s'éloigne de la métropole d'Asie que pour une mission en Macédoine avec Éraste et plusieurs frères, Act., XIX, 22, puis, de là, à Corinthe, I Cor., XVI, 11; IV, 17, où il était chargé de rétablir l'ordre. Il semble qu'il ait échoué dans cette entreprise. D'un naturel doux et timide, I Cor., XVI, 10, il était peu fait pour la lutte. Il ne parvint pas, sans doute, à apaiser les désordres entre les divers partis en présence, I Cor., I, 12, et il dut retourner à Éphèse ou peut-être en Macédoine; c'est là qu'il se trouve au moment où saint Paul écrit sa seconde Épître aux Corinthiens. II Cor., I, 1. Il le suit dans sa troisième visite à Corinthe et figure dans l'Épître aux Romains parmi ceux qui envoient leurs saluts fraternels à cette Église. Rom., XVI, 21. Quand l'Apôtre quitte Corinthe pour Jérusalem, il fait partie de la caravane qui s'achemine vers la Palestine. Act., XX, 4, 5.

A partir de ce moment, les Actes se taisent sur le reste de la carrière de l'illustre disciple. Mais les Épîtres de la captivité suppléent, en partie, à ce brusque silence. On peut affirmer, sans doute possible, que Timothée suivit saint Paul à Jérusalem, puis à Césarée, s'embarqua avec lui vers l'Italie, l'assista dans sa prison. Son nom se lit dans l'adresse des Épîtres aux Colossiens, I, 1, à Philémon, I, 1, aux Philippiens I, 1. Saint Paul dit même formellement, dans cette dernière Épître, qu'il espère envoyer « Timothée » vers eux, II, 19-24. Durant la période qui suivit la première captivité, il accompagna l'Apôtre à Éphèse et y resta encore quelque temps après que celui-ci se fut acheminé de nouveau vers Rome en passant par la Macédoine, l'Achaïe et l'Épire. I Tim., I, 3. L'Apôtre le chargea de gouverner l'Église d'Éphèse et lui adressa, à cette occasion, une lettre (la première) pleine de sages conseils. Timothée resta en Asie jusqu'au moment où Paul, à la veille d'une condamnation certaine, l'appela en toute hâte pour qu'il assistât sans doute à ses derniers moments et recueillît, en dépôt, le précieux héritage de son zèle et de ses suprêmes enseignements. II Tim., IV, 21. Par l'Épître aux Hébreux on apprend que le disciple fut lui-même emprisonné, puis relâché, XIII, 23. Le reste de son existence et de son activité semble s'être passé à Éphèse, où il sera retourné après sa sortie de prison. Suivant la tradition, *Const. Apost.*, VII, 46, t. I, col. 1063; Eusèbe, *H. E.*, III, 44, t. XX, col. 220, il aurait été martyrisé dans cette ville, sous Domitien ou Nerva, en voulant s'opposer à certaines réjouissances populaires qui tournaient à l'orgie et à la cruauté. Ses ossements ont été transportés plus tard, sous Constance, à Constantinople, *Acta sanctorum*, januar, t. III, p. 562-569; Lipsius, *Die apocryphen Apostelgesch.*, t. II, 372-400. Les Églises grecques et arméniennes célèbrent sa fête le 22 janvier, l'Église copte, le 23, l'Église latine et l'Église maronite, le 24 du même mois, bien que les premiers calendriers latins l'aient placée le 27 septembre, peut-être pour faire suite au jour de la commémoration de saint Jean, qui avait exercé son apostolat à Éphèse. Lipsius, *op. cit.*, p. 392; Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ*, Inspruck, 1896. D'après plusieurs savants, c'est à lui que s'adresse, comme évêque d'Éphèse, le message de l'Apocalypse, II, 1-7. On ne sait rien de certain sur ce point. — Voir H. Usener, *Acta sancti Timothei*, par Polycrate, in-4° Bonn, 1877. C. TOUSSAINT.

4. TIMOTHÉE (PREMIÈRE ÉPITRE A). — 1° *Importance.* — Cet écrit appartient au groupe des trois lettres que la critique appelle depuis plus d'un siècle *Épîtres pastorales*. L'appellation se rencontre, pour la première fois, dans un commentaire de P. Anton, *Exeget. Abh. Der Pastoralbriefe S. Pauli*, 2 Theile, Halle, 1753, 1755,

puis chez Wegscheider (1810), Eichhorn (1812), nom qui caractérise avec assez d'à-propos (surtout pour la Ire à Timothée et l'Épître à Tite) leur objet commun : tracer à Timothée et à Tite les devoirs de leur charge. A elles seules, ces trois Épîtres forment un code parfait à l'usage des pasteurs et des dignitaires de l'Église, un véritable traité sur l'art de gouverner les communautés chrétiennes. Le Canon de Muratori, voir CANON, t. II, col. 170, en avait déjà perçu l'utilité pratique quand il les mentionnait avec cette remarque : *in honore tamen Ecclesiæ catholicæ in ordinatione ecclesiasticæ disciplinæ sanctificatæ sunt* (lignes 61-62). Les principes du droit public de l'Église se trouvent en germe dans ces écrits et spécialement dans cette première Épître à Timothée. On y voit le pouvoir souverain émaner, non de l'assemblée des fidèles, mais de l'autorité apostolique transmise par le rite de l'ordination. Épiscopes, prêtres, diacres tiennent leurs fonctions non de la communauté, mais d'une transmission remontant plus ou moins directement aux Apôtres ou à leurs délégués. L'épiscopat apparaît déjà comme le futur héritier des pouvoirs apostoliques, le sommet et le pivot de la hiérarchie. I Tim., III; Tit., I. A côté de cette esquisse de la constitution de l'Église trouvent place des règles de discipline, on dirait presque de législation canonique. On y trace les devoirs de l'évêque. Il doit être le modèle de ses subordonnés, irrépréhensible aux yeux des fidèles et de ceux du dehors. I Tim., IV, 12; Tit., II, 6-8. Une liste d'irrégularités règle les choix des délégués de l'Apôtre. Tit., I. 7. L'apparition des hérésies et des doctrines d'erreur invite l'auteur à tracer la ligne moyenne de l'orthodoxie et le soin que l'on doit apporter à se préserver des nouveautés dangereuses. I Tim., I, 33-10; VI, 3-20. Les fonctions des membres de la hiérarchie sont délimitées et réglementées : celles de l'évêque, du diacre, des veuves attachées au service de l'Église. On entre, avec ces détails, dans la vie intime des communautés chrétiennes, telles qu'elles étaient vers la fin de l'âge apostolique. Le livre qui se rapproche le plus, dans son contenu, de ces trois précieuses lettres et qui s'en est le plus largement inspiré, sont les *Constitutions apostoliques*. On peut aussi en saisir l'influence dans le Περὶ ἱερωσύνης de saint Jean Chrysostome, le *De officiis ministrorum* de saint Ambroise et le *De pastorali cura* de saint Grégoire.

2° *Authenticité*. — Depuis que la critique rationaliste rejette en bloc les Épîtres dites pastorales, on s'est habitué, dans l'autre camp, à les défendre toutes ensemble. Leur sort est, en effet, si étroitement lié qu'on ne saurait les disjoindre. On suivra donc ce plan, réservant néanmoins, à chacune d'elles, les raisons spéciales qu'il y a lieu de faire valoir. Un premier fait à noter c'est qu'au point de vue des témoignages anciens ce groupe de lettres se trouve aussi favorisé que les autres Épîtres pauliniennes. A peine deux ou trois voix discordantes dans l'antiquité : encore ces quelques exceptions s'expliquent-elles sans difficulté. L'absence de ces lettres dans l'*Apostolicon* de Marcion peut venir de ce qu'il a ignoré leur existence, ces écrits n'étant pas adressés à des Églises, peut-être aussi, comme le pense saint Jérôme, en raison de la façon élogieuse dont ces Épîtres parlent de l'Ancien Testament, de la Loi, des œuvres. Pour le même motif, Basilide et Tatien ne voulaient pas y reconnaître la main de saint Paul. « Je veux parler, écrit saint Jérôme dans sa Préface du *Commentaire de l'Épître de Tite,* t. XXVI, col. 555, de Marcion et de Basilide, qui ont retranché des autres Épîtres ce qui était contraire à leur dogme, et qui ont même cru pouvoir rejeter quelques Épîtres tout entières, à savoir les deux à Timothée, celle aux Hébreux et celle à Tite. Toutefois, Tatien, le patriarche des Encratites, qui, lui aussi, a rejeté quelques Épîtres de Paul, a cru devoir affirmer tout particulièrement la composition de celle à Tite par l'Apôtre, n'attachait aucun poids à l'opinion de Marcion et de ceux qui sont d'accord avec lui sur ce point. » Sauf ces contradictions intéressées, les Épîtres pastorales ont été unanimement admises et fort souvent citées. Leur affinité d'idées, de tournures, d'expressions avec la lettre de Clément de Rome est indéniable. Comparer, à cet effet, Clem., LV, 3 = II Tim., II, 1; Clem., XLIII, 1; LI, 3 = II Tim., III, 8; Clem., XXXV, 2; LV, 6; LXI, 2 = I Tim., I, 17; Clem., XXXVII, 1 = I Tim., I, 18; II Tim., II, 3; Clém., I, 1; XLVII, 7 = I Tim., VI, 1. Mêmes termes caractéristiques : προσδεκτόν, ἀπόδεκτον; πίστις ἀγαθή, λατρεύειν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει; εὐσέβεια, ἀναζωπυρεῖν, ἀγωγή, πιστωθεῖς, etc. ; même ordre d'idées, Clem., II, 1 = I Tim., VI, 8; Clem., I, 3, XLIV, 4 = I Tim., V, 17; Clem., XLII, 4 = I Tim., III, 10; Clem., LIV, 3 = I Tim., III, 13; Clem., I, 3 = I Tim., II, 9; Tite, II, 4; Clem., XXIX, 1 = I Tim., II, 8; Clem., II, 2; XXXII, 3 = II Tim., I, 9; Tite, III, 5-7; Clem., II, 7 = Tite, III, 1; Clem., LXI, 1 = Tite, III, 1; I Tim., II, 2. L'Épître à Barnabé offre, à son tour, plusieurs points de contact : V, 6, καταργεῖν τὸν θάνατον, *détruire la mort,* semble venir de II Tim., I, 10; IV, 6, ἐπισωρεύοντες ταῖς ἁμαρτίαις, *accumulant les péchés,* de II Tim., III, 6; φανερωθῆναι ἐν σάρκι, *être manifesté en chair,* de I Tim., III, 16; surtout, XIV, 6, λυτρωσάμενον ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους ἑτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον, *nous ayant rachetés des ténèbres pour se préparer un peuple saint,* de Tite, II, 14. Point d'allusions dans la Didaché ni dans le Pasteur d'Hermas, mais, en revanche, de frappantes analogies avec les lettres de saint Ignace et de saint Polycarpe (pour le détail, voir *Texte und Untersuchungen,* XII, III, p. 107-118, 186-194) telles que ἀναζωπυρεῖν, ἀναψύχειν, ἑτεροδιδασκαλεῖν, κατάστημα, le Christ appelé ἡ ἐλπίς ἡμῶν. Lettre de saint Ignace *ad Tall., ad Magn.,* 8; *ad Polyc.,* 3 t. V, col. 543 sq.). Dans l'Épître de Polycarpe, IV, V, VIII, IX, XII, les recommandations aux veuves, aux diacres, aux presbytres sont à peu près toutes tirées des Pastorales. Von Soden reconnaît qu'à partir d'Ignace et de Polycarpe, la priorité littéraire, douteuse pour Clément et l'Épître à Barnabé, appartient certainement aux Pastorales. Saint Justin a textuellement emprunté une phrase de l'Épître à Tite, III, 4, quand il dit, *Dial.*, c. XLVII, t. VI, col. 575 : « Car la bonté et la philanthropie de Dieu envers les hommes... » Une influence de I Tim., III, 16, se remarque aussi dans ce passage de l'*Épître à Diognète,* c. V, t. II, col. 1173 : *Prêché par les Apôtres, il a été cru par les païens.* On rencontre de semblables emprunts dans Hégésippe, Eusèbe, *H. E.*, III, XXXII, t. XX, col. 284, dans la IIa *Clementis,* chez Athénagore, Théophile, la *Lettre des Églises de Vienne et de Lyon,* t. V, col. 1401 ; Eusèbe, *H. E.*, V, 1, t. XX, col. 407; le *Testament des douze Patriarches,* t. IX, col. 1025. Enfin l'insertion de ces lettres dans les versions syriaque et latine ainsi que leur mention dans le Canon de Muratori prouvent qu'elles faisaient partie, dès le second siècle, du canon des Églises de Syrie et d'Occident. D'autre part, saint Irénée, *Adv. hær.*, II, XIV, 7; IV, XVI, 3; III, XIV, 1, t. VII, col. 755, 914, 1017; Tertullien, *De præscr.*, c. VI, XXV, t. II, col. 18, 37; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, XI, t. VIII, col. 990, les attribuent formellement à saint Paul. En résumé, ces trois Épîtres offrent, du côté des preuves de tradition, autant de garanties que celles dont on ne songe pas à contester l'authenticité. Pourtant, la majorité des critiques la leur refuse encore à cause d'arguments internes dont on discutera plus loin la valeur. Les premiers doutes remontent à Schleiermacher, qui, à propos de quelques objections de J. E. B. Schmidt sur l'authenticité de la Ire à Timothée, se mit à faire ressortir le manque de liaison des idées, les tournures de style étrangères à Paul, la difficulté de situer cet écrit dans la vie de l'Apôtre. *Ueber den sog. ersten Brief des Paulen an den Tim.,*

1807. Il en concluait que la première Épître à Timothée avait été composée par un plagiaire à l'aide des deux autres Épîtres pastorales. A son opinion se rallièrent plus tard Usteri, Lücke, Bleek, Neander, tandis que Planck (1808), Beckhaus (1810) et Wegscheider (1810) entreprirent la défense de l'Épître incriminée. Ces apologistes faisaient observer que les raisons alléguées contre la première Épître à Timothée pouvaient, au même titre, être apportées contre les deux autres. Eichhorn (1812) souscrivit à ce raisonnement, mais pour le retourner contre les trois lettres ensemble; toutefois il les rattachait encore à l'Apôtre par un lien, en l'attribuant à un de ses disciples qui aurait consigné là les directions de son maître. Pendant une vingtaine d'années, les mêmes conclusions sont défendues par de Wette, Schrader, Mayerhoff, combattues par Hug, Bertholdt et Feilmoser. Mais Baur, en 1835, ne se contenta pas de nier l'authenticité des Pastorales, il chercha, dans son *Die sog. Pastoralbriefe des Apostels Paulus,* les motifs de cette composition apocryphe et crut les découvrir dans l'intention qu'aurait eue l'auteur de combattre, sous le nom et l'autorité de Paul, les erreurs gnostiques, surtout celles de Marcion et de Valentin. Ces lettres ne seraient alors que de la moitié du second siècle. A peu de choses près, telle est l'opinion de Schwegler, Bruno Bauer, Hilgenfeld, Mangold, Meyer, Schenkel, Hausrath, Weizsäcker, Davidson, Harnack, Scholten, Beyschlag, Sabatier, Von Soden. Quelques critiques (Löffler, Usteri, Lücke, Bleek, Neander, Ritschl et Krauss) acceptent la IIe à Timothée et l'Épître à Tite mais repoussent obstinément la première à Timothée. Du côté des défenseurs des Pastorales se rencontrent, outre les commentateurs catholiques, bon nombre d'exégètes protestants, surtout parmi ceux qui ont écrit des commentaires *ex professo.* On peut leur adjoindre Otto, Kölling, B. Weiss, dans son *Introduction* et dans Meyer, 5e édit., 1886; Bertrand, *Essai critique sur l'authenticité des Épîtres pastorales,* 1888; Bourquin, *Étude critique sur l'authenticité des Ép. past.,* 1890. D'autres n'osent se prononcer : Rolle, *De authentia epist. pastoralium,* 1841; Scharling, *Die neuesten Untersuchungen über die sog. Pastoralbriefe,* 1846. De nos jours, on est revenu, dans le camp critique, à l'hypothèse admise dès 1836 par Credner et l'on reconnaît, dans les Pastorales, au moins dans le IIe à Timothée et l'épître à Tite, un noyau paulinien amplifié, vers la fin du Ier siècle, par quelque disciple de Paul à l'aide des autres écrits de l'Apôtre. Chacun varie dans la part à faire aux éléments authentiques. Ainsi Hausrath (1865) trouve les restes d'une lettre de Paul dans II Tim., I, 1, 2, 15-18; IV, 9-18; Krenkel (*Paulus,* 1869), Tit., III, 12, 13 + II Tim., IV, 19-21, 9-18; I, 16, 18; Grau pense que Tite et Timothée ont eux-mêmes développé, à l'aide de leurs souvenirs personnels, des billets qu'ils avaient reçus de l'Apôtre. Ménégoz (1872) reconnaît le caractère paulinien des trois lettres, mais, en même temps, il découvre les traces d'interpolations certaines, postérieures à la mort de l'Apôtre. Renan (1869), Beyschlag (1874) et Sabatier (1881) admettaient l'existence de billets authentiques adressés à Tite et à Timothée, puis amplifiés plus tard pour appuyer le mouvement des Églises vers la hiérarchie et la discipline ecclésiastique.

D'après Hesse (1889), la Ire à Timothée comprend elle-même des passages de source paulinienne, par exemple, le premier et le sixième chapitre; la seconde est composée de deux lettres, l'une apocryphe, l'autre à parties authentiques, I, 16-18; IV, 9-22. La lettre à Tite serait également de Paul, au moins quant au passage relatif aux hérétiques, emprunté d'ailleurs à la Ire à Timothée. On aurait opéré ces fusions et ces amplifications d'épîtres pour donner aux évêques une sorte de manuel de discipline ecclésiastique. Ces écrits précéderaient de peu d'années les lettres de saint Ignace. Telles sont, en général, les positions de la critique, à l'égard de ce dernier groupe d'épîtres pauliniennes. Voici maintenant les principaux arguments qu'elle a fait valoir, et les réponses qu'on leur a opposées.

I. La situation historique. — On objecte l'impossibilité absolue de faire entrer nos trois lettres dans la contexture historique de la vie de saint Paul, telle qu'elle résulte des données prises dans les Actes et complétées par les Épîtres certaines. Ni la première ni la seconde Épître à Timothée ni l'Épître à Tite ne peuvent trouver place dans les Actes. Ainsi, en ce qui regarde la Ire à Timothée, aucune des deux hypothèses imaginées à cet effet ne paraît donner satisfaction. Celle qui, par exemple, essaie de dater cette lettre du voyage que Paul fit en Macédoine après son séjour de trois ans à Éphèse, Act., XX, 1, ne s'adapte pas aux circonstances de cette partie de la vie de saint Paul. Mais bien des raisons rendent cette supposition inadmissible. En effet, d'après les Actes eux-mêmes, XIX, 22, Timothée avait devancé son maître en Macédoine, où Paul le rejoignit peu après et d'où il écrivit la seconde lettre aux Corinthiens. II Cor., I, 1. De plus, quand Paul quitta Éphèse, après son long séjour de trois ans, il avait l'intention de gagner Jérusalem sans repasser par l'Asie. Act., XIV, 21; XX, 1, 3, 16; I Cor., XVI, 4; II Cor., I, 16. Or, dans cette Épître, il annonce l'intention de revenir à Éphèse. Imagine-t-on, d'autre part, l'opportunité des recommandations de l'Apôtre s'il ne s'agit, pour Timothée, que de prolonger son séjour de quelques semaines ou même de quelques mois? Dira-t-on, pour écarter ces objections, qu'il est ici question, I Tim., I, 3, d'un voyage non raconté dans les Actes, voyage que Paul aurait fait durant ses trois ans de séjour à Éphèse? En soi, il est vrai, cette supposition ne serait pas inadmissible, car les Actes passent sous silence nombre de faits importants dans la biographie de l'Apôtre. Elle aurait même l'avantage, si l'on prolonge l'itinéraire de Paul jusqu'en Crète, de rattacher à cette période de la vie de Paul l'Épître à Tite. Seulement, le fatal verset I Tim., I, 3, est là pour s'opposer à toute idée d'un séjour prolongé à Éphèse, permettant, tout au plus, une courte visite. Au surplus, il ne faut pas multiplier, au delà de toute mesure, les allées et venues de l'Apôtre pendant son séjour dans la métropole d'Asie. Quand on a intercalé, durant cette période, un voyage à Corinthe, pour se mettre d'accord avec la teneur des deux Épîtres adressées aux fidèles de cette Église, c'est assez. L'activité de Paul se déploya plutôt du côté de l'Orient et l'on conçoit mal une interruption de ses travaux apostoliques en Asie, pour un autre motif que celui de parer à la situation critique survenue tout à coup à Corinthe. Qu'on ajoute à ces raisons les différences de style et d'idées qui séparent cette Ire Épître à Timothée, comme les autres pastorales, du cycle des grandes Épîtres, le genre d'hérésies dont elle parle, l'organisation de la hiérarchie à Éphèse, toutes choses qui ne conviennent guère au temps de la troisième mission. Avec la deuxième Épître à Timothée les difficultés sont encore plus grandes. La lettre serait écrite durant la première captivité de Paul à Rome. Or, les traits épars, dans cette Épître, ne s'accordent pas avec les données fournies par les Actes et les autres épîtres de la captivité. D'après la seconde Épître à Timothée, en effet, l'Apôtre est en prison, à Rome sans doute (I, 8, 12, 16, 17; II, 9-10), Timothée, à Éphèse. On donne, comme récent, un voyage de saint Paul à travers l'Archipel : à Milet, il a laissé Trophime malade, IV, 20; à Troade, il a laissé son manteau et des notes chez Carpus, IV, 13; Éraste est resté à Corinthe, IV, 20 : l'Apôtre y a donc fait escale. Puis on donne des indications sur la marche du procès. Tous ces détails ne sauraient concorder avec ce que les Actes disent du voyage

de Paul captif. Paul ne traversa pas l'Archipel; il ne put aller ni à Milet, ni à Troade, ni à Corinthe, la tempête ayant poussé le navire vers la Crète, puis sur Malte. Quant aux Épitres certaines de la captivité de Rome, celles aux Colossiens et aux Éphésiens, à Philémon, aux Philippiens, rien ne cadre entre la situation qu'elles reflètent et celle que suppose la seconde Épitre à Timothée. Essaiera-t-on avec plus de succès une conciliation entre les Actes et l'Épitre à Tite? Mêmes impossibilités. Selon les Actes, saint Paul ne fait que toucher la Crète, en naufragé et en prisonnier, non en fondateur d'Églises. La lettre, d'ailleurs, n'aurait pu être écrite qu'à Rome, en captivité. Comment Paul pourrait-il écrire qu'il a l'intention d'aller passer l'hiver à Nicopolis, voir III, 12? Pourquoi ne fait-il aucune allusion à son état de prisonnier? Ces incohérences obligent donc les défenseurs de l'authenticité à rejeter ces Épitres en dehors du cadre des Actes. On a renoncé aux essais tentés par quelques exégètes, Bartlet, *Apostolic age,* p. 179-182; Bowen, *The dates of the Pastoral Epistles,* Londres, 1900, pour intercaler les Pastorales dans la trame du livre des Actes. La seule voie possible paraît être de reporter la rédaction de ces trois écrits dans un période de la vie de Paul placée en dehors des Actes. L'Apôtre, après deux ans de captivité, aurait comparu devant Néron, aurait été acquitté et aurait repris, du côté de l'Orient, peut-être même de l'Occident, ses courses évangéliques. C'est durant cette ère de liberté qu'il aurait visité l'Archipel, revu Éphèse, la Macédoine, l'Achaïe, l'Épire. La première lettre à Timothée et celle à Tite dateraient de ce voyage. Revenu à Rome, Paul aurait été de nouveau incarcéré; là, il aurait écrit sa seconde missive à Timothée et aurait, peu de temps après, subi le dernier supplice. L'historicité des Pastorales se trouve ainsi liée à la question de la seconde captivité de saint Paul, point d'histoire difficile à établir, il est vrai, mais ayant pour lui un ensemble de conjectures assez vraisemblables sans qu'il soit nécessaire, comme le pense B. Weiss, de tourner dans un cercle vicieux et de prouver l'authenticité de nos trois lettres par le second emprisonnement de saint Paul, et la réalité de celui-ci par l'existence de celle-là. Il faut, avant tout, convenir que la mention d'une seconde période active de saint Paul, au delà des Actes, n'est attestée formellement par aucun auteur antérieur au IVe siècle. Eusèbe de Césarée, *H. E.,* II, XXII, 2, t. XX, col. 194, est le premier à parler en termes explicites d'une seconde captivité à Rome, en alléguant deux passages de la seconde Épitre à Timothée, IV, 6, 16-18. Puis viennent les témoignages divers de saint Jérôme. Le premier, où le voyage en Espagne est vaguement enveloppé dans l'expression : *in Occidentis partibus, De vir. ill.,* 5, t. XXIII, col. 615; le second, où l'auteur rapporte l'opinion des Nazaréens sur la prédication de saint Paul, *In Is.,* VIII, 23; IX, 1, t. XXIV, col. 123, 125; *in terminos gentium et viam universi maris Christi evangelium splenduit;* le troisième, où, parlant d'après ses propres idées, il dit, *In Is.,* XI, t. XXIV, col. 151 : *Hic Italiam quoque et, ut ipse scribit, ad Hispanias alienigenarum portatus est navibus*; le quatrième, *Tract. de Ps. LXXXIII, Anecd. Maredsol.,* III, 2, 805 : *deinde dicit quod de urbe Roma ierit ad Hispaniam.* Voici, par ordre, les indices d'après lesquels on peut conjecturer, faute de textes catégoriques, une seconde captivité de saint Paul à Rome : 1o Les espoirs de délivrance prochaine qui se font jour dans plusieurs Épitres de la première captivité, notamment dans l'Épitre à Philémon, ÿ. 22, surtout dans l'Épitre aux Philippiens, I, 19, 25; II, 24, espoirs qui ne paraissent pas être de simples désirs mais des conclusions sur la marche du procès. Les Actes, XXV, 25; XXVI, 32, laissent déjà entrevoir cette issue, en montrant combien Festus était favorable à l'Apôtre. Nul doute que son rapport à l'empereur, pièce capitale de l'affaire en cours, n'ait conclu à l'innocence du prisonnier, XXVI, 32, aucun fait nouveau n'étant survenu, ni aucune nouvelle intrigue du côté de Jérusalem. Act., XXVIII, 20. Le sanhédrin avait d'ailleurs suffisamment de difficultés, à ce moment-là, avec l'autorité romaine, pour perdre de vue son adversaire. On était proche des troubles qui amenèrent la guerre de Judée.

2o La tradition romaine d'un voyage de saint Paul en Espagne. Cette tradition semble attestée par le passage célèbre mais tant discuté (c. V) dans lequel Clément de Rome écrit : « Paul aussi a reçu le prix de la patience, ayant porté sept fois les chaînes, ayant été fugitif, lapidé, après avoir prêché la justice en Orient et en Occident, il a obtenu la noble renommée de sa foi. Après avoir instruit le monde entier dans la justice et être arrivé au terme de l'Occident (τέρμα τῆς δύσεως) et avoir rendu témoignage devant les chefs, il a été retiré de ce monde et s'en est allé dans le saint lieu, étant devenu le plus grand modèle de constance. » Or, l'expression τέρμα τῆς δύσεως, chez les auteurs grecs (Strabon, II, I; Philostrate, *Vita Apoll.,* V, IV; Appien, *Proœm.,* 3; *Hispan.,* 1; Eusèbe, *Vita Const.,* I, VIII, 2-4), servit à désigner l'Espagne. On objecte sans doute qu'en prenant Jérusalem pour point de départ de l'apostolat de Paul, Clément peut se permettre une hyperbole oratoire, placer Rome aux confins de l'Occident, afin d'achever sa comparaison et assimiler la marche de l'Apôtre à celle du soleil. L'Occident, pour les Latins, commençait à la mer Adriatique et à la mer Ionienne. Appien, *Bell. civ.,* V, 64; Mommsen, *Res gestæ Augusti,* p. 118. De la sorte on pouvait dire, à la rigueur, que Paul avait prêché dans les deux mondes, même s'il n'avait pas dépassé l'Italie. Mais, en regardant de plus près, dans son contexte, la valeur du mot τέρμα, il est difficile de ne pas lui laisser son acception première. L'intention de l'auteur, en l'adoptant, paraît être d'avoir voulu préciser la locution précédente « le monde entier » et marquer ainsi que la tâche de Paul avait atteint, avant son martyre, une limite qu'elle ne pouvait dépasser. Le programme apostolique comportait d'ailleurs, comme l'indique l'Épitre aux Romains, X, 18, complétée par XV, 24, 28, et II Cor., X, 16, l'évangélisation de l'Espagne, point terminus du monde connu. On conçoit mal que Clément de Rome, qui avait su les projets de l'Apôtre, eût osé dire que Paul avait instruit le monde entier et touché le terme de l'Occident, si en réalité les événements s'étaient opposés à l'exécution de ce dessein. Il faut songer que les lignes émanent d'un témoin oculaire et sont écrites trente ans après la mort de saint Paul, et à des gens qui avaient connu l'Apôtre et étaient au courant de sa vie et de ses travaux. Quelques auteurs, voir Zahn, *Einleit.,* 3e édit., 1906, p. 449, insistent, en outre, pour établir une seconde captivité romaine, sur les sept emprisonnements mentionnés dans le même passage de la lettre de Clément, le 1er à Philippes, le 2e à Jérusalem, le 3e à Césarée, sous Félix, le 4e sous Festus, le 5e en mer, le 6e à Rome (1re captivité), le 7e de nouveau à Rome (seconde captivité). Mais il y a suffisamment de parties solides dans la thèse exposée sans recourir à ces énumérations subtiles et un peu arbitraires. Beaucoup meilleur est l'appoint fourni par la phrase incorrecte et mutilée du Fragment de Muratori, ligne 37, que l'on peut traduire : « Comme Luc le montre lui-même avec évidence en omettant la passion de Pierre et aussi le départ de Paul pour l'Espagne. » L'auteur a voulu dire pour expliquer, sans doute, la fin si brusque des Actes, que saint Luc n'avait voulu raconter que des faits qui s'étaient passés en sa présence, raison inexacte, il est vrai, mais précieuse par la tradition dont elle se fait l'écho. On tenait donc pour certain à Rome, vers la fin du IIe siècle, le voyage de Paul en Espagne, ce qui

précise et corrobore le document de Clément Romain. Trente ans plus tard, les *Actes de Pierre*, écrits d'origine gnostique, attestent que Paul est allé prêcher en Espagne, à la suite d'une vision. Pendant son absence de la Ville sainte, qui n'a duré qu'une année, Pierre vint de Jérusalem à Rome pour combattre Simon le Magicien et mourut avant le retour de l'Apôtre. Les *Actes de Xantippe et de Polyxène, Apocr. aned.*, édit. James, 1893, I, 58-85, si étroitement apparentés aux Actes de Pierre, font également émigrer Paul de Rome vers l'Espagne pendant quelques mois, comme pour donner à Pierre le temps de venir d'Orient lutter contre son adversaire traditionnel, Simon de Samarie. Il n'est pas sûr qu'Origène, XIII, *In Gen.*, t. XII, col. 233, ait parlé du voyage de Paul en Espagne, mais on en trouve une mention formelle dans saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVII, 26; XXVIII, 9, t. XXXIII, col. 597; saint Épiphane, *Hær.*, XXVII, 6, t. XLI, col. 373, saint Éphrem, *Expos. ev. concord.*, 286 : *Paulus ab urbe Jerusalem usque ad Hispaniam* [*prædicavit*]; saint Chrysostome qui avait lu de confiance les *Actes de Paul, In Epist. II adTim., Hom.*, X, 3, t. LXII, col. 659; etc.; Théodoret, *In Phil.*, I, 25, t. LXIII, col. 568.

Toutes ces dépositions venues de points si divers ne sauraient, du moins avec facilité, trouver leur raison suffisante dans l'exégèse du passage si connu, XV, 24, 28, de l'Épître aux Romains, où l'Apôtre forme le projet d'aller en Espagne. Cela apparaîtra encore mieux si l'on observe qu'Eusèbe de Césarée, le premier auteur qui, dans l'antiquité, ait explicitement parlé des deux captivités de saint Paul, ne dit rien et ne paraît rien savoir de ce voyage outre-monts. Même silence chez Euthalius (vers 350), qui compte dix ans entre les deux captivités. Il semble donc résulter des variantes mêmes de la tradition une donnée constante et apparemment solide, celle d'un intervalle plus ou moins long entre les deux captivités de l'Apôtre.

Peut-on, avec nombre d'auteurs, apporter à l'appui de cette conclusion la fin si brusque du livre des Actes? Il est à craindre que ce nouvel argument n'ajoute pas grande lumière, soit que l'on suppose avec assez d'invraisemblance, il faut en convenir, que saint Luc ait eu l'idée de composer un troisième livre pour raconter la suite de la vie de son héros (Ramsay, *Saint Paul*, p. 309; Spitta, *Die Apostelgeschichte*, p. 318), soit qu'on place la rédaction des Actes avant la mort de saint Paul. On peut croire, en effet, que ce silence — il y en a bien d'autres dans ce livre et non moins étonnants — vient, comme les précédents, du plan même de l'ouvrage qui, tout en narrant les exploits apostoliques des Apôtres, n'avait cependant pas l'intention de faire des biographies, mais d'exposer la diffusion rapide de l'Évangile à travers le monde sous l'action divine de l'Esprit. S'il n'est pas fait mention de la mort de Paul, ce pouvait être parce que cet événement ne servait en rien à la thèse posée et que chacun avait dans la mémoire la façon dont s'était terminée cette vie incomparable. En résumé, tout compte fait, entre les deux opinions adverses sur les dernières années de l'Apôtre, on ne peut traiter de manifestement improbable celle qui, recueillant les divers échos du passé, croit y démêler l'attestation d'une activité postérieure au premier emprisonnement et pouvant s'adapter à la situation historique des Pastorales. L'hypothèse du voyage de saint Paul en Espagne n'y contredit pas : elle aide plutôt à établir qu'on avait gardé à Rome le souvenir d'une période d'évangélisation entre les deux captivités. Quand même l'Apôtre aurait abandonné à Rome son dessein primitif de prêcher aux confins de la terre, réservant la fin de ses travaux aux Églises d'Orient, il resterait, de cette persistance à imaginer son action en Espagne, le fait qu'on ne pouvait terminer par une seule captivité la fin d'une existence si active et limiter à Rome ses derniers travaux apostoliques. Qu'on suppose maintenant, dans le même milieu, la certitude absolue de la façon dont Paul avait terminé sa vie, en l'expliquant par une exécution capitale, suite naturelle de son procès devant César, on aura à chercher l'origine commune de ces traditions.

II. HÉRÉSIES. — Les erreurs signalées par l'auteur des Pastorales ont exercé, dès le début, l'art divinatoire de la critique. Le terrain sur lequel se rejoignent toutes les conjectures imaginées dans ces derniers temps, c'est le fond de gnosticisme plus ou moins caractérisé que l'on s'accorde à identifier avec ces rêveries fantastiques. Les divergences — et cela influe naturellement sur la date et l'origine des Épîtres controversées — portent sur les diverses formes de gnosticisme auxquelles répondent les indications que nous fournissent ces mêmes Épîtres. Baur, *Paulus*, p. 110, essaya de prouver qu'on y trouvait les doctrines gnostiques du second siècle, particulièrement celles de Marcion. Il voyait dans l'expression ψευδωνύμου γνώσεως, I Tim., VI, 20, l'appellation quasi officielle des théories marcionites et croyait découvrir jusque dans le terme ἀντιθέσεις, I Tim., VI, 20, le titre de l'ouvrage de Marcion sur les contradictions entre l'Ancien et le Nouveau Testament. D'autre part, les μῦθοι καὶ γενεαλογίαι, I Tim., IV, 7, rappelaient les doctrines émanatistes de la gnose. Déjà saint Irénée, *Adv. hær., Præf.*, I, t. VII, col. 23; Tertullien, *Præscr.*, 7, 16, 33, t. II, col. 19, 29, 46; *Adv. Valent.*, 3, col. 545; *De anima*, 18, t. III, col. 678, et saint Épiphane, *Hæres.*, XXXIII, 8, t. XLI, col. 587, avaient pensé, en lisant ces passages, soit à Marcion soit à Valentin; ils y trouvaient longtemps écrite à l'avance, par l'Apôtre, la condamnation de ces dangereux hérétiques. L'objection capitale qui se présente comme d'elle-même en face de cette opinion, c'est le caractère judaïque de ces erreurs. Comment transformer Marcion et Valentin en scribes et en partisans de la Loi (νομοδιδάσκαλοι), des ennemis aussi déclarés du mosaïsme? Pfleiderer et Holtzmann, pour parer l'argument, disent que le faussaire, afin de mieux couvrir sa pieuse fraude, aurait prêté à ses doctrines une couleur de judaïsme, Paul ayant forcément gardé quelque chose de sa lutte avec les judaïsants, solution bien subtile et fort au-dessus de la moyenne des auteurs d'ouvrages apocryphes. Le sentiment de Baur est néanmoins adopté, avec des variantes, par de Wette, Zeller, Volkmar, Scholten, Pfleiderer, Krenkel. Ainsi Hilgenfeld et Davidson quittent Marcion et Valentin pour Saturnin et pour les marcosiens; Lipsius et Schenkel ont songé aux Ophites; Mayerhoff, à Cérinthe; Michaëlis et Mangold, à des Esséniens christianisés; Wieseler, à des néopythagoriciens; Reuss et Néander, à des judaïsants influencés par le gnosticisme latent qui germait en Orient dès l'apparition du christianisme; Otto et Doehne, au judaïsme alexandrin, nourri des idées de Philon et échafaudant, sur les généalogies de la Genèse, des allégories spirituelles de toutes sortes. Suivant Godet, qui reprend à son compte l'hypothèse d'anciens critiques comme Grotius, Herder, Baumgarten, on aurait, dans les Pastorales, un spécimen anticipé de cette philosophie juive si étrange et si fantastique qui s'est développée si longtemps à côté de la Loi et qui n'a été fixée par écrit que beaucoup plus tard, sous le nom de *Cabbale*. Un choix ferme, parmi tant de divergences, est chose bien difficile. Et cela, pour deux raisons capitales : la première, c'est que les origines du gnosticisme sont très obscures; la seconde, c'est que les erreurs désignées-là ne sont pas suffisamment caractérisées pour qu'on puisse les identifier avec tel ou tel système d'hérésie nettement connu. Ne pourrait-on pas dire, avec Renan, qu' « au lieu de rejeter l'authenticité des passages du Nouveau Testament où l'on a trouvé des traces de gnosticisme, il faut quelquefois raisonner à l'inverse et chercher dans ces

passages l'origine des idées gnostiques qui prévalurent au second siècle ? » On sait, en effet, que le gnosticisme, qui a pris une si grande extension durant l'âge postapostolique, ne peut être localisé dans un seul pays d'origine ni dans une époque déterminée. Ses racines se prolongent jusqu'à l'ère apostolique. On observe, d'autre part, que le danger qu'offraient les faux docteurs ici en cause était plutôt d'ordre moral (πονηροὶ ἄνθρωποι, cf. II Tim., IV, 3 ; II, 25 ; III, 2-7 ; I Tim., VI, 4) que d'ordre dogmatique. Aussi l'auteur des susdites Épitres ne se perd-il pas contre eux en discussions théoriques. Il flagelle leurs vices et leurs dérèglements. Aux membres de l'Église, il trace, pour les mettre en garde contre de tels exemples, une règle de conduite à l'opposé de ces lamentables excès. De là, ces conseils de tempérance, de modération, de justice, de chasteté, de modestie, de désintéressement, d'honnêteté, qui constituent la partie marquante de ce groupe de lettres.

Au point de vue de l'enseignement doctrinal, voici les traits fondamentaux qu'on a pu recueillir. Les fausses théories contre lesquelles l'auteur met en garde ses disciples et leur ordonne de combattre présentent diverses faces. D'abord elles sont essentiellement juives d'origine et de tendance. Ceux qui les exposent se paient du titre de νομοδιδάσκαλοι, I Tim., I, 7 ; ils appartiennent au parti de la circoncision, Tit., I, 10 ; ils aiment les disputes de la casuistique d'école, μάχαι νομικαί, Tit., III, 9, discutent sur les mythes juifs, Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι, les traditions rabbiniques, ἐντολαὶ ἀνθρώπων, Tit., I, 14 ; ce sont des ennemis déclarés de saint Paul ; ils nient ou mettent en doute son apostolat. I Tim., I, 1, 20 ; II, 7. Ce judéo-christianisme n'est pas celui que l'Apôtre a combattu dans ses grandes Épitres, c'est-à-dire le pharisaïsme légal ; ce n'est pas non plus l'essénisme asiatique et mystique des Épitres aux Colossiens et aux Éphésiens ; c'est une forme de judaïsme qui affecte une tournure puérile et fait penser aux fables et aux extravagantes histoires du Talmud. Ce sont des contes de vieilles femmes, μύθοι γραώδεις, I Tim., IV, 7, des fables profanes βέβηλοι des généalogies interminables, γενεαλογίαι ἀπέραντοι, des disputes vides de sens, μωραὶ ζητήσεις. I Tim., II, 23 ; Tit., III, 9, des batailles de mots, λογομαχίαι. I Tim., VI, 4. On peut avoir un exemple de ce fatras de mythes et de légendes dans le livre d'Énoch, le livre des Jubilés et le traité d'Antiquités bibliques attribué à Philon. Hort, *Judaïstic christianity*, p. 130-146. L'histoire des patriarches y est la base habituelle des contes les plus fantastiques. A ces vaines et creuses spéculations se mêlait un ascétisme exagéré, imposant des abstinences, I Tim., IV, 1-4, établissant de rigoureuses distinctions entre les choses pures et impures, condamnant le mariage, I Tim., I, 4, 6, 7 ; IV, 3, 4, 7 ; II Tim., III, 1-9, et favorisant, par contre, une licence de mœurs révoltante. C'est de ce côté surtout que l'affinité serait plus apparente avec le gnosticisme. Cf. Clément d'Alex., *Strom.*, III, 3 ; t. VIII, col. 1114 ; Tertullien, *Adv. Marc.*, I, 14, t. II, col. 262 ; S. Irénée, *Hær.*, I, 28, t. VII, col. 690. Le but pratique de ces théories malsaines, c'est un gain sordide, Tit., I, 11, αἰσχροῦ κέρδους χάριν ; I Tim., VI, 5, νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν ; c'est même la débauche, *penetrant domos et captivas ducunt mulierculas oneratas peccatis*. II Tim., III, 6. Bien que l'apparition de ces faux docteurs semble être réservée à un avenir plus ou moins éloigné, en ce qu'elle est mise en rapport avec des prédictions relatives aux derniers temps, ἔσχαται ἡμέραι, II Tim., III, 1 ; ἐν ὑστέροις καιροῖς, I Tim., IV, 11, il n'est pas nécessaire de croire ici à une pure prédiction, mais à une conjecture fondée sur l'état de choses actuel, que l'imminence de la Parousie ne peut qu'aggraver, puisque alors doivent paraître tant de faux prophètes. Matth., XXII, 24. Il n'y a donc en résumé, dans l'analyse des erreurs qui viennent d'être examinées, aucun motif absolu de chercher les personnes ou les tendances combattues dans ces Épitres à une grande distance de l'époque apostolique proprement dite, et, en particulier, parmi les divers systèmes gnostiques du IIe siècle. L'opinion qu'on se forme là-dessus résulte, d'ordinaire, de celle qu'on a déjà sur l'authenticité de ces Épitres. Dans ce large syncrétisme d'idées juives, grecques, orientales, esséniennes, gnostiques qui faisaient le fond de ces doctrines étranges, il y a place pour tous les rapprochements, pour toutes les analogies, pour toutes les suppositions.

III. Organisation ecclésiastique. — Les progrès qui, d'après les Épitres pastorales, se sont accomplis par l'Église dans la discipline et la hiérarchie, fournissent aux adversaires de l'authenticité un de leurs plus spécieux arguments. Ils commencent par faire observer que les idées de l'âge apostolique sur la proximité de la Parousie paraissent mal s'harmoniser avec des règles destinées à assurer l'avenir des Églises après la mort de Paul. Ces préoccupations, disent-ils, se comprennent mieux sur le seuil du second siècle, alors que les espérances sur la fin du monde et la grande apparition messianique s'éloignaient. L'Église dut alors songer à s'organiser pour durer. On sentit le besoin d'institutions stables et de lois proprement dites, condition essentielle de vie pour toute société humaine. Pour leur donner plus de crédit on s'imagina qu'elles avaient été établies par les Apôtres. Toute une littérature s'employa à fortifier cette idée dans les esprits. On en retrouve les principaux fragments, remaniés et délayés dans les Constitutions apostoliques, les canons des Apôtres, les lettres d'Ignace. Or, les Épitres pastorales ont avec ces divers écrits une affinité tangible de fond et de forme. Il suffit, pour les saisir, de mettre sur une même page, les prescriptions des Pastorales et de la *Didascalie des Apôtres*, relatives à la hiérarchie ecclésiastique. Les Épitres à Tite et la première à Timothée auront été composées pour couvrir de l'autorité de Paul le mouvement vers la hiérarchie et l'épiscopat unitaire qui, sous la poussée des hérésies, devenait, pour l'Église, la seule garantie de vivre. Pour le prouver, on compare les mots et les idées de l'Apôtre touchant l'Église et ses institutions hiérarchiques d'après les Épitres certaines, I Cor., XII-XIV ; XVI, 16 ; Rom., XII, 8 ; I Thess., V, 12, 13, et d'après les Pastorales, d'où il ressort une diversité de conceptions nettement tranchée. Cf. sur ce point Holtzmann, *Einleit.*, p. 290 sq. On fait, en outre, observer que ces écrits se rapprochent plutôt des lettres de saint Ignace, dont le thème invariable porte, comme les Épitres à Tite et à Timothée, sur le choix des prêtres et des évêques.

La croyance à l'approche de la Parousie n'a pas empêché les Apôtres de donner, dès le commencement, aux communautés nouvelles une organisation locale. Ainsi, dans leur première mission, Paul et Barnabé, au témoignage des Actes, XIV, 23 (grec), établirent, partout où ils avaient réussi à fonder un noyau de croyants, des collèges d'anciens ou d'épiscopes. Aucune société, même purement démocratique, ne saurait d'ailleurs subsister sans une organisation et sans hiérarchie. Qu'il y ait eu, sur la fin de l'âge apostolique, une légère modification dans les formes et les conditions d'exercice de ces autorités locales, nul ne songe à le mettre en doute. Dans les sociétés comme dans les individus, la tête suit les progrès des autres parties du corps. Avec l'expérience et le temps — celle de saint Paul atteint avec les Pastorales une durée de presque trente ans — certaines mesures s'imposaient pour le gouvernement des Églises. L'autorité personnelle de Paul sur les communautés de son ressort ne pouvait plus s'exercer de la même manière, à la fin de sa vie

qu'au commencement de ses missions. A mesure que le nombre des Églises augmentait, il devait laisser aux autorités locales une plus grande part d'initiative et de responsabilité. L'éloignement, par le fait de sa captivité à Rome, dut encore élargir les pouvoirs de ces collèges de prêtres ou épiscopes. Enfin quand l'Apôtre, à la veille de son martyre, eut à régler le sort de ses chères Églises, il dut se préoccuper de la consolidation de son œuvre et, particulièrement, de la transmission de son autorité apostolique à ses deux principaux disciples, I Tim., VI, 20; II Tim., I, 12, 14, et aux chefs préposés aux centres de croyants. Tout cela explique, dans une grande mesure, les nuances qu'on signale au point de vue hiérarchie et discipline ecclésiastique, entre les premières et les dernières Épîtres de saint Paul. Que le progrès de la hiérarchie soit en raison inverse de celui des charismes, cela n'a rien d'étonnant pour qui sait comprendre que ces dons spirituels ont dû, pour ne pas devenir un danger, se discipliner peu à peu et céder le pas à l'autorité des pasteurs. A Corinthe, Paul esquisse déjà ce mouvement. Les charismes sont pour lui un phénomène transitoire qu'il faut toujours subordonner à l'utilité générale de l'Église. Il est à observer qu'à la période de diffusion de l'Évangile dans les principaux centres de l'Empire romain, a dû succéder une période d'organisation. Le personnel itinérant et missionnaire, apôtres, prophètes, évangélistes, didascales, s'est fixé dans certaines Églises et y a occupé des fonctions hiérarchiques. On pourrait se faire une idée de cette transformation progressive dans ce qui se passe encore aujourd'hui, lorsqu'un vicariat apostolique, en pays de mission, se change en diocèse régulier et en acquiert les cadres et les organes essentiels. Dans les Pastorales, la hiérarchie n'a pas encore le développement qui se remarque dans les Constitutions apostoliques ni même dans la Didascalie des Apôtres, où l'on parle déjà du lecteur et du sous-diacre. Les termes désignant les principales fonctions ecclésiastiques, Ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος, διάκονος, sont dans les Épîtres antérieures de saint Paul avec le même sens et la même portée. Ces lettres précèdent donc l'époque où s'est formée la terminologie hiérarchique. Cf. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 488.

IV. CIRCONSTANCES INVRAISEMBLABLES. — On relève, dans le contenu des Pastorales, une foule de détails qui semblent incompatibles soit par rapport à l'auteur supposé, soit par rapport aux personnages auxquels il est censé avoir écrit ces diverses Épîtres. On signale, notamment, les inscriptions solennelles de ces Épîtres, qui contrastent si fort avec celle de la lettre à Philémon, quoique pourtant Paul ait été moins intime avec Philémon qu'avec Tite et Timothée, on s'étonne des développements dans lesquels entre saint Paul touchant son apostolat, I Tim., I, II ; II, 7, comme si Timothée avait besoin, pour croire à la mission de son maître, d'une attestation de ce genre. On se demande pourquoi cette énumération de vertus, II Tim., III, 10, 11, sous la plume de l'Apôtre, avec un ton de panégyrique auquel on n'était pas habitué. Phil., III, 12. On n'est pas moins surpris de le voir si assuré du salut final, II Tim., IV, 8, alors qu'auparavant, I Cor., IV, 3, 4 ; IX, 27, il redoutait les jugements de Dieu ; on ne s'explique pas sa bienveillance pour les autorités romaines, I Tim., II, 2, qui n'a vraiment pas de sens si on l'applique aux dernières années de Néron. A remarquer aussi la citation empruntée au troisième Évangile et prise sur le même pied d'autorité et de canonicité que les paroles mêmes du Deutéronome, I Tim., V, 18; Luc., X, 7 ; la doctrine sur le mariage, I Tim., II, 15 ; IV, 3 ; V, 14, contraire aux principes habituels de Paul en cette matière, I Cor., VII, 8; le manque de salutations personnelles pour les Éphésiens parmi lesquels il comptait tant d'amis !

Le titre d'« Apôtre » mis en tête des trois Épîtres et revendiqué quelques versets plus loin, I Tim., II, 7; II Tim., I, 11, sous la foi du serment, étonne sans doute quand on songe que Timothée était bien le dernier des hommes qui pût en douter, lui qui, depuis près de quinze ans, partageait les travaux de saint Paul. Seulement, on a peut-être tort de voir toujours une intention apologétique dans l'emploi d'un mot qui, à force d'être répété dans les lettres, était devenu comme inséparable de ses correspondances. Il n'y a pas lieu non plus d'être choqué des soi-disant louanges que l'Apôtre est censé se donner à lui-même. Ne lui était-il pas permis ici, comme dans ses précédentes lettres, II Cor., VI, 4-10; Phil., III, 17; IV, 8, 9, de rappeler ses lettres et ses travaux? Ne s'était-il pas déjà proposé ailleurs comme un modèle à suivre? I Cor., XI, 1. On connaît, au reste, le correctif d'humilité qu'il ajoute, d'ordinaire, à ce genre de déclarations. I Cor., XV, 10. La certitude où il se trouve sur la fin de sa carrière, par rapport au salut, n'a rien qui doive surprendre. Cette confiance pouvait lui venir, à la veille de sa mort, d'un coup d'œil général embrassant toute sa vie apostolique. L'historien n'a qu'à enregistrer l'aveu de Paul sans le révoquer en doute.

L'avis de prier pour ceux qui détiennent l'autorité souveraine ne fait que confirmer l'attitude de l'Apôtre envers le pouvoir civil, quel qu'il soit. Ses principes, à cet égard, ne dépendaient en aucune manière de la conduite des gouvernants. Il voyait en eux des dépositaires de l'autorité divine, Rom., XIII, 6; cela lui suffisait pour établir des règles de respect, de gratitude envers eux. La vue des désordres et des cruautés qui marquèrent la fin du règne de Néron ne pouvait rien changer à cette manière de voir, pas plus que le souvenir des folies sacrilèges de Caligula n'avait pas empêché d'écrire le chap. XIII de l'Épître aux Romains. La maxime que l'auteur de la Ire Épître à Timothée (V, 18) place à la suite d'une citation du Deutéronome n'est pas nécessairement tirée du troisième Évangile : elle pouvait faire partie de ces paroles de Jésus que la tradition gardait avec un soin jaloux et qui allaient être bientôt fixées par écrit, si elles ne l'étaient déjà en bonne partie. Le même fait s'observe dans I Cor., IX, 14. Dans les deux cas, le mot γραφή ne s'applique qu'à l'Ancien Testament, nullement aux sentences parallèles empruntées au Sauveur Jésus. On ne saurait sérieusement opposer les enseignements de saint Paul sur le mariage, tels qu'ils se rencontrent dans les Pastorales, I Tim., II, 15, avec la doctrine de I Cor., VII. Les circonstances sont, en effet, tout à fait différentes. Ici, on compare le mariage et le célibat, là on oppose au désir frivole d'enseigner qui tourmente certaines femmes les graves devoirs de la vie domestique qu'impose à chacune d'elles la nature de son sexe.

L'absence des salutations pour les principaux membres de l'Église d'Éphèse vient probablement du caractère intime et privé de la lettre tout entière, qui ne devait pas être lue en public. Si l'Épître à Tite, au contraire, se termine par une salutation aux Églises de Crète, c'est parce que les directions apostoliques qu'elle renfermait visaient plutôt la conduite des membres de la communauté que celle de Tite lui-même.

V. DIVERGENCES DOCTRINALES. — Les idées théologiques des Pastorales représentent, d'après la majorité des critiques, un système doctrinal très différent de celui des autres Épîtres pauliniennes. Cela est particulièrement sensible dans les points de dogme qui sont communs à ces deux sortes d'écrits, ce qui témoigne qu'ils ne peuvent être sortis d'une seule et même plume. Ainsi la « foi » qui, dans les précédentes lettres de Paul, désignait presque toujours un sentiment *subjectif*, prend désormais le sens *objectif*, c'est-à-dire ce qu'il faut croire. Ce n'est plus la foi qui croit, mais celle

qui est cruc : c'est la foi de l'Église, condensée sous forme d'enseignement réglé, imposé par l'autorité hiérarchique. Aussi s'appelle-t-elle indiféremment πίστις, ἀλήθεια, διδασκαλία, λόγοι τῆς πίστεως, παραθήκη, ὑγιαίνουσα διδασκαλία, ἡ κοινὴ πίστις; de là, encore les composés suivants : ἐν πίστει ζῆν, εἶναι, στήκειν, expressions qui impliquent toutes, d'une façon plus ou moins directe, une règle de foi, un centre catholique, une orthodoxie en exercice. On remarque, en outre, qu'une part plus considérable est faite, dans la vie chrétienne, aux bonnes œuvres. Au mot « justice » se substitue, presque partout, celui de « piété » qui englobe l'exercice de toutes les vertus. L'idéal du chrétien est la θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν, synonymisant avec l'εὐσέβεια. Ce genre de préoccupation, succédant aux thèses de la justification par la foi, ne peut appartenir qu'à une époque où l'Église était déjà une société complète, tout absorbée par son gouvernement intérieur, sa discipline, sa vie morale, ce qui n'est pas le fait de la première génération chrétienne, mais plutôt celle de la seconde et de la troisième. D'autre part, les espérances relatives à la Parousie, si vives dans l'âme de Paul, font place à une résignation tranquille qui confine presque à l'indifférence. Comparer, par exemple, I Tim., vi, 14, avec Act., i, 7; II Petr., ii, 12. L'auteur semble ajourner indéfiniment ce qui a été le mobile central de toute sa vie apostolique. On dirait qu'il ne partage plus l'espoir immense qui a été si vif durant la première génération chrétienne. Ses préoccupations vont maintenant vers l'organisation d'une société qui doit vivre. Il n'est pas seul à renoncer à l'avènement prochain du royaume de Dieu. Autour de lui, il y a des esprits qui relèguent dans le domaine de la métaphore l'annonce de la Parousie et des phénomènes connexes qu'on y attachait. II Tim., ii, 18. Autre symptôme. La théodicée chrétienne commence, dans ces écrits, à faire des emprunts à la philosophie grecque. Elle exalte, en Dieu, son unité, I Tim., i, 17; ii, 5; vi, 15, son invisibilité, i, 17; vi, 16, sa vie, iii, 15; iv, 10, sa puissance, i, 17; vi, 15, sa véracité, Tite, i, 2; II Tim., ii, 13, son immortalité, I Tim., i, 17; vi, 16, sa félicité, vi, 15. Ce progrès philosophique ne peut évidemment dater des dernières années de Paul. Il est également difficile de concevoir qu'une plume chrétienne ait pu, avant l'an 70, traiter le judaïsme, avec ses prescriptions légales, de fable et d'invention humaine. Tit., i. 10. En tout cas, Paul n'a jamais rien dit de pareil, même au plus fort de la lutte avec les judaïsants.

A ces diverses difficultés on peut répondre, en les reprenant par ordre, que l'emploi prépondérant et presque exclusif du mot foi, au sens objectif, n'est pas absolument inconnu aux autres écrits de saint Paul; il se trouve ici, il est vrai, dans la proportion de 9 à 3, mais on comprend cette inégalité quand on songe qu'un des buts principaux des Épitres à Timothée et à Tite est de tracer à ces pasteurs modèles les devoirs de leur charge, au premier rang desquels se place, tout naturellement, le soin de veiller à la pureté de l'Évangile. Il n'est donc pas nécessaire, pour justifier le point de vue où se place l'auteur et les expressions dont il se sert, de songer à une autre forme de doctrine qu'à ce type d'enseignement (τύπος τῆς διδαχῆς, Rom., vi, 17), que l'Apôtre, en l'an 58, félicitait les Romains d'avoir pour règle de leur nouvelle croyance. L'insistance avec laquelle ces dernières Épîtres reviennent si souvent sur la « saine doctrine », provient des erreurs nombreuses qui, à ce moment, faisaient invasion dans l'Église, même du vivant des Apôtres. S'il est souvent question des bonnes œuvres, I Tim., ii, 10; v, 10; vi, 18; Tite, i, 16; ii, 7, 14; iii, 1, 5, 8, 14, c'est qu'on ne saurait jamais assez exiger de ceux qu'on veut mettre à la tête des Églises, qu'ils prouvent, par leur conduite, qu'ils sont dignes de cet honneur, afin que leur exemple exerce une salutaire influence sur les fidèles dont ils ont la charge. Le mot « piété » résume heureusement la somme des devoirs de celui qui est, par état, « l'homme de Dieu ». I Tim., vi, 11; II Tim., iii, 17. Tout en partageant avec ses contemporains l'espoir d'un prochain retour du Christ, saint Paul a parfois entrevu la possibilité de mourir avant la grande apparition finale. Dans sa seconde captivité cette possibilité devenait certitude, presque un fait réalisé. Il était alors très naturel, pour l'Apôtre, de pourvoir à l'avenir des Églises en donnant à ses disciples des règles de conduite pour conserver le fruit de ses travaux. — Les erreurs d'Hyménée et de Philète ne reflètent pas l'opinion commune du milieu où vit l'auteur des Pastorales : d'ailleurs, le dogme de la résurrection avait trouvé de bonne heure, parmi les Grecs, d'ardents contradicteurs. I Cor., xv, 12. — Aucun des attributs donnés à Dieu, par ces trois lettres, ne dépasse le monothéisme de l'Ancien Testament. Il se peut, toutefois, que la forme quasi technique sous laquelle ils se présentent se ressente quelque peu du contact avec les esprits grecs, mais on sait que l'Apôtre a commencé lui-même ce travail d'adaptation qui, en d'autres mains, ira en se perfectionnant. — Le judaïsme contre lequel s'élèvent les Pastorales n'est pas le judaïsme palestinien des premières Épîtres, mais ce mélange de vieilles théogonies de cabbale, de pratiques théurgiques dont sortirent plus tard les diverses formes du gnosticisme. Aucune épithète ne pouvait assez énergiquement flétrir ces élucubrations malsaines, si dangereuses, dont le foyer paraît avoir été en Asie Mineure.

VI. Style. — La langue des Pastorales est sensiblement différente de celle des Épîtres précédentes. D'abord, au point de vue du vocabulaire. D'après les calculs de Holtzmann, on compte, sur les 897 mots de ces trois lettres, une moyenne de 171 ἅπαξ λεγόμενα, dont 74 dans la Ire à Timothée, 46 dans la seconde, 28 dans l'Épître à Tite. Certains verbes fournissent de multiples dérivés inconnus à la plume de Paul, tels que σωφρονίζειν qui donne σωφρονισμός, σωφρόνως, σώφρων; διδάσκειν avec tous ses composés, διδάσκαλος, διδασκαλία, διδαχή, διδακτικός, νομοδιδάσκαλος, καλοδιδάσκαλος, ἑτεροδιδασκαλεῖν; οἰκεῖν et les mots qui en viennent, οἶκος, οἰκία, οἰκεῖος, οἰκονομία, οἰκοδεσποτεῖν, οἰκονόμος et οἰκουργός. On pourrait y joindre les mots formés avec μάρτυρ, φίλος avec des procédés de dérivation insolités chez Paul. De même, des locutions entières ou des associations d'images en dehors de ses habitudes littéraires : εὐσεβῶς ζῆν, II Tim., iii, 12; Tit., ii, 22; διώκειν δικαιοσύνην, I Tim., vi, 12; II Tim., ii, 22; φυλάσσειν τὴν παραθήκην, I Tim., vi, 20; II Tim., i, 12, 14; παρακολουθεῖν τῇ διδασκαλίᾳ, I Tim., iv, 6; II Tim., iii, 10; τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι, I Tim., vi, 12; II Tim., iv, 7; puis la phraséologie spéciale contre les faux docteurs et leurs doctrines, βέβηλοι μῦθοι, I Tim., iv, 7; βέβηλοι κενοφωνίαι, I Tim., vi, 20; II Tim., ii, 16; μωραὶ ζητήσεις, II Tim., ii, 23; Tit., iii, 9; ζητήσεις καὶ λογομαχίαι, I Tim., vi, 4; λογομαχεῖν, II Tim., ii, 14; ματαιολογία, I Tim., i, 6; ματαιολόγος, I Tit., i, 10; en opposition avec λόγος ὑγιής, Tit., ii, 8; ὑγιαίνοντες λόγοι, I Tim., vi, 3; II Tim., i, 13; ὑγιαίνειν τῇ πίστει, Tit., i, 13; ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία, I Tim., i, 10; II Tim., iv, 3; Tit., i, 9; ii, 1; des expressions comme ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι, II Tim., iii, 8; διεφθαρμένοι, I Tim., vi, 5; πλανώμενοι, II Tim., iii, 13; Tit., iii, 3; ἄνθρωπος Θεοῦ, I Tim., vi, 11; II Tim., iii, 17; παγὶς τοῦ διαβόλου, I Tim., iii, 7; II Tim., ii, 26; πιστὸς ὁ λόγος, I Tim., i, 15, iii, 1, iv, 9; II Tim., ii, 11; Tit., iii, 8; des mots plus ou moins grecs tels que ἀφθαρσία, ἐπιφάνεια, αἰῶνες, εὐσέβεια, σωφροσύνη; ou au contraire, du plus pur hellénisme, γραώδης, σωματικὴ γυμνασία, γυμνάζειν, ἀναζωπυρεῖν, φιλανθρωπία, mais peu ou point d'hébraïsmes; à peine une citation de l'Ancien Testament, I Tim., v, 18, 19 On note pareillement l'absence de

presque tous les mots favoris de l'Apôtre : ἄδικος, ἀκαθαρσία, ἀκροβυστία, ἀπολύτρωσις, γνωρίζειν, διαθήκη, δικαιοσύνη, δικαίωμα, δοκεῖν, ἕκαστος, ἔξεστιν, ἔργα νόμου, κἀγώ, κατεργάζεσθαι, κρείσσων, μείζων, μικρός, μωρία, ὁμοιοῦν, ὁμοίωμα, ὁμοίως, ὁρᾶν, οὐρανός, παράδοσις, παραλαμβάνειν, πείθειν, πεποιθέναι, πεποίθησις, περιπατεῖν, οἱ πολλοί, σπλάγχνα, ταπεινός, υἱοθεσία, υἱὸς τοῦ Θεοῦ, φύσις, χαρίζεσθαι, χρηστός. La syntaxe des Pastorales s'éloigne fort de celle des écrits pauliniens. Le style y est lâche, terne, prolixe, sans vigueur et sans vie. Plus de pensées brillantes ni de vigoureuses antithèses. Aucun développement dialectique. On dirait que l'on a évité systématiquement tout ce qui caractérise la manière littéraire de l'Apôtre.

Cette diversité de style est indéniable et beaucoup plus tranchée qu'ailleurs. Mais doit-on en conclure rigoureusement à une diversité d'auteur? Le problème est délicat, sans pour cela rester insoluble. N'y a-t-il pas à faire valoir les circonstances toutes particulières dans lesquelles ces trois lettres ont été composées? D'abord la similitude de langue qu'on remarque entre elles s'explique par cela qu'elles ont été écrites pour un but à peu près identique et dans un laps de temps très court. Si, au contraire, elles diffèrent notablement, sur ce point, de celle des autres Épîtres, c'est que, par leur objet, elles s'écartent d'un façon notable du thème ordinaire qu'on y traite. Saint Paul n'avait pas à entamer ici des controverses dogmatiques sur la justification avec ses deux disciples préférés ou à revenir sur sa lutte avec les judaïsants des premières missions. De plus, ses lettres étaient adressées généralement à des communautés et s'adaptaient à des situations d'ensemble, à des nécessités d'ordre général; dans le cas présent, il s'agit de lettres privées et de conseils paternels. La lettre à Philémon n'est-elle pas d'une facture tout autre que celle des Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, encore qu'elle ait été écrite à la même époque et portée par le même courrier? Les *hapax legomena* ne sont pas un critérium infaillible pour solutionner la question d'auteur. « Quand on songe, dit Reuss, combien peu de pages nous avons de l'apôtre Paul, sur combien d'années elles se répartissent, combien de sujets différents il y traite et combien il fait preuve de liberté, d'adresse, de génie même, dans le maniement d'une langue très riche par elle-même, et qu'il s'agissait maintenant de façonner pour le service d'un cercle d'idées toutes nouvelles, on serait en droit de s'étonner s'il y avait là une monotone uniformité et si son vocabulaire était moins riche. Si ce premier argument (celui des *hapax*) devait être considéré comme démontrant la diversité des auteurs, il n'y aurait pas deux de toutes ces Épîtres qui ne dussent finir par être attribuées à des plumes différentes. » Les locutions nouvelles peuvent être une conséquence du changement qui s'était opéré dans la vie de l'Apôtre et dans l'Église elle-même. Certains latinismes : χάριν ἔχειν, *gratiam habere;* δι' ἣν αἰτίαν, *quam ob rem;* κακοῦργος, *maleficus;* πρόκριμα, *praejudicium*, étaient d'usage courant et pouvaient résulter d'un long séjour à Rome. Le manque de discussion dialectique vient de ce que l'Apôtre ne veut que signaler à ses disciples les erreurs à éviter sans entrer avec elles en discussion. Tite et Timothée n'avaient pas besoin, pour être persuadés, de ce genre de démonstration. La dépression générale qui se manifeste dans le style et les idées de l'écrivain est peut-être un effet de l'âge. Paul était alors plus que sexagénaire. Quoi qu'il en soit, ces pages refroidies, dernier reste « d'une voix qui tombe et d'une ardeur qui s'éteint, » laissent encore loin derrière elles les longues amplifications de Clément de Rome et les pages plus ou moins colorées des écrivains postapostoliques.

VII. Classement. — Certains critiques, tels que von Soden, *Handc.*, p. 159; Moffatt, *Histor. N. T.*, p. 560; Mac Giffert, *Apost. age*, p. 413, d'ailleurs hostiles à l'authenticité des Pastorales, ont interverti l'ordre traditionnel suivant lequel on les trouve rangées dans la Bible. D'après eux, notre seconde Épître à Timothée serait, en réalité, la première en date, puis viendrait l'Épître à Tite et enfin la première Épître à Timothée. Les preuves sur lesquelles ils s'appuient sont les suivantes : l'auteur, dans la IIe à Timothée, insiste moins sur les faux docteurs que dans les deux autres lettres : leurs doctrines paraissent aussi moins bien caractérisées et ne préoccupent pas si vivement l'Apôtre que dans la Ire à Timothée. D'autre part, l'organisation ecclésiastique, qui se laisse à peine deviner dans la IIe à Timothée, fait en grande partie le thème des deux autres Épîtres pastorales, signe évident que celles-ci sont d'une date postérieure. Au reste, le rapprochement de II Tim., IV, 9-22, avec les finales des Épîtres aux Colossiens et à Philémon prouve qu'à peu d'exceptions près, c'est le même entourage qui se trouve autour de l'Apôtre, ce qui fait penser à la première captivité, celle dont parlent les Actes. Enfin, la preuve décisive semble donnée par le fait de deux personnages, l'un nommé Hyménée, l'autre Philète qui, d'après II Tim., II, 17, continuent à troubler l'Église, alors que dans I Tim., I, 20, on les donne déjà comme excommuniés. — On répond à ces difficultés que les avis sur la conduite à tenir à l'égard des hérétiques devaient, au contraire, être plus longuement développés et plus minutieusement circonstanciés dans une lettre écrite à Timothée, à Éphèse, où il demeure pour gérer, pendant quelque temps, la place de son maître. Là surtout, au centre même de l'erreur, il importait d'avoir des règles fermes et très explicites pour préserver la communauté chrétienne des fausses doctrines qui menaçaient de l'envahir. Act., XX, 29. Les mêmes explications n'étaient plus nécessaires dans une lettre — c'est le cas de notre IIe à Timothée — où saint Paul ordonnait à son disciple de quitter Éphèse pour se rendre à Rome auprès de lui, II Tim., IV, 21. Quant aux longs développements de la Ire à Timothée et de l'Épître à Tite, relativement à la hiérarchie et à la discipline ecclésiastique, la raison en est dans le but, les circonstances de ces deux Épîtres. Toutes deux, en effet, visent des situations analogues. La Ire à Timothée avait en vue le gouvernement de l'Église d'Éphèse; l'Épître à Tite, l'organisation des communautés de Crète. Cela ne pouvait se faire, on le comprend, sans qu'il soit question des divers degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Tout autre est l'idée principale de la IIe à Timothée, qui est un message de rappel et un testament. Rien d'étonnant non plus à ce que ce soit à peu près le même personnel d'amis qu'à la fin de la première captivité romaine qui entoure l'Apôtre lors de son second emprisonnement. Les deux événements ne sont d'ailleurs séparés que par un intervalle de deux à trois années à peine. Il n'y a donc rien de péremptoire dans l'argument qu'on prétend tirer des deux Éphésiens, Hyménée et Philète. Même après leur bannissement de l'Église, ils pouvaient continuer à exciter des troubles et devenir un danger par leurs doctrines perverses et leur prosélytisme. La seconde à Timothée signale l'habileté avec laquelle les erreurs de ces deux hérétiques se glissaient parmi les fidèles, ce qui n'implique pas qu'ils fissent encore partie de l'Église. Au total, la seconde Épître à Timothée renferme quantité de détails qui ne permettent pas de la reporter à l'époque de la première captivité. Comment expliquer, par exemple, le manteau et les livres laissés à Troade, la maladie de Trophime laissé à Milet, le voyage dans l'Archipel? Toutes ces circonstances ne cadrent pas avec le récit des Actes rapportant, escale par escale, et presque jour par jour, la traversée de Paul prisonnier. Ainsi, pour se borner à un seul fait comment l'Apôtre peut-il dire qu'il vient de laisser

Trophime à Milet, s'il s'agit du voyage de la troisième mission, quand on voit plus loin, dans les Actes, XXI, 29, que Trophime accompagne Paul à Jérusalem? On ne voit pas non plus, si Paul n'est pas repassé à Troade depuis l'an 58, pourquoi il redemande des livres et un manteau laissés depuis près de huit ans chez Carpus. Est-il explicable que, parmi tant de messagers venus d'Asie Mineure ou de Macédoine, aucun n'ait eu l'occasion de les lui rapporter?

VIII. Situation historique. — D'après le contenu de la lettre, Paul, allant en Macédoine, vient de passer quelque temps à Éphèse, en compagnie de Timothée, qu'il laisse à la tête de la communauté, avec mission de s'opposer aux diverses erreurs qui commencent à s'y glisser, I, 3. A peu d'intervalle de là, lui arrivent, de la métropole d'Asie, des nouvelles très fâcheuses. Timothée, avec son naturel timide, IV, 12, et un état de santé des plus précaires, rencontrait, dans l'exercice de sa charge, toutes sortes de difficultés. Paul lui écrit alors, pour le guider et le soutenir au milieu de l'épreuve, cette première lettre où il lui rappelle les directions qu'il lui a précédemment données. L'idée centrale de ces quelques pages est tout entière dans le v. 15 du chap. III : ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι.

IX. Temps et lieu de la rédaction. — L'opinion sur ces deux points dépend, en grande partie, de celle que l'on adopte par rapport à l'authenticité de l'Épître elle-même. Or, d'après ce qui a été établi plus haut, il faut placer cette première lettre vers l'année 64 ou 65, c'est-à-dire dans la période d'activité apostolique qui sépare les deux captivités de l'Apôtre. On peut donc conjecturer qu'elle a été écrite en Macédoine, pendant la tournée pastorale qu'y fit Paul au sortir de son premier emprisonnement, I, 3.

X. Intégrité. — Aucun soupçon ne s'est jamais élevé autrefois à cet égard. Les doutes ne commencent qu'avec la mise en cause de l'authenticité. Ceux qui cherchent à trouver dans ces lettres des billets authentiques adressés par saint Paul à Timothée distinguent, d'une façon plus ou moins arbitraire, les parties dues à la plume de l'Apôtre et celles qui ont été ajoutées, beaucoup plus tard, par une main étrangère. Le travail le plus original et le plus complet, à ce point de vue, est celui de Knoke, *Comm. in den Past.*, 1889, qui croit avoir retrouvé des éléments primitifs de cette première lettre dans trois lettres antérieures, dont deux de Paul à Timothée et la troisième due à un auteur inconnu du IIe siècle, qui aurait fondu ensemble ces trois écrits, dans le but de mettre sous le patronage vénéré d'un Apôtre bien connu les institutions ecclésiastiques qui commençaient à fleurir dans les communautés chrétiennes de l'Asie. Harnack, *Chron.*, p. 482, 484, pense que III, 1-13; V, 17-20, sont des fragments qui ne peuvent être antérieurs à l'an 138. Ce ne sont que des affirmations sans preuves.

XI. Analyse du contenu. — *I. Prologue.* I, 1-2. — L'en-tête de cette lettre est simple, bref et sans phrase, comme on pouvait l'attendre d'un maître écrivant à un disciple et à un collaborateur de tous les instants. Le titre d'Apôtre se trouve associé au nom de Paul non dans un but apologétique, mais uniquement pour rappeler à Timothée à quel titre il doit recevoir cet ensemble de règles et de mesures administratives, surtout de quelle source dérive l'autorité qu'il lui a déléguée. Le Christ est appelé « notre espérance » pour écarter sans doute les fausses perspectives de ceux qui, amusant les fidèles avec des rêveries extravagantes, leur faisaient perdre de vue les grandes vérités du christianisme.

II. Corps de l'Épître. I, 3-VI, 19. — Sans prétendre enfermer les idées de la lettre dans un cadre trop rigide, il semble qu'on peut cependant y distinguer deux parties principales qui s'appellent et se répondent. Dans l'une, il est surtout question de ce que Timothée doit faire sur-le-champ, à Éphèse, au nom de l'Apôtre et comme son délégué; dans l'autre sont indiqués les devoirs habituels du même Timothée comme pasteur d'âmes.

A) *1re partie. — Le mandat confié à Timothée.* I, 3-III, 16. — 1° *S'opposer aux fausses doctrines.* I, 3-20. — Les ordres à exécuter, de la part de saint Paul, ont été dictés par la situation grave où se trouvait l'Église d'Éphèse au moment où l'Apôtre se rendait en Macédoine. Les sombres pressentiments dont il avait fait part aux anciens, dans son discours de Milet, Act., XV, 29-30, ne s'étaient que trop réalisés. Des doctrines étranges circulaient dans la communauté. Il était de toute nécessité de s'opposer à leur diffusion. Timothée reçut donc comme première tâche de dénoncer le péril de ces nouveautés malsaines, dont le danger est ici, avant tout, d'ordre moral. Le reproche à leur faire est de volatiliser en chimères puériles la vertu sanctifiante de l'Évangile. En effet, elles s'éloignent de l'enseignement reçu dans l'Église (ἑτεροδιδασκαλεῖν), se perdent en mythes et en généalogies interminables, peut-être au sujet de certains personnages ou de certains faits de l'histoire sacrée; ce sont des légendes rabbiniques, dans le genre de celles du Talmud; elles provoquent des discussions stériles (ζητήσεις), détournent la doctrine évangélique de son vrai but, qui est de promouvoir l'œuvre de Dieu, exaltent à tort et à travers la Loi ancienne, obscurcissent l'éclat de l'Évangile. Aussi l'Apôtre enjoint-il à son disciple, au nom même de la consécration solennelle qui l'a voué au saint ministère, de combattre ces erreurs pernicieuses et de poursuivre l'œuvre de préservation qu'il a lui-même inaugurée en rejetant de l'Église les deux principaux fauteurs de ces doctrines, Hyménée et Alexandre.

2° *Veiller à la célébration du culte.* II, 1-15. — De la doctrine l'Apôtre passe à la réglementation du service religieux. Là encore il y avait à reprendre et à corriger. Une première recommandation semble s'inspirer des circonstances politiques du moment. Si l'on prescrit de prier pour les autorités romaines, c'est qu'on a pour cela, quelque part, des répugnances spéciales. On est à la veille de la guerre de Judée et au lendemain des massacres de Néron. Paul base son conseil sur les principes de son universalisme : l'unité de Dieu et l'unité du Sauveur. Si Dieu veut le salut de tous les hommes, des bons comme des méchants, des justes comme des pécheurs, nous n'avons pas à nous montrer plus sévères que lui. Il est prescrit aux hommes de n'élever vers le ciel que des mains pures, exemptes de souillure morale, et de ne s'approcher de Dieu qu'avec des sentiments pacifiques, allusion discrète à des querelles intestines dans l'Église d'Éphèse. Aux femmes sont données des prescriptions qui rappellent, sur quelques points, celles qui avaient été adressées aux Corinthiens, I Cor., XI, 3-15, relativement à la tenue extérieure dans les assemblées liturgiques.

3° *S'appliquer à bien choisir le personnel ecclésiastique.* III, 1-13. — A cet effet, l'Apôtre trace la liste d'irrégularités qui doit servir d'indication à Timothée pour écarter les indignes des fonctions saintes. Les règles qu'il donne visent d'abord l'évêque (III, 1-7) qui, en raison de la grandeur de sa charge, doit être, pour tous, un modèle de perfection. Il doit avoir non seulement les qualités d'un pasteur d'âmes, mais aussi celles d'un intendant temporel. Celui qui brigue une si belle fonction doit être irrépréhensible tant aux yeux des fidèles qu'à ceux du dehors, n'avoir été marié qu'une seule fois, être sobre, chaste, aimable, hospitalier, capable d'enseigner. Il ne doit pas être violent mais, au contraire, se montrer doux, pacifique, désintéressé, exempt d'avarice. Sa famille doit être grave comme lui;

ses fils, soumis, respectueux, à l'abri de tout soupçon. Pas d'évêques néophytes, mais des hommes éprouvés depuis longtemps. L'Apôtre ne se montre pas moins sévère pour l'élection des diacres. On n'est admis à cette fonction délicate qu'après une sérieuse épreuve. Le passé du candidat doit être irréprochable. Avec cela, une grande dignité de vie; pas de duplicité dans ses rapports avec les membres de l'Église, une tempérance exemplaire, une conscience scrupuleuse en affaires, la haine de l'erreur et du mal. Des veuves diaconesses on exigera une vie honnête, de la réserve dans les conversations, de la sobriété et de la fidélité à s'acquitter de leur ministère.

B) *Seconde partie. — Les devoirs professionnels de Timothée comme serviteur de l'Église.* III, 14-VI, 19. — La pensée qui domine cette nouvelle série de conseils est toujours le danger des faux docteurs. On peut les classer ainsi :

1° *Devoirs envers la vérité.* III, 15-IV, 16. — Le morceau débute par une sorte de vision phrophétique sur l'avenir de l'Église d'Éphèse. L'Apôtre voit, dans ce qui arrive en Asie, l'image de ce qui se reproduira plus tard, un peu partout, quand il aura disparu : d'un côté, l'Église de Dieu, dépositaire officielle de la vérité, faisant briller aux yeux de tous le trésor dont elle a la garde; de l'autre, les efforts des prophètes de mensonge, qui essaient de renverser la colonne brillante d'où rayonnent les bienfaisantes clartés de l'Évangile. En face d'une pareille situation, le devoir du pasteur d'âmes est tout tracé. Il doit garantir le troupeau de la contagion, lutter par tous les moyens contre l'erreur, faire resplendir, par l'enseignement de la parole et de l'exemple, la vérité qui lui a été confiée. Les obligations pastorales sont, pour ainsi dire, contenues dans la notion de l'Église. L'Apôtre les résume en deux points : la parole et l'exemple. Par le premier moyen, Timothée inculquera aux fidèles les vrais enseignements de la foi. Il ne prêtera pas l'oreille aux inepties doctrinales et aux pratiques ridicules des faux docteurs. Il utilisera son temps d'une façon beaucoup plus profitable, en se livrant à la piété. Puis, pour fortifier dans les cœurs l'effet de sa parole, Timothée s'efforcera d'inspirer à tous, même aux plus anciens, le respect dû à sa dignité, suppléant au défaut de l'âge par la gravité d'une vie où tout deviendra exemple : paroles, conduite, charité, foi, intégrité morale. En même temps, il vaquera, jusqu'au retour de Paul, aux fonctions normales du ministère : lectures publiques, exhortations, didascalie. Pour remplir avec succès ces divers offices, le disciple n'a qu'à mettre en exercice le charisme qui est en lui et qui lui a été communiqué, à la voix des prophètes, lorsque les anciens de Lystres lui imposèrent les mains.

2° *Devoirs envers les différents membres de l'Église.* V-VI, 3. — Dans l'art de gouverner, il faut savoir s'adapter aux diverses catégories de personnes qu'on a sous ses ordres. De là, les avis donnés à Timothée quant à ses relations : — *a*) *Avec les hommes.* V, 1. Ménager les vieillards, surtout s'il faut les réprimander : exhorter plutôt que reprendre. S'il s'agit des jeunes gens, les traiter comme des frères. — *b*) *Avec les femmes.* V, 2. Se comporter envers elles, si elles sont avancées en âge, comme avec une mère, et, si elles sont jeunes, comme avec des sœurs, en toute pureté. — *c*) *Avec les veuves.* 3-15. L'auteur distingue, dans cette classe, deux catégories : la vraie veuve, celle qui n'a ni enfants, ni parents pour la recueillir, qui met en Dieu son espoir et passe sa vie en veilles saintes, en prières continuelles. A celle-là est due naturellement une part des aumônes recueillies par l'Église. Timothée veillera à ce que la communauté acquitte avec fidélité cette dette d'honneur. Il ne permettra pas, au contraire, qu'on laisse à la charge de l'Église les veuves qui ont encore des parents. Quant à la veuve consolée qui vit dans les plaisirs, c'est la seconde sorte de veuves. L'Église n'a aucun devoir envers elle, d'ailleurs elle est morte au point de vue spirituel.

A partir du ℣. 9, l'Apôtre passe à un autre ordre d'idées. Des veuves assistées il en vient aux veuves chargées dans l'Église d'un ministère de charité. Il exige que la veuve élue à cette fonction n'ait pas moins de soixante ans, qu'elle n'ait été qu'une fois mariée et qu'elle soit recommandable par ses bonnes œuvres, par la manière dont elle a élevé ses enfants, par le zèle qu'elle a mis à exercer l'hospitalité, à laver les pieds des saints, à soulager les affligés, à faire le bien sous toutes ses formes. Les jeunes veuves doivent être écartées de ces fonctions; car, au bout de quelque temps donné au Christ, leur nouvel époux, elles sont exposées à lui être infidèles et à ne plus penser qu'à se remarier.

d) *Avec les presbytres.* V, 17-22. — Faire en sorte que l'Église sache reconnaître par de larges offrandes les bons services de ses chefs, surtout lorsqu'ils joignent à leurs fonctions administratives le travail de la parole et de l'enseignement. Si quelqu'un de ces presbytres vient à être soupçonné ou convaincu de quelque grave délit, la première règle sera de ne pas prêter trop facilement l'oreille aux dénonciations. C'est pour eux surtout qu'il faut impliquer les principes de procédure indiqués par le Deutéronome, XIV, 15. Timothée ne devra donc recevoir l'accusation que si elle s'appuie sur deux ou trois témoignages. Mais si la preuve est faite, le coupable doit être repris devant tous ses collègues. Il va sans dire que le jugement doit être impartial. Pour éviter autant que possible d'admettre, dans le collège des anciens, des hommes indignes ou incapables, ne pas faire de choix précipité.

e) *Avec les esclaves.* VI, 1-2. — L'auteur signale le danger qu'il y aurait si l'adhésion à la foi chrétienne rendait les esclaves enclins à la rébellion ou même à la négligence dans leur service habituel. En conséquence, Timothée les persuadera, si leur maître est païen, de redoubler de respect, pour éviter qu'on ne blasphème le nom de Dieu et la foi qu'ils professent ; quant à ceux qui ont un maître chrétien, il leur conseillera de n'être pas moins vigilants à s'acquitter de leur service.

3° *Désintéressement.* VI, 3-19. — Ce paragraphe donne à saint Paul l'occasion de revenir sur les faux docteurs pour peindre leur cupidité. L'amour de l'argent est, au fond, le mobile de ce pseudo-ascétisme. Aussi la conduite de Timothée doit-elle contraster avec cet amour effréné des biens de la terre. Simple en sa vie, se contentant de peu, l'homme de Dieu ne se mettra pas en peine d'amasser des richesses, mais il recherchera la justice et la piété, la foi, la charité, la constance et la douceur. Les ℣. 17 et 19 s'adressent aux riches de la communauté d'Éphèse pour leur recommander l'humilité, la confiance en Dieu seul et une large libéralité.

III. Épilogue, 20, 21. — Ces deux derniers versets résument toute l'Épître. C'est le mot d'ordre du chef à un subordonné qui est sous les armes, aux prises avec l'ennemi, et qui défend avec courage un trésor qui lui a été confié.

XII. Bibliographie. — 1° *Au sujet de l'authenticité des Pastorales.* — En dehors des catholiques, elle est défendue intégralement par les protestants conservateurs et par presque tous les commentateurs jusqu'à B. Weiss dans Meyer, 5e édit., 1886; plus tard, le même auteur a changé d'opinion et se tient plutôt vers le *non liquet*; par la plupart des anglicans. Godet, *Introd.*, t. I, p. 628 sq.; Zahn, *Einl. in das N. T.*, 4e édit., 1906, p. 402 sq. ; Bertrand, *Essai critique sur l'authenticité des Épîtres pastorales*, Paris, 1888 ; Salmon, *Introd. to the N. T.*, p. XX ; Findlay, dans son appen-

dice à la traduction anglaise de l'ouvrage de Sabatier, *The Apostle Paul,* 1891 ; Lightfoot, *Biblical essays*, ch. XI, XIII. Ont admis une authenticité demi-paulinienne : Eichhorn, Credner (1836), Ewald, Hitzig, Hausrath, Pfleiderer, Hesse, *Die Austehung der neutest. Hirtenbriefe,* Halle, 1889 ; Knoke, *Comment.,* Gœttingue, 1889 ; Harnack, *Die Chronologie*, 1897, p. 480-485 ; Renan, *Saint Paul,* p. XLIX ; Beyschlag, *Die christliche Gemeindeverfassung im Zeitalter des N. T.,* 1874 ; Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X, 1881, p. 250 ; Clemen, *Paulus, sein Leben und Werken*, Giessen, 1904, p. 146 ; Von Soden, *Handcom.,* 1893 ; Bovon, *La théolog. du N. T.,* 1905, p. 327-339. Depuis Baur, toute l'école de Tubingue a rejeté 'authenticité des Pastorales. Consulter sur ce point le travail approfondi de H. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe kritisch und exegetisch behandelt,* 1880 ; Reuss, *Les Épîtres Pauliniennes* (en exceptant la IIe à Timothée dont il reconnaît l'authenticité) ; Mac Giffert, *Hist. of christ. in the Apostolic age,* p. 398 ; Jülicher, *Einl.,* 1901, p. 136-146 ; Moffatt, dans *Encycl. biblica, Timothy and Titus,* col. 5079-5096.

2° *Commentaires.* — Dans l'antiquité, spécialement ceux de saint Jean Chrysostome, de Théodore de Mopsueste, de Théodoret, de l'Ambrosiaster ; plus près de nous, Wegscheider (1 Tim.), 1810 ; Heydemeich, 1826-28 ; Mack, 1836-1841 ; Leo, 1837-1850 ; Mathias, 1848 ; Wiesinger (Comm. d'Olshausen), 1850 ; Ellicott, 1865 ; Fairbairn, 1874 ; Kölling, 1882 ; Meyer, XI, 6e éd., 1893 ; von Soden, *Handc.,* 1893 ; Walter Lock, *The Pastoral Epistles,* dans *The Intern. crit. Comm.* ; A. E. Humphrey, dans *Camb. Bible for schools,* 1897.

3° *Travaux particuliers.* — Schleiermacher, *Ueber den sogen. ersten Brief des Paulus an den Timotheus,* 1807 ; Planck, *Bemerkungen über den ersten Brief an Timoth.,* Gœttingue, 1808 ; Bœhl, *Ueber die Zeit der Abfassung und den paulin. Charakter der Briefe an Timoth. und Titus,* 1829 ; Ad. Curtius, *De tempore quo prior ad Timoth. exarata sit,* 1828 ; Baur, *Die sogen., Pastoralbriefe,* 1835 ; Baumgarten, *Die Aechtheit der Pastoralbriefe,* 1837 ; Rolle, *De authentia ep. pastor.,* 1841 ; Scharling, *Die neusten Untersuchungen über die sogen. Pastoralbriefe,* 1846 ; Good, *Authenticité des Épîtres pastorales,* Montauban, 1848 ; Saintes, *Études critiques sur les lettres pastorales attribuées à saint Paul,* Paris, 1852 ; Rudow, *De argumentis historicis quibus epist. pastoralium origo paulina impugnata est,* Gœttingue, 1852 ; Dubois, *Étude critique sur l'authenticité de la première Épître à Timothée,* Strasbourg, 1856 ; Mangold, *Die Irrlehrer der Pastoralbriefe,* 1856 ; Otto, *Die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe,* 1860 ; Ruffet, *Saint Paul, sa double captivité à Rome,* 1860 ; Ginella, *De authencia ep. Pauli pastoralium,* 1865 ; Plitt, *Die Pastoralbriefe,* 1872 ; Herzog, *Ueber die Abfassungzeit der Pastoralbriefe,* 1872 ; Pierre Bordier, *Les Épîtres pastorales,* 1872 ; Lemme, *Das echte Ermahnungsschr. d. Ap. P. an Tim.,* 1882 ; Eylau, *Zur Chronol. der Pastoralbriefe,* 1884 ; Spitta, *Zur Gesch. und Litt. d. Urchrist.,* 1893, p. 35, 49 ; l'article de B. Weiss dans *American journal of theology,* avril 1897. Voir F. Prat, sur l'état actuel de la critique indépendante, dans *Théologie de saint Paul,* 1908, p. 467.

3. TIMOTHÉE (DEUXIÈME ÉPITRE A). — 1° *Situation historique.* — L'Apôtre est à Rome, en prison, I, 8, 12, 16, 17 ; II, 9, 10, pour la cause du Christ, tandis que Timothée est à Éphèse, I, 16, 18 ; II, 17 ; IV, 14, 15, 19, où les mauvaises doctrines continuent à pulluler, du fait d'Hyménée et de Philète, III, 17. Il n'y a pas longtemps que Paul est à Rome et en prison, puisqu'il donne à Timothée, comme des nouvelles, certains détails sur une tournée qu'il vient de faire dans l'Archipel ; à Milet, il a laissé Trophime malade, IV, 20 ; à Troade, il a laissé un manteau et des livres chez Carpus, II, 13 ; Éraste est resté à Corinthe, IV, 20. Paul a donc traversé récemment l'Asie Mineure et la Grèce, en compagnie d'un groupe de disciples, Tit., III, 15, assez nombreux (οἱ μετ' ἐμοῦ πάντες), parmi lesquels on comptait sans doute, outre ceux qui viennent d'être cités, Tite, Démas, Crescent, Tychique et un certain nombre d'Éphésiens. A Rome, les Asiates, entre autres Phigelle et Hermogène, l'ont abandonné, I, 15. Un autre Éphésien, au contraire, Onésiphore, un de ses anciens amis, étant venu à Rome, l'a cherché, l'a trouvé et l'a soigné dans sa captivité, I, 16, 18. L'Apôtre est plein du pressentiment de sa fin prochaine, IV, 6-8, il craint, pour son second procès, une issue fatale. A mesure qu'approche le dénouement, il sent le vide autour de lui. Ses disciples sont loin de lui. Démas, peu fait à l'épreuve, vient de le quitter pour suivre des intérêts périssables ; il est retourné à Thessalonique, IV, 10 (texte grec) ; Crescent est allé en Galilée, Titus en Dalmatie, IV, 10. Tychique n'est pas encore revenu d'Éphèse, où Paul lui-même l'a envoyé, IV, 12, en sorte que l'Apôtre n'a que Luc auprès de lui. Dans l'intervalle, ses adversaires exploitent son isolement. Un certain Alexandre, ouvrier en cuivre, originaire d'Éphèse, lui a fait beaucoup de peine et une vive opposition ; cet Alexandre est maintenant de retour en Asie, IV, 14, 15. Par rapport au procès en cours, voici où en sont les choses : Paul a déjà comparu devant l'autorité romaine ; dans cette comparution, personne ne l'a assisté, IV, 16, mais Dieu l'a aidé et l'a arraché de la gueule du lion, IV, 17. Dans le cas, malheureusement trop probable, où la seconde audience se terminerait par une condamnation, il désire avoir, près de lui, ses plus chers disciples. En conséquence, il prie Timothée de venir avant l'hiver, IV, 9, 21, et d'amener Marc avec lui, IV, 11. Le voyage devra, vraisemblablement, s'effectuer en repassant par la Macédoine et la Grèce, puisque l'ordre est de passer par Troade. Là, Timothée prendra la pénule, les livres et les feuillets de parchemin que son maître a laissés chez Carpus, IV, 13. Mais, avant de quitter Éphèse, le disciple fidèle ne manquera pas de saluer Aquila et Priscille, ainsi que la maison d'Onésiphore, IV, 19. En lui faisant cette dernière recommandation, Paul lui envoie les saluts des plus notables chrétiens de Rome, tels qu'Eubule, Pudens, Linus, Claudia, et les vœux de tous les autres frères. Tel est l'ensemble des choses qui ressort de la lettre elle-même.

2° *Emprunts littéraires.* — Le ton général de l'Épître étant celui de l'intimité, non celui de l'argumentation, il s'ensuit que les citations sont peu nombreuses. On n'en trouve même aucune qui soit explicite. A peine de vagues réminiscences, par exemple, II, 13 = XVI, 5 ; Is., XXVI, 13 ; II, 20 = Sap., XV, 7 ; II, 24, 26 = Is., XLII, 1-3 ; IV, 14 = Ps. LXII (hébr.) ; IV, 14, 17, 18 = Ps. XXII (hébr.). Quelques-unes ne nous arrivent qu'à travers les paroles de Matth., VII, 23, 24 ; Luc., XIII, 25-27. Saint Paul a-t-il, en revanche, usé ici de la tradition juive ? Un seul mot pourrait y faire penser, III, 8-9, là où il est question de Jannès et de Mambrés. On croit aussi reconnaître, dans un autre passage de cette lettre, II, 11-13, des fragments d'un hymne chrétien avec des pensées reproduites dans divers écrits du Nouveau Testament. Rom., VI, 8 ; VIII, 17 ; Matth., X, 33 ; Luc., XII, 9. Il y a peut-être des traces d'un *Credo* primitif au II, 8. Burn, *Introd. to the Creeds*, p. 27-30. Certaines paroles, II, 8 ; II, 19, ont aussi l'air d'être empruntées à quelque proverbe alors en vogue dans les Églises du temps. On soupçonne, en outre, la belle sentence, IV, 8, d'être tirée d'un ἄγραφον du Seigneur. Enfin, la doxologie finale, IV, 18, semble imiter la dernière prière de Jésus. Les points de contact avec les autres Épîtres sont assez nombreux, spécialement avec

l'Épitre aux Romains. On pourra s'en rendre compte par le tableau suivant : I, 3 = Rom., I, 8 ; I, 7 = Rom., VIII, 15 ; I, 8 = Rom., I, 16 ; Eph., IV, 1 ; I, 9 = Rom., XVI, 25 ; Eph., I, 4 ; II, 8 ; I, 11 = I Tim., II, 7 ; I, 14 = Rom., VIII, 11 ; II, 4-6 = I Cor., IX, 7 ; II, 11, 13 = Rom., VI, 8 ; VIII, 7 ; II, 16 = Tit., III, 9 ; II, 22 = I Tim., VI, 11 ; III, 5 = Tit., I, 16 ; III, 7 = Tit., I, 16 ; III, 1 ; IV, 6 = Phil., I, 23 ; II, 17.

3° *Authenticité.* — Du côté de la critique interne, la seconde Épitre à Timothée se trouve bien plus favorisée que les deux autres Pastorales. On y sent davantage le ton, les manières, les sentiments de saint Paul ; sa profonde affection pour ses compagnons d'apostolat, sa tendresse paternelle pour Timothée, sa délicate sensibilité. Avec cela, sa haute idée de l'apostolat, son insistance à rappeler, à tout propos, son enseignement et ses souffrances, le même beau mépris de la mort, le même dévouement pour la cause de l'Église, la même promptitude à donner son sang comme libation pour assurer le sacrifice de foi des fidèles, la même assurance par rapport à la protection divine. On retrouve, aussi, dans ces pages, l'amour de l'Apôtre pour ses anciens coreligionnaires, I, 3 ; Phil., III, 5, sa haute estime, son culte pour les écrits de l'Ancien Testament, III, 16, 17, son respect des traditions juives, IV, 8. Mêmes affinités avec les doctrines des grandes Épitres : la prédestination, la grâce, la victoire sur la mort, la résurrection du Christ, base de notre espérance, la nécessité de souffrir, le courage chrétien, les épreuves de la foi. Aussi, dans toutes les parties, il n'y a rien qui ne rappelle, d'une façon ou d'une autre, la plume du grand Apôtre. Ajoutons que, dans le détail, les faits répondent, sans trop d'effort, à l'état de choses général qui ressort de l'ensemble de la lettre ou qui résulte des autres données de l'histoire. « On peut même dire, dit Reuss, qu'aucune autre, parmi les Épitres pauliniennes, ne lui est comparable à cet égard. Le fait que le ton y change plusieurs fois, selon que l'auteur est dominé momentanément par l'idée de sa fin prochaine ou qu'il se dégage de cette préoccupation pour ne songer qu'à la cause qu'il défend, ce fait n'est qu'une preuve de plus que nous avons là des épanchements naturels qui doivent provoquer la sympathie et désarmer la critique. C'est à dessein, continue le même auteur, que nous avons écrit cette dernière phrase. Car, de nos jours, la majorité des savants qui se sont occupés de l'histoire de la littérature apostolique ont exprimé la conviction que les deux Épitres à Timothée et celle à Tite sont une production postiche du second siècle et ne sauraient être attribuées à l'apôtre Paul. Nous ne nous trompons pas en disant que, si celle que nous avons devant nous, en ce moment, existait seule, et que nous ne possédions plus les deux autres, il est peu probable que de pareils doutes eussent jamais surgi. Car, à y regarder de près, les arguments produits par la critique à l'appui de sa manière de voir sont empruntés, à bien peu d'exceptions près, au texte de ces dernières. La raison pour laquelle la deuxième à Timothée a été comprise dans le même arrêt de réprobation, c'est qu'on leur a trouvé à toutes les trois une certaine physionomie commune, laquelle cependant, si l'on veut rester dans les limites du positif, se réduit à bien peu de chose. » *Les Épitres Pauliniennes,* t. II, p. 249. Renan a été si frappé de l'accent sincère de certains versets de cette Épitre que, tout en tenant l'écrit entier, sous sa forme actuelle, pour une sorte de roman historique, il ne peut s'empêcher d'admirer avec quelle habileté l'auteur a su conserver le sentiment très juste de la situation de Paul à ses derniers moments. Aussi ne trouve-t-il pas impossible qu'on se soit servi, pour la rédaction des Épitres pastorales, de billets authentiques adressés à Tite et à Timothée, qu'on aurait délayés dans un sens conforme aux idées du temps et avec l'intention de prêter l'autorité de l'Apôtre aux développements que prenait la hiérarchie ecclésiastique. *Saint Paul,* Introd., p. XLVIII. La plus sérieuse difficulté contre l'authenticité de cette Épitre vient donc de ses attaches littéraires avec les deux autres Pastorales, surtout de cette forte proportion d'*Hapax legomena* (il y en a 44) et d'expressions stéréotypées qu'elle a en commun avec ces deux écrits, et qui font soupçonner une main étrangère. Son sort est ainsi lié à celui des deux autres Épitres et en partage les vicissitudes.

4° *Intégrité.* — Les hypothèses imaginées, dans ces derniers temps, pour faire de cette Épitre le résultat d'un amalgame de lettres ou de billets pauliniens n'ont d'autre appui théorique que des hypothèses de critique interne. Les manuscrits ne portent trace d'altération ni de juxtaposition d'aucune sorte. On allègue donc contre l'unité du présent morceau diverses considérations tirées du contenu de la lettre. Il semble, observent certains critiques, que l'Épitre poursuit simultanément deux buts contradictoires, les premiers chapitres donnant des instructions à Timothée, comme s'il devait continuer son ministère, à Éphèse, les derniers, au contraire, le pressant de venir à Rome. Il y a, d'autre part, des détails, dans certaines parties de la lettre, qui contredisent d'autres passages du même écrit, par exemple, III, 6 = II, 17 ; IV, 11 ; IV, 21. Enfin, plusieurs passages portent l'empreinte de Paul alors que d'autres, par exemple, II, 14-III, 9, ne sont que de vagues généralités ou peuvent facilement se détacher du contexte, I, 15-18. De là, les deux essais tentés, il y a quelque temps, pour reconstituer, sous leur forme primitive, les lettres ou billets qui ont servi à composer cette unique Épitre. Le premier essai retrouve les fragments des deux lettres : l'une, I, 1-IV, 8 + IV, 19-21 et 22, écrite par Paul lors de sa seconde captivité ; l'autre, IV, 9, 18 + IV, 22, datant de la prison de Césarée ou bien de la première captivité à Rome. Dans la seconde tentative de reconstitution, on suppose que, vers le règne de Domitien, un disciple de Paul recueillit des fragments de lettres authentiques et en fit une seule lettre. Son but était de soutenir le courage des fidèles en face de la persécution et de les mettre en garde contre certaines nouveautés doctrinales. Plusieurs critiques vont jusqu'à préciser les divers morceaux qui ont été mis à contribution. L'auteur, d'après eux, aurait d'abord utilisé une lettre très courte écrite par Paul dans le cours de la troisième mission, et ayant pour objet de rappeler Timothée auprès de lui, lettre comprenant IV, 9-15 + 19 ; 21 + 22 *a*, puis il aurait inséré une autre missive dans laquelle, sur la fin de la captivité de Rome, l'Apôtre encourageait le même disciple à bien s'acquitter de sa tâche, I, 1 + II, 13 + III, 10 + IV, 8 + IV, 16, 18 ; enfin, il aurait ajouté de son propre chef, tout un passage, II, 14 + III, 9. Voir, pour plus de détails, Clemen, *Die Einheitlichkeit der Paul. Briefe,* p. 142-156 ; Mac Giffert, *The apostolic age,* p. 404-414 ; Moffatt, *The hist. N. T.*, p. 700-704. Une exégèse attentive à faire ressortir, dans cette lettre, la liaison des idées, leur harmonie parfaite avec la situation donnée, leur couleur nettement paulinienne, sera le moyen de démonstration le plus efficace pour montrer ce que valent ces diverses suppositions.

5° *Importance.* — Cette lettre n'ajoute que peu de chose à la théologie de saint Paul. En fait de doctrine, elle se borne à affirmer l'inspiration de l'Ancien Testament, son utilité pour la prédication chrétienne ; elle insinue peut-être une formule de prière pour les morts, I, 18, déjà en usage chez les fidèles ; elle montre la force qu'on peut puiser dans le dogme de la Résurrection du Christ, pour affronter la mort et les supplices. Comme ecclésiologie, rien d'original. Avec la première à Timothée, cette seconde lettre atteste la signification

qu'on attachait déjà à l'imposition des mains : on y voyait le signe de la transmission de l'autorité apostolique; elle fait constater, en même temps, comment cette sorte d'hérédité spirituelle, remontant aux Apôtres en ligne continue, a été créée pour être la sauvegarde du dépôt de la foi. Au point de vue historique, la seconde à Timothée complète les Actes, fait connaître les derniers instants de la vie de saint Paul, son second emprisonnement à Rome, sa réconciliation avec Jean Marc, le nom de quelques compagnons d'apostolat dont ne parlaient pas les autres Épitres.

6° *Analyse du contenu.* — I. PROLOGUE. I, 1-5. — Dans l'adresse, ℣. 1-2, Paul se déclare apôtre par la volonté de Dieu pour prêcher aux hommes la vie que Dieu promet à ceux qui croient en Jésus. L'action de grâces, ℣. 3-5, rappelle, en termes émus, les bienfaits de Dieu envers Timothée, manière délicate de faire son éloge.

II. CORPS DE L'ÉPÎTRE. I, 6-IV, 8.— Cette lettre est en réalité le testament de saint Paul à Timothée, son fils chéri. L'Apôtre y trace ses derniers conseils, en prévision d'une mort prochaine. On peut les résumer en deux grands devoirs, imposés à l'ouvrier évangélique dans ces temps de trouble.

A) 1re partie. — Le courage. I-6, III, 14. Le principal danger, pour les disciples de Paul, après la mort de leur maître, était de se laisser envahir par les impressions de tristesse, d'abattement, d'inquiétude qui se dégageaient de la marche générale des événements depuis que l'Église était entrée dans l'ère des persécutions. Déjà, le vide avait commencé à se faire autour de l'Apôtre dans sa seconde captivité. Rien ne s'adaptait donc mieux aux circonstances présentes qu'une vive exhortation à la vaillance. Point de faiblesse à cette heure critique. Et d'abord ne pas rougir de la doctrine du Christ ni des chaines de Paul. L'ouvrier évangélique, Timothée en particulier, n'a, pour faire face aux événements, qu'à mettre en exercice la force divine contenue dans le charisme d'évangéliste, ℣. 7. Trois idées inspireront son courage : 1° L'énergie surnaturelle renfermée dans le charisme d'ordination, ℣. 6-10; 2° la certitude du succès final, ℣. 12-13; 3° l'action de l'Esprit-Saint. Pour appuyer sa doctrine par des exemples, l'Apôtre met en parallèle les Asiates qui ont rougi de sa chaîne et l'excellent Onésiphore, d'Éphèse, dont la visite lui a fait tant de bien! En forme de conclusion, l'Apôtre réitère à Timothée des pressantes exhortations pour lutter vaillamment. A cet effet, il présente tour à tour l'ouvrier de l'Évangile comme un soldat enrôlé dans la milice du Christ, un athlète qui, pour gagner le βραβεῖον, se soumet au régime sévère de l'athlétique, un laboureur prodiguant sans compter, à ses humbles travaux, ses peines et ses sueurs. Timothée comprendra la leçon contenue dans ces allégories. Le Seigneur, au reste, l'aidera à en faire son profit. La grande pensée qui sera, pour le disciple, comme elle l'a été pour le maître, le soutien de son courage, sera l'espoir de vivre et de régner avec le Christ, espoir basé sur la Résurrection du Christ et sur le lien de mystique solidarité qui associe le croyant aux destinées du Sauveur, à sa mort, à sa résurrection, à sa gloire dans le ciel.

B) 2e partie. — La lutte contre l'erreur. II, 14-IV, 8. — L'auteur distingue deux catégories d'erreurs : celles d'aujourd'hui et celles de demain. Quant aux premières, II, 14-26, Timothée devra conjurer devant le Seigneur, c'est-à-dire par les plus graves attestations, ceux qui sont chargés d'enseigner de ne point entrer en discussion avec les faux docteurs. Ces controverses seraient plus dangereuses qu'utiles, ℣. 14. Il faudra employer, pour enrayer le mal, la parole et l'exemple. A l'égard de ceux qui se sont laissés surprendre de bonne foi par les doctrines erronées, supporter tout en patience et reprendre avec douceur. Dans les cas extrêmes, c'est-à-dire lorsqu'on n'a rien à attendre de la clémence, mais qu'on se trouve en face d'hommes pervers, décidés à ruiner l'Église, il n'y a qu'une mesure à prendre, se séparer d'eux, les éviter, au besoin les livrer à Satan comme Paul l'avait fait lui-même pour Hyménée et Alexandre. Par rapport aux erreurs futures, III, 1-IV, 8, Paul trace un tableau très sombre des pseudo-prophètes de l'avenir. Il en fait des hommes profondément égoïstes, avides d'argent, vaniteux, hautains, insolents, ingrats, impies, sans affection, insociables, enclins à la calomnie, à l'intempérance, à la cruauté, à la débauche. Ils ont tous les vices. Cependant, il n'y a pas à s'en effrayer outre mesure. Timothée est dans les meilleures conditions possibles pour leur tenir tête. Il a d'abord l'avantage exceptionnel d'avoir été formé par Paul lui-même et il sait, par l'exemple de son maître, comment Dieu arrache ses apôtres aux plus fortes épreuves. Timothée n'aura qu'à rester fidèle aux enseignements de son maître.

III. ÉPILOGUE, IV, 8-22. — L'Apôtre presse son disciple de venir avant l'hiver, saison peu propice aux voyages par mer. Il a d'autant plus besoin de lui qu'il se trouve presque seul, soit par l'abandon de certains disciples, soit par l'éloignement des autres. Il lui donne des nouvelles de son procès. Sa première comparution n'a pas donné lieu à une condamnation, mais il n'en sera pas de même de la seconde. Aussi se prépare-t-il à la mort. Suivent des saluts pour Aquila et Priscille et pour la famille d'Onésiphore, qui sans doute était mort. Paul, en terminant, présente à Timothée les salutations des frères de la Ville éternelle : Eubule, Pudens, Claudia, Linus.

Pour la *Bibliographie*, voir la 1re à Timothée, col. 2238.

C. TOUSSAINT.

TIRIN Jacques, commentateur belge, né à Anvers, le 16 septembre 1580, mort dans cette ville le 14 juillet 1636. Il entra dans la Compagnie de Jésus et y remplit diverses fonctions, entre autres, celle de professeur d'Écriture Sainte. On a de lui : *Commentarius in Vetus et Novum Testamentum, tomis tribus comprehensus* (avec le texte de la Vulgate), 3 in-f°, Anvers, 1632. Ce commentaire a été très répandu et a eu de nombreuses éditions. Voir E. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. VIII, 1898, col. 49-52.

TISCHENDORF Lobegott Friedrich Constantin, théologien allemand, né le 18 janvier 1815, à Lengenfeld, en Saxe, mort à Leipzig, le 7 décembre 1874. Il commença en 1839 à préparer une édition critique du Nouveau Testament. En 1840, il partit pour Paris et passa plus de quatre ans en France, en Angleterre, en Italie et en Orient. Il revint à Paris, à Londres et à Oxford en 1849. En 1853, il visita pour la seconde fois le mont Sinaï, et en 1859, il s'y rendit une troisième fois; après quoi, il alla en Russie et de nouveau en Italie, toujours en quête de découvertes littéraires. Sa première publication importante fut le *Codex Ephræmi rescriptus,* manuscrit palimpseste de la Bibliothèque nationale de Paris, dont le Nouveau Testament parut en 1843 et l'Ancien en 1845. Voir t. II, col. 1872.

Il avait préparé en même temps l'édition du *Codex Claromontanus,* mais il ne put la faire paraître qu'en 1852. En 1846, il avait mis au jour les *Monumenta sacra inedita* et le *Codex Friderico-Augustanus* contenant 43 feuillets du *Codex Sinaiticus,* qu'il avait découverts au monastère grec de Sainte-Catherine au mont Sinaï. Un nouveau voyage au mont Sinaï en 1859 lui fit découvrir le reste presque complet du *Codex,* qu'il y avait cherché en vain en 1853. Voir Tischendorf, *Novum Testamentum græce, édit. VIIIa critica major,* t. III, p. 345-354. Le *Codex Sinaiticus* parut en 1862,

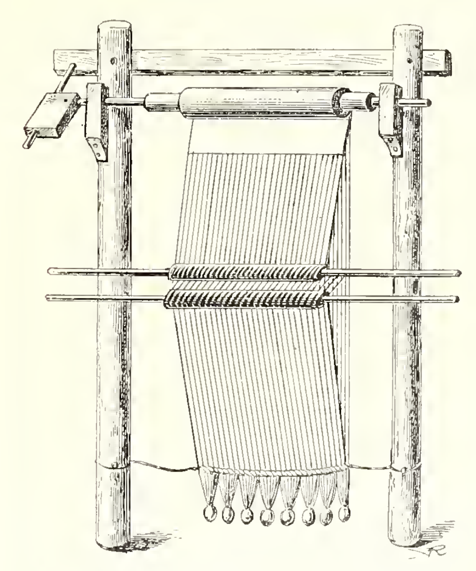
4 in-f°. Le Nouveau Testament fut publié séparément en 1863. Voir Sinaiticus (Codex), col. 1783. Le *Codex Palatinus* des Évangiles latins parut en 1847, le *Codex Amiatinus* en 1850, le *Codex Claromontanus* des Épîtres de saint Paul, grec-latin, en 1852. Il donna en 1855 un volume d'*Anecdota sacra* et, de 1855 à 1870, sept volumes de *Monumenta sacra; De evangeliorum apocryphorum origine et usu*, in-8°, La Haye, 1851; *De Israelitarum per mare Rubrum transitu*, in-8°, Leipzig, 1847; *Synopsis Evangelica*, in-8°, Leipzig, 1851; *Acta Apostolorum apocrypha ex XXX antiquis codicibus græcis*, in-8°, Leipzig, 1851; *Apocalypses apocryphæ*, 1866; *Wann wurden unsere Evangelien verfasst?* in-8°, Leipzig, 1865, publication populaire qui fut vendue à des milliers d'exemplaires et traduite dans la plupart des langues européennes (traduction française par L. Durand, *A quelle époque nos Évangiles furent-ils composés?* in-8°, Paris, 1866: et *De la date de nos Évangiles*-in-12, Toulouse, 1867); huit éditions du Nouveau Testament grec, Leipzig, 1841, une protestante et une catholique, Paris, 1842; 4e, Leipzig, 1849; 5e, 1850; 6e, 1854; 7e (*major et minor*), 8e (*major et minor*), 1869; cette dernière est la meilleure. On a une traduction française de sa *Terre Sainte, avec les souvenirs de S. A. I. le grand-duc Constantin*, in-8°, Paris, 1868. Voir G. R. Gregory, *Allgemeine deutsche Biographie*, t. xxxviii, 1894, p. 371.

TISCHRI, septième mois de l'année juive. Il est appelé Ethanim, III Reg., vi, 38. Voir Éthanim, t. ii, col. 2005. D'après les Talmudistes, c'est dans le mois de tischri, qu'on dit venir de שְׁרָא, « commencer », que le monde fut créé et que naquirent et moururent les patriarches. Cependant, R. Josua place ces événements au mois de nisan. Voir J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumin*, 2 in-4°, Leipzig, 1866-1868, t. ii, p. 565.

TISON (hébreu : *'ûd;* Septante : δαλός; Vulgate : *titio, torris*), morceau de bois dont une extrémité est encore en feu. — Isaïe, vii, 4, appelle « deux bouts de tisons fumants » Rasin de Syrie et Phacée d'Israël, conjurés contre Juda. Ils ont beau se rapprocher, ils ne rallumeront pas l'incendie, car ils ne produisent plus que de la fumée. — Samarie a été bouleversée comme Sodome et Gomorrhe et, bien que devenue semblable à un tison tiré du feu, elle ne s'est pas convertie. Am., iv, 11. — Les Israélites revenus de captivité sont aussi comme « un tison arraché du feu. » Zach., iii, 2.

H. Lesètre.

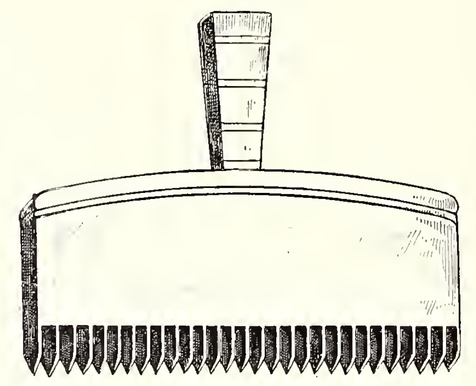
TISSERAND (hébreu : *'orêg;* Septante : ὑφάντης, ἐργαζόμενος; Vulgate : *texens*), celui qui tisse des étoffes. « Tisser » se dit *'ârag*. cf. ἀράχνη, le nom de l'araignée, et *šôkêh*, ὑφαίνω, *texere, ordiri*. Le « tissu », produit de ce travail, s'appelle *'érég, mišbeṣôt*, ὑφασμένον, ἱστός, *textura, opus textile* ou *textrinum*. — Pour tisser, l'ouvrier se sert d'un métier composé d'un cadre de bois, sur lequel sont disposés en haut et en bas deux rouleaux ou ensouples. Sur ces rouleaux, on tend des fils parallèles appelés chaîne, de manière que les fils pairs puissent être écartés des fils impairs au moyen d'un dispositif placé au bas de la chaîne. Quand ils sont séparés angulairement, on fait passer entre eux horizontalement un autre fil appelé trame, qu'on lance à l'aide d'une navette sur laquelle il est enroulé, voir Navette, t. iv, fig. 402, col. 1493, et qu'on serre contre la trame précédente au moyen d'un sorte de peigne. A mesure que le tissu avance, on l'enroule sur l'ensouple supérieure et on déroule la chaîne inférieure, jusqu'à ce que la pièce entière soit achevée. Les anciens Égyptiens savaient se servir du métier à tisser. Deux femmes s'accroupissaient aux côtés d'un métier horizontal, se lançaient mutuellement la trame et la serraient ensuite au moyen d'une barre pressée par un effort commun. Voir t. iv, fig. 80, col. 261. Quelquefois, au lieu d'employer une ensouple inférieure, on se contentait de tendre les fils de la chaîne en y attachant des poids (fig. 496). Dans une caverne troglodyte de Chanaan, on a retrouvé une collection de poids de tisserands ou d'autres éléments de métier à tisser. Ces poids sont formés par de petits disques ou des cônes d'argile ou de pierre perforés. A une époque assez reculée, au moins dès les premières invasions sémitiques, les Chananéens savaient donc utiliser plus ou moins habilement le poil de leurs chèvres et la laine de leurs brebis pour se fabriquer des étoffes grossières. Cf. H. Vincent, *Canaan*, Paris, 1907, p. 214, 405, 406. — L'usage du métier était familier aux Hébreux; ils s'en servaient pour fabriquer différentes espèces de tissus. Voir Étoffes, t. ii, col. 2035. Les patriarches nomades se procuraient vraisemblablement des étoffes toutes faites. Mais, dès le désert, on



496. — Métier grec. Torsion des fils de la chaîne au moyen de poids.
D'après Rich, *Diction. des antiquités grecq. et rom.*, p. 634.

voit les Hébreux en fabriquer eux-mêmes, spécialement pour l'usage du Tabernacle et pour les vêtements des prêtres. Exod., xxviii, 32; xxxv, 35; Eccli., xlv, 12; etc. Il leur fut défendu de se faire pour eux-mêmes des étoffes dans lesquelles se mélangeraient des fils de différentes espèces. Lev., xix, 19. Cette prohibition tendait sans doute à signifier aux Hébreux qu'ils ne devaient pas se mêler eux-mêmes à des races étrangères. Job, vii, 6, fait allusion au métier, quand il dit que ses jours passent plus vite que la navette. Il compare son corps à un tissu d'os et de nerfs composé par Dieu. Job, x, 11. Un Psalmiste reprend la même idée, quand il dit (dans le texte hébreu) que Dieu l'a tissé dès le sein de sa mère. Ps. cxxxix (cxxxviii), 13. — Samson suggéra à Dalila l'idée de lui tisser les cheveux en même temps que sa toile. Elle les fixa en effet avec la cheville de son métier; mais, en se réveillant, Samson arracha la cheville et le tissu. Jud., xvi, 13-14. Il est plusieurs fois question de l' « ensouple de tisserands », *menôr 'orgim*, μέσαυλον ὑφαινόντων, *liciatorium texentium*, à laquelle on compare la hampe de la lance d'un géant. I Reg., xvii, 7; II Reg., xxi, 19; I Par., xi, 23; xx, 5. — Les tisserands savaient mêler des fils d'or à leur ouvrage. Ps. xlv (xliv), 14. — Des maisons de prostituées avaient été ménagées dans le Temple par Manassé, et les femmes y tissaient des tentes pour

Astarthé, IV Reg., XXIII, 7, sans doute en étoffes précieuses. — Isaïe, XIX, 9, parle de ceux qui, en Égypte, travaillent le lin peigné avec une carde (fig. 497), et tissent le coton. — Ézéchias, déplorant sa mort prochaine, dit que Dieu l'ôte de la trame pendant que, comme un tisserand, il enroulait le tissu de sa vie. Is., XXXVIII, 12. Le prophète compare encore l'œuvre des méchants à celle que tissent les araignées. Is., LIX, 5. — Anne, femme de Tobie, travaillait à gages, ἠριθεύετο, pour gagner sa vie; la Vulgate ajoute qu'elle allait tous les jours tisser de la toile. Tob., II, 19. — On tissait le byssus à Beth-Aschbéa. I Par., IV, 21. Voir ASCHBÉA, t. I, col. 1073.



497. — Carde égyptienne pour peigner le lin.
D'après Wilkinson, *Manners and customs of the ancient Egyptians*, 2e édit., t. II, p. 174.

A l'époque évangélique, il y avait dans le quartier neuf de Jérusalem des marchands de laine et un marché aux habits. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, VIII, 1. L'industrie des lainages y florissait, *Erubin*, X, 9; *Baba kamma*, X, 9, de même que celle des tissus de lin à Scythopolis, en Galilée. Cf. *Jer. Kidduschin*, II, 5; Müller, *Geographi gr. min.*, 31, t. II, p. 513; *Edict. Diocl.*, 26-28. Voir TARSE, col. 2012.

H. LESÊTRE.

TITAN (FILS DE) (Septante : υἱοὶ Τιτάνων), géants dans la mythologie grecque. La version des Septante, à laquelle la Vulgate a emprunté cette expression, Judith, XVI, 8, a traduit vraisemblablement ainsi dans un sens figuré l'hébreu *gibbôrim*, « forts », de même qu'elle a rendu *refa'îm* par γίγαντες, « géants ». D'après la mythologie hellénique, les Titans étaient fils d'Uranus, « le Ciel », et de Gaia, « la Terre ». Ils furent vaincus par les dieux de l'Olympe et Zeus (Jupiter) les condamna à demeurer dans le Tartare. Les poètes latins, Horace, *Od.*, III, 4, 42, etc., les confondirent avec les géants. Dans l'usage, ces expressions étaient devenues synonymes de « forts, valeureux ». Les Septante rendirent l'hébreu *Refa'îm* par γίγαντες, Gen., XIV, 5; Jos., XII, 4, etc. Saint Jérôme conserva le mot hébreu et le transcrivit par Raphaïm, dans plusieurs passages; dans d'autres, il le rendit par *gigantes*. Voir RAPHAÏM 1, col. 976. Le mot Titan ne se lit dans la Vulgate que Judith, XVI, 8.

1. TITE (grec Τίτος), l'un des plus chers et des plus dévoués collaborateurs de saint Paul, qui l'a plusieurs fois mentionné dans ses Épitres, Gal., II, 1, 2; II Cor., II, 13; VII, 6, 13; VIII, 6, 16, 23; XII, 18; II Tim., IV, 16; Tit., I, 4. Le silence des Actes à son égard a fait conjecturer, par plusieurs critiques (Wieseler, *Chron.*, p. 204), que Tite était le nom d'emprunt d'un des compagnons de saint Paul et on a cherché tour à tour à l'identifier soit avec Timothée, soit avec Silas, soit avec Titus Justus. Act., XVIII, 7. Aucune de ces suppositions ne mérite créance. La forme latine de ce nom ne donne aucune indication sur l'origine ou le pays du disciple en question. On ignore son lieu de naissance. Cependant diverses légendes le placent en Crète, saint Chrysostome à Corinthe, les Actes de Thècle, c. II, à Icone. Quelques-uns le mettent à Antioche parce que c'est là qu'il semble avoir fait connaissance avec l'Apôtre et s'être attaché à lui. Ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il était d'origine païenne, Gal., II, 3, et qu'il fut probablement converti par saint Paul (γνησίῳ τέκνῳ, Tit., I, 4). L'Apôtre se rendit avec lui à la conférence de Jérusalem, le présenta aux Apôtres et aux anciens et s'opposa avec énergie aux injonctions des judaïsants, qui voulaient qu'il fût circoncis. Gal., II, 3. A la troisième mission, Tite paraît avoir pris la place de Silas et, dès ce moment, avoir suivi partout l'Apôtre dans ses courses évangéliques et ses fondations. Il devait être du nombre de ceux dont parle l'Épître aux Galates, οἱ σὺν ἐμοί, I, 2. On suppose qu'il séjourna longtemps à Éphèse avec son maître. C'est sans doute de là qu'il se rendit à Corinthe pour remplacer Timothée, calmer les esprits, organiser la collecte. Dans ces diverses tâches il déploya tant de zèle, de courage et d'intelligence qu'il rétablit la paix dans l'Église de Corinthe, se conciliant les sympathies de tous. II Cor., VII, 13. Inquiet sur l'issue de sa mission, l'Apôtre n'eut de repos que lorsqu'il vit son disciple le rejoindre en Macédoine et lui apporter de consolantes nouvelles. II Cor., II, 14; VII, 11, 15. Il l'envoya de nouveau à Corinthe, en avant-garde, avec deux frères de Macédoine choisis par les Églises. II Cor., VIII, 23, afin d'achever la collecte pour les Saints de Jérusalem. Il n'est plus question de Tite qu'après la première captivité romaine. Cette omission, par saint Luc, d'un collaborateur de Paul aussi important est, dans les Actes, un des points les plus obscurs. Sans les Pastorales, on aurait complètement perdu la trace d'un des ouvriers évangéliques les plus en vue du Nouveau Testament. L'Épître à Tite nous apprend, en particulier, qu'après sa libération l'Apôtre se rendit en Crète, évangélisa plusieurs villes de cette contrée (κατὰ πόλιν, I, 5), et laissa Tite continuer l'œuvre commencée, avec mission d'organiser les nouvelles communautés. Le zélé disciple rencontra dans l'île de vraies résistances, surtout de la part des Juifs, qui y étaient nombreux. Tite, I, 10. Ce n'est pas sans raison qu'on associe d'ordinaire les noms de Tite et de Timothée. Tous deux semblent avoir été les deux disciples préférés par l'Apôtre. Chacun d'eux avait pourtant son individualité à part. En comparant I Tim., III, 12, avec Tit., II, 15, on peut conclure que Tite était plus âgé que Timothée, avec plus d'expérience et de fermeté. I Cor., XV, 10; II Cor., VII, 15. Il était surtout apprécié par les Églises où dominait l'élément d'origine païenne. II Cor., VII, 15. Comme Timothée, il marche dans les voies de l'Apôtre, II Cor., XII, 18, il est son fils chéri, Tit., I, 4, son frère bien aimé, II Cor., II, 13, son précieux collaborateur. II Cor., VIII, 23. On ignore l'histoire de ses dernières années. La seconde Épître à Timothée, IV, 10, indique qu'il est en Dalmatie, peu de temps avant la mort de saint Paul. Les écrivains ecclésiastiques le font vivre et mourir en Crète. Eusèbe, *H. E.*, III, IV, 6; t. XX, col. 220; *Const. Apost.*, VII, 46, t. I, col. 1053. Cf. Lipsius, *Die Apokryph. Apostelgeschichte*, t. II, p. 401-406. André de Crète en a fait un panégyrique, *Orat.* XVI; *Patr. gr.*, t. XCVII, col. 1141-1169. Le corps de Tite a été conservé à Gortyne pendant plusieurs siècles, puis transféré à l'église de Saint-Marc, à Venise. L'Église latine célèbre sa fête le 6 février; les Églises grecques, syriaque et maronite, le 25 août.

C. TOUSSAINT.

2. TITE (ÉPITRE A). — I. INTRODUCTION. — 1° *Situation historique.* — Comme dans les lettres à Timothée, on n'a pour se renseigner que ce que suggère l'Épître elle-même. Voici les faits qu'elle suppose. Quand saint

Paul écrit à Tite, celui-ci est dans l'île de Crète. I, 5. L'Apôtre, qui vient de visiter ce pays, y a laissé son disciple pour achever l'organisation des Églises et pour aller de ville en ville établir des *presbytres* et des *épiscopes*, I, 5. Certains détails laissent entendre que le christianisme était relativement assez ancien dans l'île, I, 10. Les erreurs dont on signale la présence dans les Églises de cette contrée ne peuvent se concevoir, en effet, qu'après un temps plus ou moins long, depuis la première prédication évangélique. On a donc essayé de rattacher l'implantation de la foi chrétienne dans cette contrée soit à la présence de quelques Juifs ou prosélytes crétois convertis par les prodiges de la Pentecôte, Act., II, 11, soit à une période de la vie de Paul relatée par les Actes. Mais ces deux hypothèses rencontrent les mêmes difficultés, disons impossibilités. Selon les Actes, en effet, Paul ne touche la Crète qu'une fois, et cela lors de son naufrage; il n'y fait qu'un très court séjour, et durant ce séjour, il est captif. Ce n'est sûrement pas à ce moment-là que Paul a pu fonder des Églises dans l'île. De même, si le christianisme existe là depuis près de trente ans, comment se fait-il que les frères ne viennent pas, comme ceux d'Italie, Act., XXVIII, 15, au-devant de l'Apôtre, qu'ils ne lui prêtent pas secours? L'auteur des Actes, si cela fût arrivé, n'aurait pas manqué de le dire. S'il se tait, c'est que la foi nouvelle était, à cette époque, ignorée ou peu connue des Crétois. L'évangélisation de l'île est donc probablement postérieure au premier passage de Paul. Ce qu'il est permis de conjecturer, c'est que, peu de temps après, c'est-à-dire pendant sa captivité à Rome, l'Apôtre eu peut-être l'idée d'envoyer là quelqu'un de ses disciples, Tite, par exemple, avec l'intention de le rejoindre aussitôt après sa libération. Effectivement Paul y aurait fait un court séjour avant de gagner Éphèse, confiant à Tite le soin de poursuivre l'œuvre commencée. Il semble que ce dernier ait été, lui aussi, aux prises avec des difficultés assez analogues à celles où se trouvait alors Timothée. Les mêmes fausses doctrines se glissaient de toutes parts dans les Églises d'Orient, les mêmes abus s'y produisaient, les mêmes dangers s'y faisaient jour. Paul venait à peine d'envoyer sa première lettre à Timothée qu'il apprit, on ne sait comment, la situation précaire des Églises de Crète. Il se mit aussitôt à rédiger quelques avis pour Tite. Il n'eut guère pour cela qu'à répéter ce qu'il venait d'écrire à Éphèse. Apollos, qui était auprès de lui, reçut, avec un ancien scribe nommé Zénas, la mission de porter ce message à son destinataire. On comptait beaucoup sur l'éloquence du docteur alexandrin pour réduire au silence l'opposition juive ou judaïsante. Act., XVIII, 27, 28. En outre, Paul promettait à Tite de lui envoyer bientôt Artémas et Tychique qui, sans doute, devaient l'aider dans ses travaux et le remplacer momentanément. Il prie, en effet, son disciple de venir, dès qu'il aura reçu ces deux frères, le rejoindre à Nicopolis, où il compte passer l'hiver, III, 12. Enfin, il recommande, en terminant, de faire la conduite à Zénas et à Apollos qui ne devaient guère que passer, et d'avoir grand soin d'eux, III, 13.

2° *Emprunts littéraires.* — On a relevé, dans cette Épître, un certain nombre d'expressions, parfois même des phrases entières, prises de divers côtés. Il y a d'abord un vers d'Épiménide, I, 13, peu flatteur pour les Crétois; puis une sorte de proverbe reçu dans les milieux chrétiens du temps, III, 8. Bien que l'auteur ne cite jamais expressément l'Écriture, il est pourtant visible qu'il s'en inspire en maints endroits, I, 14 = Isaïe, XXIX, 13; II, 5 = Is., LII, 5; II, 14 = Ps. CXXX, 8; Deut., XIV, 2; Ézéch., XXXVII, 23; III, 6 = Joël, III, 1. On s'aperçoit, en outre, par nombre de réminiscences et d'allusions, qu'il connaît les discours du Seigneur, mais il n'y a pas trace, dans ce qu'il en rapporte, de sources écrites ou d'emprunts directs aux Évangiles canoniques, I, 15 = Marc., VII, 9; Luc., XI, 41; III, 5 = Joa., III, 5; III, 10 = Matth., XVIII, 15-17. Aurait-il subi l'influence de la Ia Petri? Plusieurs critiques l'ont cru, tant les points de contact entre les deux Épîtres sont frappants, I, 5-9 = I Pet., V, 1-4; III, 1 = I Pet., II, 13; III, 4-7 = I Pet., I, 3-5. Plus nombreuses, on peut même dire plus littérales sont les ressemblances avec les autres écrits pauliniens : I, 1-4 = Rom., I, 1; XVI, 25-27; I, 15 = Rom., XIV, 20; II, 14 = Gal., I, 4; III, 1 = Rom., XIII, 1; III, 3 = Eph., II, 3; I Cor., VI, 9-11; III, 5 = Eph., II, 8, V, 26, surtout avec la première à Timothée. Ici, la similitude touche presque à l'identité. Dans plusieurs passages, les deux lettres ont l'air de se copier. L'entrée en matière est tout à fait pareille, Tit., I, 5 = I Tim., I, 3, le but général, le plan dans son ensemble, la teneur des avis, la forme du langage elle-même ne diffèrent point : Tit., I, 4 = I Tim., I, 1, 2; I, 5-9 = III, 1, 7; I, 11 = III, 9; II, 1, 6 = V, 1-2; II, 7 = IV, 12; II, 9-10 = VI, 1; II, 14 = II, 6; II, 15 = IV, 12; III, 5 = I, 9; III, 9 = IV, 7. Cette analogie rappelle celle qui existe entre l'Épître aux Colossiens et l'Épître aux Éphésiens.

3° *Temps et lieu de la composition.* — De ce qui précède, il découle que l'Épître à Tite et la première à Timothée ont été écrites à peu près vers le même temps, à peu de distance l'une de l'autre. Toute hypothèse qui mettrait entre elles un intervalle de plus d'un ou deux mois devrait être repoussée. On serait même tenté de les dater du même jour. S'il faut, pourtant, en reporter la rédaction à des périodes différentes, la priorité de temps semble être en faveur de la lettre à Timothée. Le projet d'aller hiverner à Nicopolis paraît, en effet, modifier les premières intentions de Paul, qui se proposait d'abord de retourner sous peu à Éphèse, I Tim., III, 14; IV, 13. Maintenant, s'il parle d'aller en Épire, c'est qu'il a changé d'itinéraire. On objectera peut-être qu'il s'agit de Nicopolis, en Thrace, sur le Nestus, près des frontières de Macédoine; mais la présence de Tite en Dalmatie, à peu de temps de là, II Tim., IV 10, rend fort improbable cette supposition. C'est bien dans la Nicopolis d'Épire, l'ancienne Actium, bâtie par Auguste en souvenir de sa victoire, que Paul a dessein de passer l'hiver, en compagnie de Tite. On sait que, par une singulière coïncidence, Josèphe, *Act.*, XVI, V, 3, Hérode le Grand avait largement contribué à la construction de cette ville. La seule raison qu'on pourrait alléguer contre l'antériorité de l'Épître à Timothée, c'est que l'organisation ecclésiastique y paraît plus complète et plus avancée que dans l'Épître à Tite. Mais l'obstacle disparaît si l'on veut songer, un instant, à la différence d'âge des Églises dans lesquelles travaillait chacun des deux disciples. La communauté d'Éphèse existait depuis près de dix ans quand la Crète recevait à peine les premiers germes de l'Évangile. S'il fallait en croire la suscription des manuscrits grecs, Paul aurait écrit de Nicopolis en Macédoine. Mais il n'y a là qu'une glose de copiste fondée, sans doute, sur l'interprétation de III, 12. On croit généralement que la lettre a été composée dans quelque Église de Macédoine, Philippes, Bérée ou Thessalonique, peu de temps avant le voyage de Paul en Épire. L'Apôtre presse le départ de son disciple, σπούδασον ἐλθεῖν, parce que l'hiver approche et que la navigation va devenir difficile. On peut supposer qu'il lui fit indiquer, de vive voix, par Apollos, le port où il l'attendait avant de prendre ensemble le chemin de l'Occident. En tenant compte de toutes ces circonstances, l'Épître devrait être datée du mois de septembre ou, au plus tard, de fin octobre, l'an 65.

4° *Authenticité.* — Sans vouloir revenir sur un problème déjà traité (voir ÉPITRE [PREMIÈRE] A TIMOTHÉE), il n'est pas cependant sans intérêt de grouper quelques-uns des traits particuliers de cette Épître qui en con-

firmen l'origine paulinienne. Car non seulement il n'y a rien, ni comme doctrine, ni comme circonstances personnelles, ni comme ton épistolaire, qui sorte, dans cet écrit, du tour d'esprit propre à l'Apôtre ou qui répugne soit aux données de l'histoire, soit aux conjectures qu'elle peut autoriser, mais encore on saisit, ici et là, des particularités difficiles à expliquer, si l'on admet que ces lignes sont d'une plume étrangère. En tout cas, il faudrait conclure à une imitation extrêmement habile. Sans doute, on pouvait, avec les autres Épîtres, mettre en circulation des idées semblables à celles de Paul, mais ce qui n'était guère possible, c'était de les adapter, sans aucun heurt, à une situation créée de toutes pièces, en dehors de la vie historique qu'on met en scène, tout en gardant dans l'ensemble le ton et la couleur individuelle des écrits du grand Apôtre : sa manière de citer les auteurs grecs, I Cor., xv, 33, d'appliquer à sa thèse les textes de l'Ancien Testament, de tirer d'un dogme des conclusions morales. Avec cela, les grands principes de l'universalisme, la vie éternelle promise à tous, la grâce du salut apportée au genre humain, II, 11, la mort rédemptrice du Christ, l'effusion de l'Esprit par le baptême, la vie nouvelle dans l'amour, le non-sens des distinctions entre mets purs et impurs. Mais si le fond des idées est bien de Paul, on ne peut, du moins avec la même assurance, en dire autant du style. Le vocabulaire de l'Épître à Tite n'a presque rien de commun avec celui des grandes Épîtres. Les *hapax legomena* s'y rencontrent dans une proportion par trop forte. On en compte jusqu'à 26 dans l'espace de 46 versets. Ce qui inquiète encore d'avantage, c'est, à chaque instant, de trouver quelqu'une de ces formules stéréotypées, exclusivement propres aux Pastorales, par exemple, ἐπίγνωσις ἀληθείας, μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, καλὰ ἔργα, ὁ νῦν αἰών, ὁ μέγας θεός, λουτρὸν παλινγενεσίας, πιστὸς ὁ λόγος, etc. Car tout cela semble nous mettre en face d'un auteur qui a son style à lui, ses expressions toutes faites, imposées peut-être par une sorte de langage technique plus ou moins officiel, résultat d'une lutte déjà longue contre l'erreur. Ce qui aggrave la difficulté, c'est que ces phrases conventionnelles ne sont pas la propriété exclusive de l'Épître à Tite, mais sont communes à toutes les Pastorales. On a ainsi un groupe de trois écrits qui ont une langue particulière, différente de celle des autres Épîtres pauliniennes, assez originale pour faire penser à un écrivain distinct de Paul, mais écrites à une époque différente.

5° *Intégrité du texte.* — Les manuscrits ne laissent soupçonner aucune altération. On pourrait toutefois supposer l'insertion de deux versets, I, 7, 9, et une transposition maladroite, III, 18, à la place du ℣ 14. Mais, à la rigueur, il n'y a aucune raison pressante de retoucher ces passages. La question ne se pose que pour les critiques qui nient l'authenticité de presque toute l'Épître, sauf quelques lambeaux de phrases empruntés à des lettres que Paul aurait écrites à Tite, lorsque celui-ci préparait la troisième visite de l'Apôtre à Corinthe. II Cor., XII, 16. On s'est livré, de ce côté, à des morcellements par trop arbitraires. En dehors des versets III, 12-13 et 12-15, qu'on accepte d'abord comme étant de Paul lui-même, chaque auteur démêle à son gré ce qui est authentique d'avec ce qui ne l'est pas. Cf. Mc Giffert, *Apostolic age*, p. 406; Harnack, *Chronologie*, p. 480; Clemen, *Die Einheitlichkeit der Paul. Briefe*, p. 157-163; Moffatt, *Histor. N. T.*, p. 700.

6° *Importance.* — Cette Épître est un document très précieux sur l'organisation de la hiérarchie ecclésiastique, sur la persistance du danger juif dans les communautés fondées par saint Paul, sur les obstacles opposés, par les influences païennes, à la foi du Christ, à sa pleine expansion au sein des Églises, sur la discipline merveilleuse qui façonne tous les membres de la nouvelle société pour en faire un corps social modèle, capable d'attirer à Jésus, par sa belle tenue, sa dignité morale, ses vertus de loyauté, de douceur, d'abnégation, la vieille société grecque et romaine, qui s'abîmait de plus en plus dans le désordre, l'anarchie, l'égoïsme, la corruption.

II. Analyse du contenu. — *A*) *prologue.* I, 1-4. — L'adresse présente quelque ressemblance avec celle de l'Épître aux Romains et la première Épître de saint Jean. L'Apôtre y résume, en quelques mots, l'origine, le but, l'objet de l'apostolat ainsi que la force qui, au milieu des difficultés de toutes sortes, en est l'appui et le soutien. Paul n'écrit pas à Tite une lettre d'ami mais une lettre de service. De là, le ton et l'objet de ce préambule.

B) *corps de l'épitre,* I, 5-III, 11. — Déduction faite de quelques légères différences imposées par des raisons locales, le fond de la lettre à Tite reproduit, dans ses deux parties essentielles, la première Épître à Timothée. De part et d'autre, ce sont les mêmes avis, les mêmes règles de gouvernement, les mêmes écueils à éviter, en sorte que l'un des deux écrits ne semble être, en réalité, que la copie réduite de l'autre. Cela s'explique par l'analogie de situation où se trouvaient, tous deux, les destinataires de ces diverses lettres. Il n'est pas difficile de voir qu'à peu de chose près, Tite avait mission de fonder en Crète ce que Timothée devait restaurer à Éphèse. Les règles de gouvernement qui font l'objet de cette Épître donnent lieu à une division en deux parties :

a) *1re partie. — Les devoirs des pasteurs.* I, 5-16. — Dans l'Église, comme dans toute société bien réglée, les chefs suprêmes ont, pour gérer dignement leur charge, un double devoir : 1° bien choisir leurs subordonnés ; 2° leur donner une sage direction. Tels sont les deux points sur lequels portent les premières recommandations de Paul à son disciple. Il lui détermine les conditions d'éligibilité des *presbyteri* ou *episcopi*, I, 6-10. Ce sont les mêmes que dans l'Épître à Timothée. Le côté moral des candidats est ce qu'on doit le mieux examiner. Quant aux devoirs des élus, 9-16, ils sont résumés dans ces prescriptions : 1° prêcher aux fidèles la doctrine sacrée ; 2° réfuter ceux qui la combattent et la contredisent. Ce dernier devoir est motivé, en Crète, par l'apparition de faux docteurs très dangereux, greffant sur la nature vicieuse des Crétois les défauts de la race juive.

b) *2e partie. — Les devoirs du troupeau.* II, 1-III, 11. — C'est une esquisse de morale sociale à l'adresse de la société chrétienne. On voit poindre, à travers cet ensemble de préceptes, l'idée d'une sorte de code ecclésiastique. Chacun des membres de l'Église, fût-ce le plus humble, a un devoir civique à remplir. Les préoccupations de l'Apôtre ne vont pas seulement, dans cette Épître, au salut individuel des néophytes, elles embrassent maintenant l'Église tout entière, pour lui assurer, au dedans, la prospérité, le bon ordre, l'harmonieuse coopération de tous à l'œuvre commune et, au dehors, la paix avec les pouvoirs publics, la bonne entente avec les païens, le bon renom de la doctrine nouvelle.

1. *A l'intérieur.* II, 1-15. — Les vieillards doivent être sobres, graves, modérés, gardant, dans toute leur intégrité, la foi, la charité, l'attente ferme et patiente de la Parousie. Aux femmes âgées on enjoint de se donner en exemple aux personnes de leur sexe qui sont jeunes ; éviter, en outre, la médisance, l'ivrognerie. Une seule chose est recommandée aux jeunes gens. La vertu de leur âge doit être la tempérance. Éviter avec soin toutes sortes d'excès. Tite qui, comparé à Paul, est encore un jeune homme, devra par ses actes leur servir de modèle pratique. On compte particulièrement sur les esclaves pour faire briller, par leur conduite, la divinité de la doctrine chrétienne. Par leur condition, ils sont plus à même que personne de

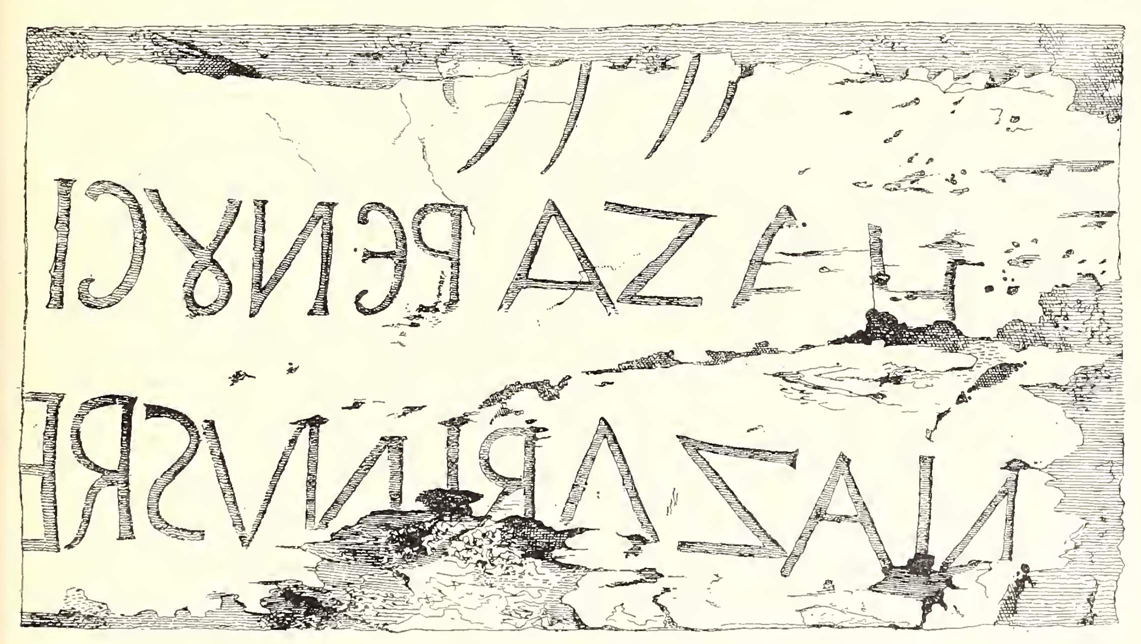
prouver les miracles de force régénératrice contenus dans la foi nouvelle.

2. *Au dehors.* III, 1-11. — Paul veut que le chrétien soit un homme d'ordre, en règle avec l'autorité romaine, vivant en bons termes avec les païens et, en général, avec tous ceux qui ne pensent pas comme lui. Tous les frères se montreront donc sujets soumis, obéissants à l'égard des magistrats et des pouvoirs publics, prêts à faire tout ce qu'on demandera d'eux, hormis ce qui serait contraire aux intérêts de la conscience. Point de mauvaises paroles ni de querelles avec les gens du dehors, païens ou juifs non convertis ; se montrer, au contraire, très polis à leur égard et faire preuve, en toutes occasions, de la plus grande douceur. L'idée qui doit inspirer ces sentiments, c'est le souvenir de ce que les néophytes étaient eux-mêmes avant leur conversion. N'étaient-ils pas hier ce que les autres sont aujourd'hui ? Si tout cela est changé, il ne faut en reporter la gloire que sur l'amour miséricordieux du Dieu Sauveur. La transformation qui fait d'un homme un élu du ciel est le fruit, non de ses mérites, mais de la miséricorde de Jésus-Christ et de l'efficacité de ses sacrements. Il n'y a donc pas lieu de traiter les païens avec hauteur et dureté.

C) ÉPILOGUE. III, 12-15. — Saint Paul termine sa lettre par diverses recommandations. Il prie Tite de venir le rejoindre, avant l'hiver, à Nicopolis, en Épire, dès que sera arrivé, pour le remplacer, soit Artémas, soit Tychique, de prendre un soin tout particulier du légiste Zénas et d'Apollos, porteurs de la présente missive. Suivent les salutations de la part de ceux qui lui sont liés par l'affection chrétienne, puis le salut final. — Pour la *Bibliographie*, voir TIMOTHÉE 4, col. 2238.

C. TOUSSAINT.

TITRE DE LA CROIX (grec : ἐπιγραφή, τίτλος; Vulgate : *superscriptio, titulus*), inscription fixée au sommet de la croix pour indiquer le motif de la condamnation. — Chez les Romains, quand un condamné était conduit au supplice, on portait devant lui, ou il portait lui-même suspendu au cou, un écriteau indiquant la cause de la condamnation. Cf. Suétone, *Calig.*, XXXVIII, 8; Dion Cassius, LIV, 3. Eusèbe, *H. E.*, V, 1, t. XX, col. 425, rapporte la lettre des chrétiens de Lyon sur le martyre d'Attale, où il est dit qu'on portait devant lui une planchette, πίναξ, où il était écrit : Οὗτος ἐστιν Ἄτταλος ὁ χριστιανός, « celui-ci est Attale le chrétien ». Pilate se conforma à cet usage après la condamnation de Jésus. La tablette sur laquelle on écrivait était d'abord enduite de couleur blanche et l'on y traçait les lettres en rouge. Pilate rédigea lui-même le texte de l'inscription. Il voulut qu'il fût écrit en hébreu, langue des habitants du pays, en grec, langue des Juifs de la dispersion et des étrangers, et en latin, langue officielle du gouvernement. Le titre fut fixé en haut de la croix et lu par un grand nombre de Juifs, à raison de la proximité du Calvaire. Joa., XIX, 19, 20. Les quatre évangélistes mentionnent le titre et le citent plus ou moins complètement. Saint Marc, XV, 26 : Ὁ Βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, « le roi des Juifs », *rex Judæorum;* saint Luc, XXIII, 38 : Οὗτος ἐστιν ὁ Βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, « celui-ci est le roi des Juifs », *hic est rex Judæorum;* saint Matthieu, XXVII, 37 : Οὗτος ἐστιν Ἰησοῦς ὁ Βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, « celui-ci est Jésus, le roi des Juifs », *hic est Jesus, rex Judæorum;* saint Jean, XIX, 19 : Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὁ Βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, « Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs », *Jesus Nazarenus, rex Judæorum.* Cette dernière rédaction est la plus complète. Elle indique le nom du condamné, son origine et la cause de sa condamnation. Il avait dû être difficile à Pilate de trouver le libellé de cette cause, après avoir reconnu lui-même qu'elle n'existait pas. Joa., XVIII, 38; XIX, 4, 6. Parmi tous les motifs d'accusation portés à son tribunal, il choisit celui qui avait vaincu ses hésitations, le titre de roi prêté à Jésus et déclaré par les Juifs en opposition avec les droits de César. Joa., XIX, 12, 14. C'est pourquoi les quatre évangélistes reproduisent en commun le titre de « roi des Juifs ». Ce libellé excita le mécontentement des ennemis du Sauveur. Jésus, en effet, à s'en tenir au titre, semblait avoir été crucifié parce qu'il était roi des Juifs. Les pontifes allèrent donc trouver Pilate, soit au moment où le titre apparut à leurs yeux au départ du cor-



498. — Ce qui reste du titre de la croix de Notre-Seigneur, conservé dans l'église de Sainte-Croix de Jérusalem à Rome. Demi-grandeur de l'original.

tège, soit quand ils le virent en haut de la croix, et ils lui demandèrent de le modifier. Ils auraient voulu qu'il écrivit : « Je suis le roi des Juifs, » pour faire ressortir ainsi la prétention qu'ils attribuaient à leur victime. Pilate refusa sèchement d'acquiescer à leur requête. « Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit, » se contenta-t-il de dire. Joa., XIX, 20-22. — Le titre de la croix, retrouvé en même temps que la croix elle-même, fut apporté à Rome, où il est maintenant conservé dans la basilique de Sainte-Croix de Jérusalem. La planchette qui le constitue était de chêne, de peuplier ou de sycomore; mais elle est tellement piquée qu'on n'en peut plus déterminer exactement la nature. Elle a dû avoir primitivement 65 centimètres sur 20; elle n'en a plus que 23 sur 13. En 1492, les deux lettres *um* du dernier mot latin manquaient déjà. En 1564, les mots *Jesus* et *Judæorum* n'existaient plus. Aujourd'hui, la relique est encore bien plus réduite (fig. 498). Les lettres sont rouges sur fond blanc; elles sont légèrement en creux, soit qu'elles aient été tracées avec une sorte de gouge, soit que la couleur rouge ait eu plus d'action sur le bois que le blanc. Elles ont de 28 à 30 millimètres de hauteur, ce qui permettait assez aisément de les lire du bas de la croix et à petite distance. Une particularité de l'inscription prouve son authenticité : les mots grecs et latins sont écrits à la manière de l'hébreu, de droite à gauche. Dans le principe, les Grecs écrivaient en effet de cette manière; ils adoptèrent ensuite le système βουστροφηδόν, celui des bœufs qui labourent, commençant une ligne par la gauche, la suivante par la droite et ainsi de suite. Le système actuel avait prévalu depuis plusieurs siècles en Grèce et en Italie, à l'époque évangélique. Mais l'inscription de la croix fut rédigée sous cette forme archaïque, soit pour répondre à une coutume juive de l'époque, soit pour ménager un certain parallélisme entre les trois textes. On voit, par ce qui en reste, que l'inscription avait été exactement reproduite par saint Jean. Des mots hébreux, il n'y a plus que la partie inférieure de six jambages assez difficiles à identifier. Il est certain pourtant que l'inscription hébraïque a été composée, non en hébreu ancien, mais dans le dialecte araméen alors parlé en Palestine, et que les lettres ont été tracées en écriture cursive. Des jambages subsistants, les deux premiers à droite représenteraient la partie inférieure du ה, article précédent le nom de Nazaréen; le troisième est l'extrémité du צ, le quatrième celle du ר, le cinquième celle du י très allongé dans l'ancienne écriture, et le sixième celle du ב tel qu'il s'écrivait alors. Dans l'inscription grecque, assez inhabilement exécutée, au lieu de Ναζωραῖος, on a transcrit le mot latin, NAZAPENȣC = NAZARENVS, alors qu'il eût fallu plutôt NAZAPHNOC pour rendre exactement *Nazarenus*. S. Ambroise, *De obit. Theodos.*, 45, t. XVI, col. 1401, dit que sainte Hélène trouva écrit sur le titre de la croix : *Jesus Nazarenus rex Judæorum*, et Sozomène, *H. E.*, II, 1, t. LXVII, col. 929, raconte que le titre fut trouvé écrit dans les trois langues; et il en cite le texte grec avec le mot Ναζωραῖος, qu'il reproduit d'après saint Jean et non d'après le titre lui-même. Il faut observer en outre que la dernière lettre de gauche de l'inscription grecque paraît bien être le B de Βασιλεύς, qui, par conséquent, n'aurait pas été précédé de l'article O, comme dans le texte de saint Jean. — Cf. J. Bosius, *Crux triumphans*, Anvers, 1617, I, 11; H. Niquet, *Titulus sanctæ crucis*, Anvers, 1670; Gosselin, *Notice historique sur la sainte couronne*, Paris, 1828, p. 40-55; Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, Paris, 1870, p. 183-198; Vigouroux, *Le N. T. et les découv. archéol. mod.*, Paris, 1896, p. 183-187; D. Donadiu y Puignau, *Le vrai titre de la croix*, dans le *Compte rendu du IVe Congr. scient. internat. des catholiques*, Fribourg, 1898, 1re sect., p. 65-77. H. LESÊTRE.

TITUS (grec Τίτος), nom de trois personnes dans l'Écriture.

1. TITUS, prénom du légat romain Manilius. II Mach., XI, 34. Voir MANILIUS, t. IV, col. 656.

2. TITUS JUSTUS, prosélyte de Corinthe, chez qui logea l'apôtre saint Paul dans cette ville. Sa maison était attenante à la synagogue. Act., XVIII, 7. Le nom de Titus ne se lit pas dans la plupart des manuscrits grecs.

3. TITUS, disciple de saint Paul. Voir TITE.

TOB (TERRE DE) (hébreu : *'éréṣ Tôb ;* Septante : γῆ Τώβ), endroit où se réfugia Jephté quand il fut chassé par ses demi-frères. Jud., XI, 3. Il y réunit autour de lui une troupe de gens hardis et prêts à tout, comme plus tard David persécuté par Saül, et il vécut avec eux de pillage, jusqu'à ce qu'il fût appelé par les anciens de Galaad, opprimés par les Ammonites, pour se mettre à leur tête. Voir JEPHTÉ, t. III, col. 1250. — Tob devait se trouver non loin de Galaad, probablement dans le désert, à l'est, mais sa situation précise est jusqu'à présent inconnue. On croit généralement que le petit royaume araméen d'Istob, qui fournit des hommes aux Ammonites pour résister à David, n'est pas différent de Tob. II Reg. (Sam.), X, 6, 8. Voir ISTOB, t. III, col. 1010. — Les Tubianéens ou habitants de Tubin, dont il est question I Mach., V, 13; II Mach., XII, 17, sont peut-être aussi des habitants de Tob. Voir TUBIN. La position de Tubin est définie, II Mach., XII, 3, 17, comme étant à 750 stades de Charax ou Characa, voisine de Tob, en partant de Casphis, mais ni Casphis ni Characa ne sont identifiés.

TOBIAH BEN ÉLIÉZER, juif de Mayence, mort vers 1107. Il consacra près de vingt ans de sa vie, 1088-1107, à un commentaire du Pentateuque et des cinq Megilloth, c'est-à-dire du Cantique des cantiques, de Ruth, des Lamentations, de l'Ecclésiaste et d'Esther. Ce commentaire porte le nom de *Leqaḥ Tob,* « leçon bonne », par allusion à son nom. Les commentaires du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome ont été publiés à Venise en 1546; en traduction latine par Ugolino, *Thesaurus antiquit. sacr.*, t. XV et XVI, Venise, 1766. A. Jellinek a publié des extraits des commentaires des cinq Megilloth, Leipzig, 1855-1858. — Voir M. Sel, *Tobia Ben Moses ha-Abel,* dans *Jewish Encyclopedia,* t. XII, 1906, p. 166; Fürst, *Bibliotheca judaica*, t III, p. 427.

TOBIE, nom de six personnages de nationalité diverse, dans la Vulgate. Dans le texte original, ils ne sont pas tous écrits de la même manière. Voir THOBIAS, II Par., XVII, 8, col. 2195.

1. TOBIE (hébreu : *Tôbîyâh*), chef d'une famille dont les descendants retournèrent en Palestine avec Zorobabel, mais sans pouvoir établir leur généalogie. I Esd., II, 60; II Esd., VII, 62-65.

2. TOBIE (hébreu : *Tôbîyâh*), esclave ammonite. II Esd., II, 10, 19. C'était un homme intelligent, qui fit la plus vive opposition à Néhémie. Il était le gendre de Séchénias, fils d'Aréa, II Esd., VI, 18, et s'immisçait ainsi dans les affaires des Juifs. Le moabite Sanaballat partageait sa haine contre les enfants d'Abraham et tous les deux, réunissant l'aversion de la race de Moab et de celle d'Ammon contre Israël, s'entendaient ensemble pour l'empêcher de relever Jérusalem de ses ruines. Néhémie écarta avec soin ces loups qui voulaient se mêler à son troupeau pour le dévorer. « Vous n'avez ni part, ni droit, ni souvenir dans Jérusalem, »

dit Néhémie, II Esd., II, 20, à Tobie, à Sanaballat et à Gosem l'Arabe. L'irritation de l'Ammonite n'en devint que plus vive. « Qu'ils essaient de rebâtir (les murs de Jérusalem)! s'écriait-il, IV, 3. Si un renard s'élance, il renversera leurs murailles de pierres. » Cf. ℣. 7. Par des intrigues de toute sorte, il travaillait à prendre pied dans Jérusalem. Des affidés le tenaient par lettres au courant de tout ce qui se passait et il les excitait en leur écrivant lui-même. Plusieurs Juifs étaient liés avec lui par serment, parce qu'il était gendre de Séchénias, fils d'Aréa, et parce que son fils Johanan avait épousé la fille de Mosollam, fils de Barachie, VI, 1-14, 17-19. Profitant sans doute de l'absence de Néhémie, il poussa l'audace jusqu'à s'établir dans le Temple, dans un appartement que lui avait préparé le grand-prêtre Éliasib, XIII, 45. Voir Éliasib 5, t. II, col. 1668. A son retour de Perse, Néhémie, indigné, se rappelant que la Loi interdisait l'accès du Temple aux Ammonites et aux Moabites, XIII, 1, chassa l'intrus et fit jeter ses meubles dehors, ℣. 7-8. Depuis lors, il n'est plus question de lui. Voir Néhémie 2, t. IV, col. 1567.

3. TOBIE (Septante : Τωβείθ, Τωβείτ, Τωβίτ), fils de Tobiel et père de Tobie le jeune. Il était de la tribu et de la ville de Nephthali en Galilée et fut emmené captif à Ninive sous le règne de Salmanasar, roi d'Assyrie. Son histoire est racontée dans le livre qui porte son nom. Voir Tobie 7.

4. TOBIE, fils du précédent. Pour son histoire, voir Tobie 7.

5. TOBIE (hébreu : *Tôbiyâhû;* Septante : παρὰ τῶν χρησίμων), un des personnages revenus de la captivité qui doivent donner les couronnes destinées à être mises sur la tête du grand-prêtre Jésus. Zach., VI, 10, 14. Voir Hélem 2; Idaïa 4, t. III, col. 566, 806.

6. TOBIE (grec : Τωβίας), père d'Hircan, riche habitant de Jérusalem. II Mach., III, 11. Voir Hircan, t. III, col. 719.

7. TOBIE (LIVRE DE), livre deutérocanonique qui raconte l'histoire de Tobie, père et fils. Dans les anciens manuscrits grecs il porte simplement comme titre Τωβίτ, Τωβείτ; dans des manuscrits moins anciens, Βίβλος λόγων Τωβίτ ; en latin, *Tobis, Liber Thobis, Tobit et Tobias, Liber utriusque Tobiæ;* dans la Vulgate : *liber Tobiæ.* Le nom de Tobie devait être en hébreu *Tôbiyâh,* « Jéhovah est bon » ou « Jéhovah est mon bien ». Cf. I Esd., II, 60; II Esd., II, 10; IV, 3; Zach., VI, 10, 14. La forme Τωβίτ des versions grecques et *Tobis* de l'ancienne Italique provient sans doute de simples terminaisons τ et *s* ajoutées à la forme hébraïque abrégée *Tôbi,* dans laquelle *Yâh* doit être sous-entendu comme *'êl,* « Dieu », est sous-entendu dans le nom Palti, I Sam., XXV, 44, qui est écrit Paltiel, II Sam., III, 15 (Vulgate : *Phalti, Phaltiel*).

I. Du texte du livre. — 1° Tobie a été composé en chaldéen, au témoignage de saint Jérôme, *Præf. in Tob.,* t. XXIX, col. 23; en hébreu, d'après d'autres, ou même en grec, selon quelques-uns. Cette dernière opinion est fausse. On ne peut apporter aucun argument décisif en faveur de l'une ou l'autre des deux premières. On a découvert en 1877 et publié en 1878 un texte chaldéen de Tobie, mais ce n'est certainement pas le texte original. *The book of Tobit; a Chaldee text from a unique ms. in the Bodleian Library,* edited by Ad. Neubauer, Oxford. Les versions anciennes sont notablement différentes les unes des autres, et la critique est impuissante à rétablir le texte primitif.

2° *Manuscrits.* — On possède quatre manuscrits grecs, plus ou moins complets, en lettres onciales, du livre de Tobie : le *Vaticanus,* le *Sinaiticus* (*Libellus Tobit e codice Sinaitico editus et recensitus* a Fr. H. Reusch, Fribourg, 1870), l'*Alexandrinus* et le *Venetus-Marcianus.* Le texte du *Sinaiticus* est reproduit avec les principales variantes du *Codex Alexandrinus,* du *Codex Parisiensis* Coislin VIII, et du *Codex Parisiensis,* supplément grec 609, qui représente la revision de l'évêque égyptien Hésychius (IVe siècle), dans F. Vigouroux, *Bible polyglotte,* t. III, p. 466-522. Les manuscrits grecs en lettres minuscules, de Tobie, sont assez nombreux.

3° *Classification et valeur des divers textes.* — On peut partager en quatre groupes principaux les différents textes du livre de Tobie. — 1. Le premier comprend le *Vaticanus,* l'*Alexandrinus,* le *Venetus,* la Peschito ou version syriaque, I-VII, 5, la version arménienne et la version hébraïque de Fagius. — 2. Le second, le *Sinaiticus,* l'ancienne Italique et la version hébraïque de Sébastien Münster. — 3. Le troisième, les manuscrits minuscules grecs 44, 106, 107, et la dernière partie de la Peschito, VII, 10-XIV. — 4. Le quatrième, la Vulgate. — Les critiques sont loin d'être d'accord sur la valeur de ces divers textes. Les savants catholiques ont donné communément la préférence à la Vulgate. Un commentateur de Tobie, Gutberlet, est porté cependant à croire que saint Jérôme, qui traduisit le livre en un seul jour, d'après ce qu'il nous apprend lui-même, *Præf. in Tob.,* t. XXIX, col. 26, a abrégé le texte original. Il se fonde principalement sur ce que Tobie le père parle à la première personne dans les textes grecs, tandis que le récit est à la troisième personne dans la Vulgate. On comprend, dit-il, qu'un abréviateur change la personne; on ne comprendrait pas que celui qui traduit simplement ou amplifie l'original eût imaginé un pareil changement. « Sous le rapport littéral, continue t-il, le texte du *Codex Sinaïticus* et la version Italique méritent la préférence; sous le rapport dogmatique, la Vulgate doit être placée au premier rang ;... sous le rapport esthétique, le codex du Vatican (ou le grec ordinaire) doit être regardé comme le meilleur travail sur l'original. » *Das Buch Tobias,* 1877, p. 19.

II. Auteur, date, canonicité. — 1° La tradition a toujours attribué à Tobie père et fils la rédaction de leur histoire : — *a*) parce que, dans les anciennes versions, à l'exception de celle de saint Jérôme et du nouveau texte chaldéen en partie, Tobie le père parle à la première personne depuis le ch. I jusqu'au commencement de l'histoire de Sara, fille de Raguël, III, 7. — *b*) Le texte grec, XII, 20, porte que l'ange Raphaël donna l'ordre à Tobie d'écrire son histoire et l'on ne doit pas douter que celui-ci ne lui ait obéi, comme l'insinue le verset suivant, XIII, 1, dans les versions grecques.

2° *Date.* — Le livre a dû être écrit quelque temps après les événements qu'il raconte. Les deux derniers versets, XIV, 16-17, qui marquent la mort de Tobie le fils, doivent avoir été ajoutés par une main étrangère, comme le récit de la mort de Moïse à la fin du Deutéronome. — Les protestants et les rationalistes, qui nient maintenant le caractère historique du livre de Tobie, en placent la composition aux époques les plus diverses et rien ne montre mieux le caractère arbitraire de leur critique que les résultats inconciliables auxquels elle arrive. Suivant Eichhorn, qui ne détermine rien de plus précis, le livre a été écrit après le règne de Darius, fils d'Hystaspe; suivant Bertholdt, après Séleucus Nicator, entre 250 et 200, par un Galiléen ou un Juif babylonien ; suivant Ewald, vers la fin de l'empire perse, vers 350; suivant plusieurs critiques modernes, sous l'empereur Adrien, qui régna de 117 à 138 de notre ère, etc.

3° *Canonicité.* — La primitive Église a considéré le livre de Tobie comme canonique. Les principales scènes

en sont reproduites dans les catacombes. « Les diverses représentations de ce sujet qui sont arrivées jusqu'à nous, dit Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., in-4°, 1877, p. 760-761, suivent à peu près la succession des événements de la touchante histoire de Tobie... Ces représentations, si souvent répétées dans la primitive Église, alors que rien ne se faisait en ce genre, soit dans les cimetières, soit dans les basiliques, sans l'autorité des pasteurs, prouvent jusqu'à l'évidence que le livre de Tobie fut dès les premiers temps placé dans le canon des Livres Saints. » Cependant, comme il ne se trouvait pas dans la Bible hébraïque en usage chez les Juifs de Palestine, d'anciens écrivains ecclésiastiques, en particulier saint Jérôme, se sont exprimés sur les livres deutérocanoniques et sur Tobie comme s'il existait une différence entre eux et les livres hébreux de l'Ancien Testament; ils les ont reconnus néanmoins comme sacrés. Voir CANON, t. II, col. 154-155. Les canons des papes et des conciles ont défini la canonicité du livre de Tobie. Voir canon de saint Gélase, t. II, col. 153; cf. col. 162; canon du concile de Trente, *ibid.*, col. 178.

III. DIVISION ET RÉSUMÉ DU LIVRE DE TOBIE. — Il forme un tout parfaitement ordonné et disposé avec un art admirable en six sections.

1° *Vertus et épreuves de Tobie le père.* — 1. Un Israélite fidèle de la tribu de Nephthali est déporté à Ninive avec Anne, sa femme, et Tobie, son fils. Il exerce les œuvres de miséricorde envers ses frères et ensevelit les morts, ce qui attire sur lui la persécution de Sennachérib, roi d'Assyrie; il échappe en se cachant à la colère du roi, et celui-ci ayant été tué par ses fils peu de temps après, il recommence ses actes de miséricorde et de piété, I-II, 9. — 2. L'épreuve allait commencer pour lui. Quelque temps après, s'étant endormi au pied d'un mur, la fiente d'un nid d'oiseaux lui tomba sur les yeux et l'aveugla. Le nom des oiseaux est différent dans les divers textes, ainsi que les circonstances dans lesquelles se produisit la cécité. Elle amena pour Tobie la privation et les misères, et les reproches de ses amis et de sa femme. Accablé d'amertume, il prie Dieu de le délivrer de la vie, II, 10-III, 6.

2° *Vertus et épreuves de Sara, fille de Raguël.* — A ce point du récit, nous sommes transportés à Ragès, en Médie, d'après le texte actuel de la Vulgate, mais plus vraisemblablement à Ecbatane, comme le portent les versions grecques. Pendant que Tobie souffrait et priait Dieu à Ninive, la fille d'un de ses parents, Sara, fille de Raguël, souffrait et priait à Ecbatane, en Perse. Sept fois, elle avait été mariée, et ses sept époux avaient été tués au moment même de ses noces par le démon Asmodée, dont le nom vient, d'après les uns, du perse *azmûden*, « tenter », d'après les autres, de l'hébreu *šâmad*, « perdre ». Asmodée paraît être le démon de la concupiscence. Une des esclaves de la jeune Sara lui reproche la mort de ceux qui ont recherché sa main, et la jeune fille, affligée, demande à Dieu de la secourir ou de la délivrer de la vie, III, 7-23.

3° *Voyage du jeune Tobie en Médie.* — Dieu exauce la prière que lui adresse le père du jeune voyageur et aussi celle de Sara, la fille de Raguël; il mettra fin aux épreuves de ces deux justes par le ministère de Raphaël, un de ses anges. Le vieux Tobie, croyant sa mort prochaine, après avoir donné à son fils les plus sages conseils, l'envoie en Médie pour recouvrer dix talents d'argent (85 000 francs) qu'il avait prêtés à Gabélus, un de ses coreligionnaires. L'ange Raphaël, qui a pris une forme humaine, sert de guide au jeune Tobie sous le nom d'Azarias. Le soir de la première journée du voyage, ils s'arrêtèrent sur les bords du Tigre. Tobie ayant voulu laver ses pieds dans le fleuve, un poisson s'élançant, dit le *Codex Sinaiticus*, « voulut dévorer le pied du jeune homme. » On ignore à quelle espèce appartenait ce poisson. Calmet a supposé que c'était un brochet. On le trouve dans le Tigre et sa chair est excellente. L'ange dit à Tobie de saisir le poisson par les ouïes, et, quand ils en eurent mangé, il lui recommanda de garder une partie du cœur et du foie pour chasser le démon, et le fiel pour guérir la taie des yeux, VI, 1-9.

4° *Mariage du jeune Tobie avec Sara.* — Les deux voyageurs arrivèrent sans autre incident à Ecbatane et ils allèrent loger chez Raguël, le père de Sara. Sur le conseil de l'ange, Tobie demande la main de la jeune fille, après avoir appris de son guide le moyen de chasser le démon qui avait fait périr les précédents maris de sa cousine; il l'obtient, chasse Asmodée en brûlant une partie du cœur et du foie du poisson et en passant en prières les trois premières nuits de leur mariage. L'ange Raphaël relégua Asmodée dans le désert de la Haute-Égypte, de sorte qu'il ne pût agir en dehors de ce lieu. *Alligavit, hoc est ejus potestatem... cohibuit atque frænavit*, dit saint Augustin, *De civ. Dei*, XX, VII, 2, t. XLI, col. 668, expliquant un passage analogue de l'Apocalypse, XX, 2. Le nouvel époux demeura quatorze jours auprès de Raguël, son beau-père. Pendant ce temps, Raphaël alla à Ragès chercher l'argent prêté à Gabélus et amena ce dernier à Ecbatane pour prendre part aux fêtes du mariage, VI, 10-IX.

5° *Retour de Tobie à Ninive.* — L'ange enseigna au jeune Tobie, pendant le retour, le moyen de guérir son père de sa cécité, à l'aide du fiel du poisson. Sara était partie avec lui, après avoir reçu de Raguël de sages conseils sur les devoirs d'une mère de famille. En chemin, son jeune époux prit les devants, pour calmer les inquiétudes des siens, et, à son arrivée, il guérit le vieillard aveugle par les moyens que l'ange lui avait indiqués, X-XI.

6° *Conclusion: manifestation de Raphaël; dernières années de Tobie.* — Raphaël fit alors connaître aux deux Tobie sa nature angélique et leur révéla les desseins de Dieu dans les épreuves qu'ils avaient eues à subir, XII. Le vieux Tobie rend alors gloire à Dieu de ses bienfaits et prédit la gloire future de Jérusalem, XIII. Aux approches de la mort, il donne ses derniers avis à sa famille et lui recommande de quitter Ninive, qui sera détruite. Tobie le fils retourne auprès de Raguël et meurt à l'âge de 99 ans, XIV. — L'intervention de Raphaël, envoyé de Dieu, est un des traits principaux du livre de Tobie, qui nous révèle ainsi quel est l'office des anges gardiens et nous met sous les yeux l'action de la Providence dans les incidents de la vie ordinaire.

IV. CARACTÈRE HISTORIQUE DU LIVRE DE TOBIE. — L'historicité du livre de Tobie a été longtemps admise sans contestation. Tous les protestants le regardent aujourd'hui comme un roman pieux, ainsi que quelques catholiques, mais la réalité de l'histoire de Tobie est attestée par les détails minutieux du récit, la généalogie du principal personnage, les renseignements précis sur la géographie, l'histoire, la chronologie, etc., qui nous montrent que l'auteur a voulu parler en historien. Les principales difficultés qu'on fait contre le caractère historique du livre de Tobie sont les suivantes :

1° *Les faits merveilleux qui y sont racontés.* — Les miracles contenus dans un récit ne sont pas une preuve qu'il est historique, mais ils ne sont pas non plus une preuve qu'il soit fictif, parce que Dieu peut, quand il lui plaît, intervenir surnaturellement dans les affaires de ce monde, comme le montrent tant d'autres miracles rapportés dans la Sainte Écriture.

2° *Inexactitudes qu'on prétend exister dans le récit.* — 1. Ragès, la ville de Médie où l'auteur fait résider Gabélus, au VIIIe siècle avant notre ère, ne fut bâtie, dit-on, que plusieurs siècles plus tard, par Séleucus Nicator, d'après le témoignage de Strabon, XI, XIII, 6.

C'est là une fausse interprétation de Strabon. Il dit que Séleucus changea le nom de Ragès, comme il le fit pour d'autres villes, et l'appela Európos. Le Zend-Avesta la mentionne comme une ville déjà ancienne. — 2. On prétend que c'est Théglathphalasar (745-727) et non Salmanasar (727-722), Tob., I, 2, qui déporta la tribu de Nephthali en Assyrie. C'est peut-être Sargon qu'il faut lire au ỳ. 2, comme au ỳ. 18, au lieu d'Enemessaros, nom altéré que porte le texte grec, et qu'il faut corriger en Sargon, d'après les documents assyriens. Mais, quoi qu'il en soit, Théglathphalasar n'avait pas déporté en Assyrie la tribu de Nephthali tout entière, et Salmanasar ou Sargon put encore trouver des hommes de cette tribu dans le royaume d'Israël. — Quelques autres difficultés géographiques s'expliquent aussi par la perte de l'original et par les altérations des noms propres étrangers, que ne connaissaient pas les copistes, et qu'ils ont défigurés dans leurs transcriptions.

3° *L'histoire de Tobie et le conte d'Ahikar.* — La découverte d'un conte ou d'un roman connu sous le nom d'*Histoire du sage Ahikar* fournit matière à une objection nouvelle, contre le caractère historique du livre de Tobie. Tout ce qu'on en connait jusqu'ici a été publié par MM. Rendel Harris, F. C. Conybeare et Agnès Smith Lewis, *The story of Ahikar, from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions,* in-8°, Londres, 1898. Une partie des aventures attribuées à Ahikar se retrouve, mais démarquée, dans la vie d'Ésope le Phrygien, attribuée au moine grec Planude et que La Fontaine a placée en en tête de ses *Fables.* Son nom se lit aussi dans le livre de Tobie. La Vulgate l'appelle Achior, Tob., X, 20, et ne le mentionne que dans ce passage, mais les versions grecques et l'ancienne Italique lui conservent son nom Ἀχιείκαρος (*Sinaiticus*), Ἀχιάχαρος (*Vaticanus*), *Achicarus* (*Vetus Itala*), et parlent de lui, I, 24-25, où Tobie l'appelle le fils de son frère; II, 11, où Achiachar nourrit son oncle devenu aveugle jusqu'à son départ pour l'Élymaïde; XI, 18 (Vulgate, 20), où Achiachar (Achior) et Nasbas (Nabath) félicitent Tobie de tous les biens dont Dieu l'a comblé; enfin XIV, 10, Tobie dit avant de mourir à son fils, d'après le *Sinaiticus* : « Mon fils, considère ce qu'a fait Nadab à Achichar, qui l'avait élevé; ne l'a-t-il pas mis vivant dans la terre? Et Dieu l'a couvert de confusion, et Achichar est revenu à la lumière et Nadab est tombé dans les ténèbres éternelles parce qu'il avait cherché à tuer Achichar. Parce qu'il avait pratiqué la miséricorde envers moi, il a échappé au piège de mort que Nadab lui avait tendu, et Nadab est tombé dans le piège de la mort qui l'a fait périr. »

Des détails analogues se retrouvent dans le conte d'Ahicar. Voir la reproduction des parties principales de ce conte dans F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. IV, 1902, p. 557-569. On veut en conclure que le livre de Tobie est aussi fabuleux. Son auteur nous a suffisamment prévenus du caractère purement imaginaire de son œuvre, dit-on, en y mêlant des traits empruntés à un récit qui a mérité d'être inséré dans le supplément des *Mille et une nuits.* — A cela on peut répondre que la question est de savoir si le texte primitif et original de Tobie contenait les passages qui ont trait à Ahicar. Le texte de notre Vulgate ne contient pas les passages relatifs à Ahicar qu'on lit dans les textes grecs; il nomme bien Achior et Nabath, XI, 20, mais ce verset ne renferme pas d'allusion précise aux détails fabuleux du conte. On prétend que saint Jérôme, ayant abrégé l'original, y a supprimé ces passages, mais c'est une affirmation qu'on ne peut prouver; nous ne possédons plus aujourd'hui le texte original; personne ne peut assurer qu'il les contenait et se faire garant que le traducteur les a omis volontairement. Leur présence dans les traductions grecques n'est pas suffisante pour établir qu'ils viennent de l'original, il s'en faut d'autant plus que les textes grecs ne concordent point entre eux; ils ont par conséquent souffert, et les allusions à Ahicar en particulier se présentent avec toutes les apparences d'additions postérieures. De plus, on est hors d'état d'établir que Tobie est postérieur à Ahicar.

Voir *O. Fr. Fritzsche, *Die Bücher Tobi und Judith,* in-8°, Leipzig, 1853; H. Reusch, *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt,* in-8°, Fribourg, 1857; C. Gutberlet, *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt,* in-8°, Münster, 1877; A. Scholz, *Commentar zum Buche Tobias,* in-8°, Wurzbourg, 1889.

TOILE (Septante : ἱστός; Vulgate : *tela*), tissu fait sur le métier avec du fil de chanvre, de lin, ou de l'un et l'autre mêlés ensemble. L'hébreu n'a pas de nom spécial pour désigner la toile. — La toile d'araignée est appelée en hébreu *bêṭ,* « maison », Job, VIII, 14, ou *qûrîm,* « fils fins ». Is., LIX, 5, 6. Sur Osée, VIII, 6, où les versions parlent encore de toiles d'araignée, voir ARAIGNÉE, t. I, col. 875. — Les mots ἱστός et *tela* veulent l'un et l'autre dire à la fois « métier, chaîne, trame, tissu, toile ». Ils sont mis pour désigner le fil dans Job, VII, 6, et Isaïe, XXX, 1. Dans un autre passage, Is., XXV, 7, la Vulgate nomme la toile à la place d'une couverture. Voir LINCEUL, t. IV, col. 265; SUAIRE, t. V, col. 1874. H. LESÈTRE.

TOILETTE, ensemble de soins que l'on prend pour la bonne tenue du corps, son vêtement et sa parure. — Les Hébreux prenaient de leur corps le soin commandé par l'hygiène. Voir BAIN, t. I, col. 1386; LAVEMENT DES PIEDS, LAVER (SE) LES MAINS, t. IV, col. 132, 136. Les prescriptions sur les impuretés légales tendaient à les éloigner de toute souillure corporelle ou à les en purifier. Voir IMPURETÉ LÉGALE, t. III, col. 857; PURIFICATION, t. V, col. 879. Comme tous les Orientaux, ils aimaient les parfums et en faisaient grand usage. Voir ONCTION, t. IV, col. 1810; PARFUM, col. 2163. — Les vêtements étaient simples, amples, et ordinairement de lin ou de laine. Voir VÊTEMENT. Les hommes comptaient les pièces suivantes à leur costume : le manteau, la tunique, deux ceintures, l'une sur la tunique et l'autre sur le corps même, un vêtement plus court qui se mettait entre la chemise et la tunique, la chemise, la coiffure, la chaussure, le caleçon, les manchettes, pour couvrir les mains et les bras jusqu'aux coudes, deux mouchoirs, dont l'un pour essuyer les mains après qu'on les avait lavées, un voile pour couvrir la tête et les épaules, et un tour de cou dont les extrémités pendaient en avant. Les femmes portaient la chemise, une large tunique, une écharpe couvrant les épaules, le caleçon, les chaussures, le voile, le manteau. Voir ces mots. Cf. Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 543-548. Toutes ces pièces n'étaient pas indispensables et on n'en a sans doute point toujours fait usage dans les anciens temps. — Aux étoffes s'ajoutaient des ornements de métal, anneaux, t. I, col. 632, bijoux, t. I, col. 1794, bracelets, t. I, col. 1906, chaînes, t. II, col. 479, colliers, t. II, col. 834, pendants d'oreilles, t. V, col. 36, etc. Ézéchiel, XVI, 10-13, décrit ainsi la toilette d'une Israélite de condition : « Je te vêtis de broderie et je te chaussai de peau de *ṭaḥaš* (voir t. II, col. 1512); je te ceignis d'un voile de lin et je te couvris des plus fins tissus. Je t'ornai d'une parure : je mis des bracelets à tes mains et un collier à ton cou; je mis à ton nez un anneau, des boucles à tes oreilles et sur ta tête un magnifique diadème. Tu t'ornas d'or et d'argent, et tu fus vêtue de lin, du tissu le plus fin et de broderie. » Isaïe, III, 16-24, fait le portrait des élégantes de son temps, qui marchaient la tête haute, en faisant sonner les anneaux de leurs pieds. Il énumère jusqu'à vingt-

cinq objets entrant dans la composition de leur toilette. On peut voir aussi la description de la toilette que fait Judith, avant de se présenter devant Holoferne. Judith, x, 3. Une fille de roi portait des tissus d'or et une robe de couleurs variées. Ps. XLV (XLIV), 15. Les jeunes filles avaient un goût particulier pour la parure. Jer., II, 32; Bar., VI, 8. Il était recommandé de ne pas tirer vanité de sa toilette : « Ne te glorifie pas des habits qui te couvrent. » Eccli., XI, 4. — Saint Jacques ne veut pas qu'on ait plus d'égards pour le chrétien portant un anneau d'or et un vêtement magnifique, que pour un pauvre à l'habit sordide. Jacob., II, 2-4. Saint Pierre recommande aux femmes la simplicité : « Que votre parure ne soit pas celle du dehors : les cheveux tressés avec art, les ornements d'or ou l'élégance des habits. » Elles doivent se préoccuper avant tout de la parure de leur âme. « C'est ainsi qu'autrefois se paraient les saintes femmes qui espéraient en Dieu. » I Pet., III, 3-5. Saint Paul dit de même : « Que les femmes soient en vêtements décents, se parant avec pudeur et simplicité, sans tresses, or, perles ou habits somptueux, mais par de bonnes œuvres, comme il convient à des femmes qui font profession de servir Dieu. » I Tim., II, 9, 10. Il veut également « que les femmes âgées fassent paraître une sainte modestie dans leur tenue. » Tit., II, 3.

H. Lesêtre.

TOISON (hébreu : *gêz, gizzâh;* Septante : πόκος, κουρά, « tonte »; Vulgate : *vellus*), laine de la brebis qui a été tondue. — L'Israélite devait offrir les prémices de ses toisons. Deut., XVIII, 4. — Pour connaître la volonté divine, Gédéon se servit d'une toison, et demanda successivement que la rosée s'arrêtât dans la toison sans aller jusqu'au sol, et qu'ensuite elle humectât le sol sans mouiller la toison. Jud., VI, 36-39. — On employait des toisons pour se couvrir pendant la nuit; Job, XXXI, 21, en prêtait aux indigents pour cet usage. — Mésa, roi de Moab, payait au roi d'Israël un tribut de 100 000 agneaux et 100 000 béliers avec leurs toisons, c'est-à-dire avant la tonte. IV Reg., III, 4. — Il est dit du Messie qu'il « descendra comme la pluie sur le *gêz*, et comme des eaux qui gouttent sur la terre. » Ps. LXXII (LXXI), 6. Il est possible que le psalmiste fasse allusion au miracle de Gédéon, comme le fait elle-même l'Église en se servant de ce texte. *In Circumcis. Dom., ad laud., ant.* 2. D'autres pensent que *gêz* est pris ici dans le sens d'herbe ou de gazon, qui est comme la toison du sol.

H. Lesêtre.

TOIT (hébreu : *gâg, mikséh;* Septante : δῶμα, στέγος, ὕπαιθρον, « en plein air »; Vulgate : *tectum, solarium, doma*), couverture d'une maison ou d'un édifice.

I° Le toit oriental diffère des toits construits dans les pays où il faut pourvoir à l'écoulement de pluies fréquentes et de neiges. Ce toit est plat et en forme de terrasse entièrement exposée au soleil, *solarium*, et au grand air, ὕπαιθρον. « Les maisons de Palestine et de Syrie ont pour couverture une terrasse faite d'une épaisse couche d'argile, reposant sur un plancher grossier. L'herbe y pousse pendant l'hiver et se dessèche au soleil du printemps. Parfois, quelque mouton, quelque chèvre y va brouter l'herbe ; puis on arrache le chaume pour serrer de nouveau la terre avec un rouleau de pierre, aux premières pluies d'automne. » M. Jullien, *L'Égypte*, Lille, 1891, p. 263. Autrefois, on avait des toitures plus solides, mais moins étanches, composées de dalles de pierre ou de tuiles qu'on pouvait facilement lever. Luc., v, 19. Ces sortes de toitures avaient un inconvénient. A la saison des pluies, elles laissaient parfois goutter l'eau à l'intérieur, de la plus désagréable façon. C'était alors une gouttière continue, *déléf toréd*. Prov., XIX, 13; XXVII, 15. Pour éviter les accidents de chute, la loi ordonnait de mettre une balustrade tout autour du toit. Deut., XXII, 8. On accédait au toit par un escalier extérieur, qui permettait d'y arriver de la cour, même quand la maison était pleine. Luc., v, 19. Voir t. IV, fig. 181, 183, col. 590, 592. L'herbe poussait sur ces toitures, autrefois comme aujourd'hui; mais elle se desséchait dès que le soleil succédait à la pluie. Cette herbe était l'image de tout ce qui est éphémère. IV Reg., XIX, 26; Ps. CXXIX (CXXVIII), 6; Is., XXXVII, 27. Le toit n'avait pas seulement pour raison d'être d'abriter la maison; il servait encore à toutes sortes d'usages. Quand les espions israélites vinrent à Jéricho, Rahab les cacha sur son toit, sous des tiges de lin. Jos., II, 6, 8. On montait sur le toit pour converser à son aise, I Reg., IX, 25, 26; pour éviter une compagnie importune, Prov., XXI, 9; pour se baigner, mais seulement d'après la Vulgate, II Reg., XI, 2; pour certains actes qu'on voulait accomplir devant de nombreux témoins, II Reg., XVI, 22; pour voir ce qui se passait aux alentours, II Reg., XI, 2; pour se faire entendre de loin à ceux qui étaient dans les rues ou sur les autres terrasses, Matth., x, 27; Luc., XII, 3; pour se réjouir, Is., XXII, 1; pour se lamenter, Is., XV, 3; Jer., XLVIII, 38; quelquefois, pour se livrer à certains cultes idolâtriques. IV Reg., XXIII, 12; Jer., XIX, 13; XXXII, 29; Soph., I, 5. On élevait sur les toits des cabanes de feuillage pour la fête des Tabernacles. II Esd., VIII, 16. Notre-Seigneur dit à ceux qui devront fuir avant le siège de Jérusalem de ne pas descendre de leur toit afin de prendre quelque chose dans leur maison, mais de se sauver sans arrêt, tant le péril sera pressant. Matth., XXIV, 17; Marc., XIII, 15; Luc., XVII, 31. Quelquefois un oiseau était solitaire sur le toit d'une maison. Ps. CII (CI), 8. — 2° La Sainte Écriture mentionne encore le toit de l'arche de Noé, Gen., VIII, 13, le toit du Tabernacle, Exod., XXVI, 7, voir Tabernacle, col. 1955; le toit de la tour de Thébès, du haut duquel une femme lança sur la tête d'Abimélech un morceau de meule, Jud., IX, 51, le toit du temple de Dagon, sur lequel 3000 personnes avaient pris place pour voir danser Samson, Jud., XVI, 27, et le toit du Temple de Jérusalem. Ezech., XL, 13. — 3° Être sous un toit, c'est être dans une maison. Jud., XIX, 18; Jer., XXX, 18; Sap., XVII, 2; Matth., VIII, 8; Luc., VII, 6.

H. Lesêtre.

TOLET François, théologien et exégète espagnol, né à Cordoue, le 4 octobre 1532, mort le 14 septembre 1596. Il entra dans la Compagnie de Jésus le 3 juin 1558. Il fut appelé à Rome pour y professer la philosophie et la théologie. Clément VIII le fit cardinal le 17 septembre 1593. On a de lui, sur l'Écriture Sainte : *In sacrosanctum Joannis Evangelium Commentarii*, in-f°, Rome, 1598, plusieurs éditions; *In duodecim capita... Evangelii secundum Lucam*, in-f°, Rome, 1600; *Commentarii in Evangelium secundum Lucam*, in-f°, Cologne, 1611; *Commentarii et Annotationes in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, in-4°, Rome, M.CD.II; *Emendationes in Sacra Biblia vulgatæ editionis*, in-f°, 1590. — Voir C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, 1898, col. 64-82.

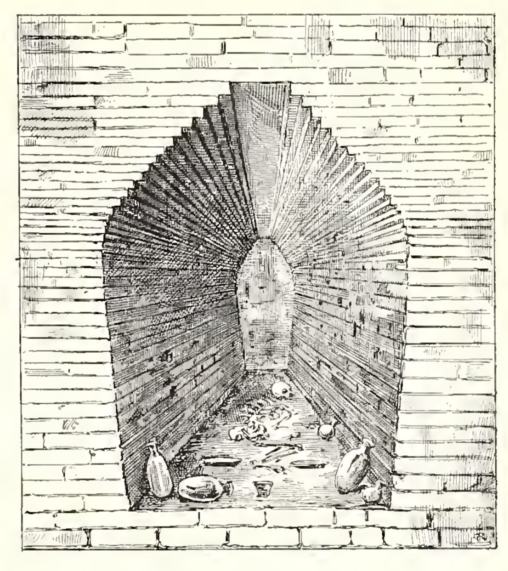
TOLETANUS (CODEX). Ce manuscrit, un des manuscrits importants de la Bible latine, appartient à la Bibliothèque nationale de Madrid, où il est coté « 2, 1 », sa cote de la bibliothèque du chapitre de Tolède, au fonds duquel il appartient. L'écriture, wisigothique, est du VIIIe siècle. Il compte 375 feuillets à trois colonnes, chaque colonne de 63 à 65 lignes. Il mesure 438 mill. sur 330. Notes arabes sur les marges. Le texte commence avec *Gen.*, I, 22, et, avec quelques lacunes accidentelles, donne toute la Bible. Ce manuscrit, en 1588, fut collationné par le bibliothécaire du chapitre de Tolède, Cristobal Palomarès, pour le cardinal Antoine Carafa et la commission romaine qui préparait l'édi-

tion romaine de la Vulgate. Le *Codex Toletanus,* écrit Samuel Berger, a presque en toutes ses parties des caractères distincts et qui souvent sont uniques, tels beaucoup des sommaires qu'il met en tête des divers livres de la Bible. C'est une Bible espagnole, antérieure de texte à l'invasion arabe, avec de nombreuses leçons singulières, et en particulier de très curieuses variantes inscrites sur les marges. Beaucoup de leçons de fort bonne nature attestent en même temps l'antiquité de ce texte, dit encore S. Berger. En tête des Épitres de saint Paul sont reproduits les canons de Priscillien, accompagnés du *proœmium sancti Peregrini episcopi.* En voir l'édition critique dans G. Schepss, *Priscilliani quæ supersunt,* Vienne, 1889, p. 109-147. On sait que ce *Peregrinus episcopus* est identifié avec le moine Bachiarius, vers 410. A la fin du manuscrit, une note de seconde main, ancienne, mentionne que le *codex* a été donné à l'église Sainte-Marie de Séville (*Hispalis*) par Servandus, évêque de Cordone, en 988. Le *codex* n'en est pas moins du VIIIe siècle, et Servandus n'en a été que propriétaire et donateur au Xe siècle. Voir Samuel Berger, *Histoire de la Vulgate,* Paris, 1893, p. 12-14, 391. Un fac-similé est dans Ewald et Lœwe, *Exempla scripturæ wisigothicæ,* 1883, planche XI. La collation de Palomarès, publiée par Bianchini, est reproduite dans Migne, *Patr. Lat.,* t. XXIX. P. BATIFFOL.

TOMBEAU (hébreu : *qebûrâh, qébér,* de *qabâr,* « ensevelir »; *bôr,* « fosse », *bêṭ,* « maison », *šaḥaṭ,* « pourriture », ces trois derniers mots désignant le tombeau par sa forme, sa destination ou ses effets; Septante : μνημεῖον, μνῆμα, τάφος; Vulgate : *sepulcrum, monumentum*), lieu où l'on dépose le corps d'un mort.

I. LES ANCIENS TOMBEAUX. — 1° *En Chaldée.* — Les terres d'alluvions sur lesquelles étaient bâties les villes ne permettaient pas la construction de grands monuments funéraires. L'humidité du sol pénétrait partout et décomposait rapidement les cadavres. On construisait les tombeaux en briques sèches ou cuites, disposées de manière à former une sorte de voûte (fig. 499), ou un réduit assez étroit surmonté d'un petit dôme ou d'un toit plat. Voir t. I, fig. 324, 325, col. 1162. Une natte imprégnée de bitume recevait le corps, autour duquel on disposait des jarres et des plats d'argile, contenant les aliments et les boissons nécessaires au mort, les armes pour les défendre et les objets servant à la parure des femmes. Parfois, on procédait au préalable à la crémation du corps, dont ensuite on enterrait les restes, en ménageant jusqu'au sol des conduits de poterie qui amenaient l'eau de pluie ou d'infiltration au défunt pour qu'il se désaltérât. Les tombes, souvent superposées, s'effondraient sous l'envahissement du sable ou des décombres et ne laissaient guère de traces. Les rois seuls se faisaient inhumer dans des palais abandonnés et y recevaient un culte. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 684-689.

2° *En Égypte.* — Pendant que les gens du peuple étaient simplement enfouis dans le sable, d'autres, plus aisés, se faisaient ensevelir dans un modeste édicule de briques jaunes ou creusaient leur sépulture dans les parois de la montagne. Les plus riches se préparaient un *mastaba,* tombeau isolé qui se composait d'une chapelle intérieure, d'un puits et de caveaux souter-



499. — Tombe voûtée d'Ur.
D'après Taylor, *Journal of the R. Asiat. Society,* t. XV, p. 273.

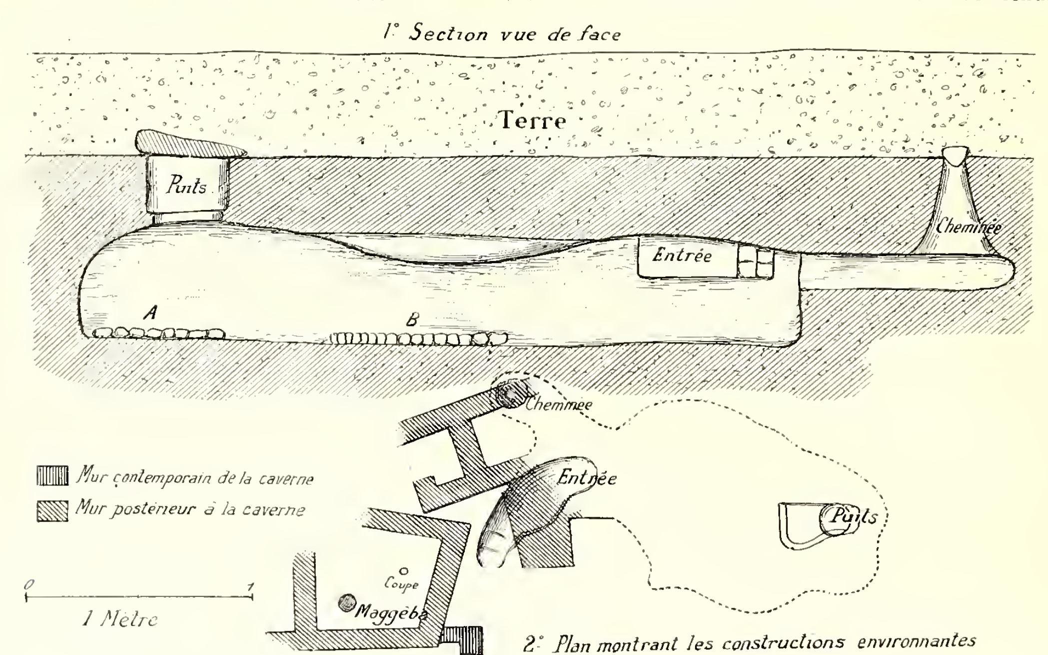
rains. La chapelle avait la forme d'une pyramide tronquée, de trois à douze mètres de haut, de cinq à cinquante mètres de côté, et les quatre faces aux quatre points cardinaux (fig. 500). A l'intérieur, était ménagée une chambre oblongue, au fond de laquelle se dressait une stèle représentant quelquefois le mort. C'était comme la porte conduisant à sa demeure et c'est devant cette stèle qu'on lui apportait les offrandes. Elle constituait la partie essentielle du tombeau, celle qui entretenait l'identité du mort, et autour de laquelle on se plaisait à figurer tous les objets dont il pouvait avoir besoin. La figuration de ces objets équivalait à leur réalité. Un puits de douze à trente mètres descendait jusqu'au caveau, comprenant un couloir très bas et la chambre funéraire. La momie était déposée dans cette chambre avec des provisions; puis l'entrée du couloir était murée et le puits comblé de matériaux et de terre arrosés d'eau, qui ne tardaient pas à former un ciment compact. Les plus anciens rois se construisaient également des pyramides, dans lesquelles l'accès de la chambre mortuaire était dissimulé par les moyens les plus ingénieux. Ces tombeaux étaient les *hârâbôṭ,*



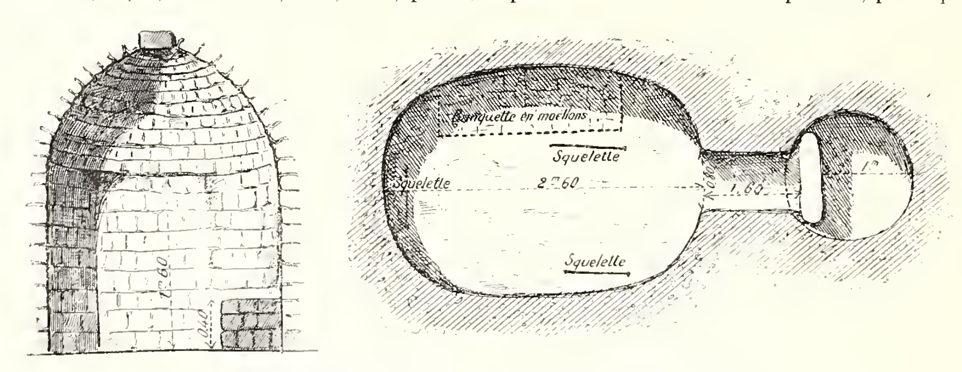
500. — Mastaba de Gizéh. D'après Lepsius, *Denkmäler,* II, 26.

solitudines, les demeures solitaires dont parle Job, III, 14, et le *bêṭ 'olâm,* οἶκος αἰῶνος, *domus æternitatis,* la « maison éternelle » à laquelle fait allusion l'Ecclésiaste, XII, 5. Dès les premières dynasties, les tombeaux égyptiens portent le nom de « maisons éternelles ». Cf. Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne,* Paris, 3e édit., p. LVIII. Malgré les précautions prises pour rendre ces maisons inviolables, les grands et les rois n'ont pas toujours eu le pouvoir d'habiter celles qu'ils avaient préparées, ou, plus souvent encore, y ont été visités ou en ont été expulsés par les chercheurs de trésors, de sorte que, comme dit Bossuet, *Disc. sur l'hist. univers.*, III, 3, Bar-le-Duc, 1870, t. IX, p. 522, « ils n'ont pas joui de leur sépulcre. » Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 248-258; *L'archéologie égyptienne,* Paris, 1887, p. 108-161.

3° *En Chanaan.* — Les fouilles exécutées à Gézer par M. Macalister ont mis au jour des tombes antiques qui nous révèlent la manière dont les Chananéens primitifs ensevelissaient leurs morts. Cf. *Q. S., Palest. Explorat. Fund,* 1904, p. 320-354. Le plus ancien hypogée qu'on ait retrouvé est une caverne taillée dans une roche tendre du coteau de Gazer, mesurant 6m45 sur 7m50, et haute seulement de 0m61 à 1m50 (fig. 501). On y pénétrait par un puits situé à l'une des extrémités et fermé par une pierre. A l'extrémité opposée était pratiquée une cheminée conique, large seulement de 0m20 à l'orifice extérieur. La caverne a servi primitivement à des incinérations, plusieurs siècles avant notre ère. Dans la couche de cendres humaines, on a reconnu les restes d'une centaine de personnes, dont la moitié d'adultes. La présence de la cheminée est ainsi justifiée par l'usage auquel était consacrée la caverne. A une époque moins ancienne, de 2500 à 1200, l'inhumation fut substituée à la crémation. La caverne fut alors agrandie et le puits fut creusé pour tenir lieu de l'escalier primitif, parce qu'il devenait important de rendre inaccessible aux intrus l'hypogée qui recevait des corps entiers. Des poteries diverses renfermaient les aliments et la boisson dont on approvisionnait les morts. Dans d'autres tombes, on pénètre par un puits aboutissant à un passage surbaissé par lequel on accède à la chambre funéraire (fig. 502). Cette disposition est d'imitation égyptienne. Dans ces tombes abondent toujours les offrandes funéraires, aliments, boisson, lampes, armes, objets de parure. A Mageddo, on a trouvé, entre huit et dix mètres de profondeur, des tombes datant de 2000 à 1500, auxquelles

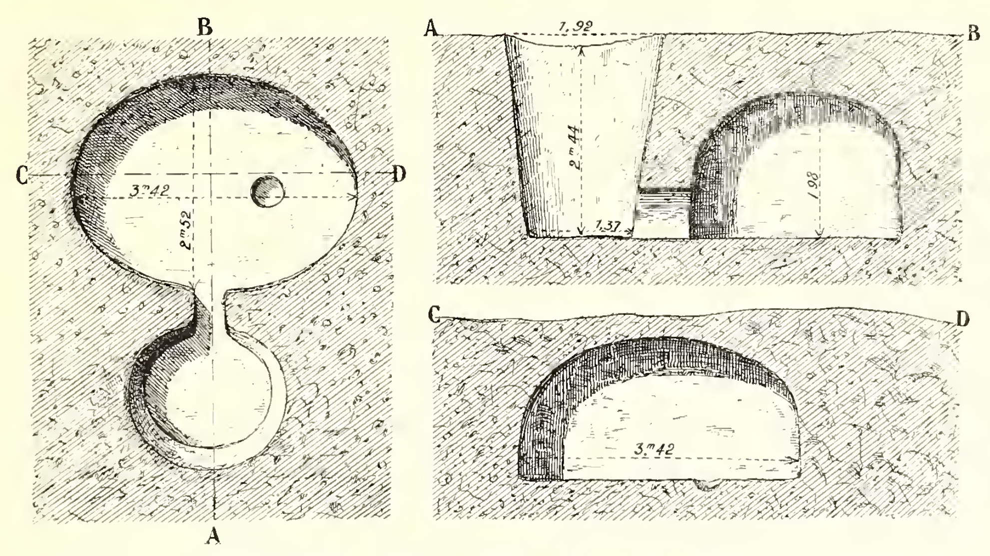


501. — Caverne funéraire de Gazer. D'après *Q. St., Palest. Expl. Fund,* oct. 1902, pl. 8.



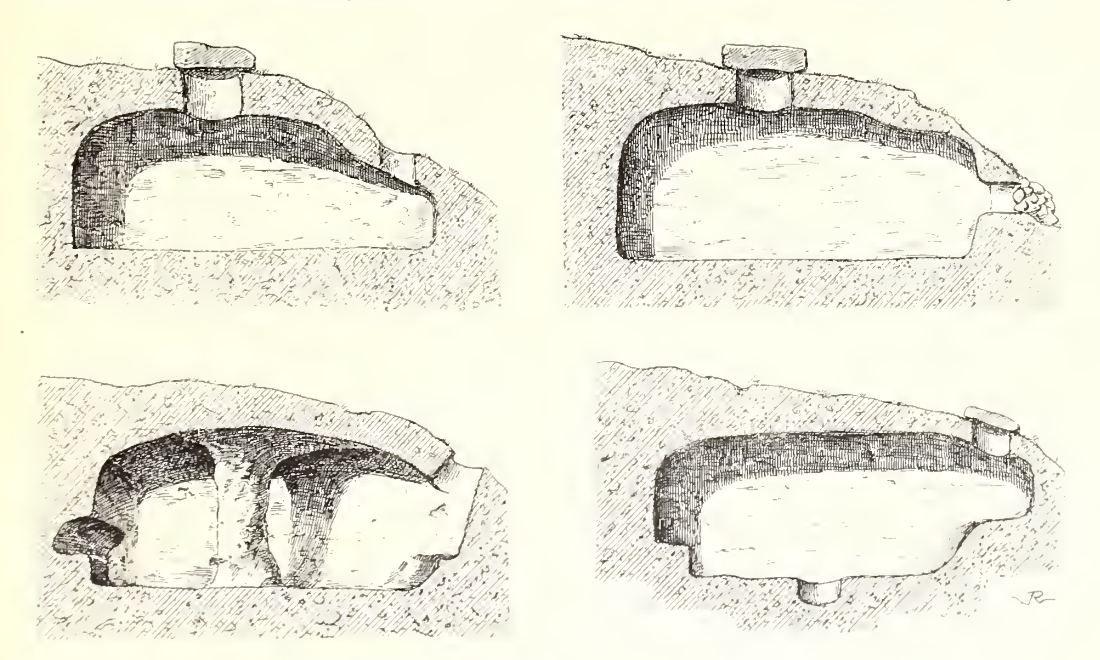
502. — Tombe chananéenne. D'après Vincent, *Canaan,* p. 215.

on accède par un puits, et qui présentent cette particularité d'être régulièrement voûtées, avec une dalle pour clef de voûte (fig. 503). Quelquefois, on utilisait pour les sépultures des excavations naturelles. C'est ainsi qu'à Gazer une suite de cavernes troglodytiques furent mises en communication pour recevoir les morts d'une colonie égyptienne établie dans le pays vers le XXV[e] siècle. Abraham suivit cet usage, quand il acquit la caverne de Macpélah pour la sépulture de Sara et de sa famille. Voir MACPÉLAH, t. IV, col. 520.



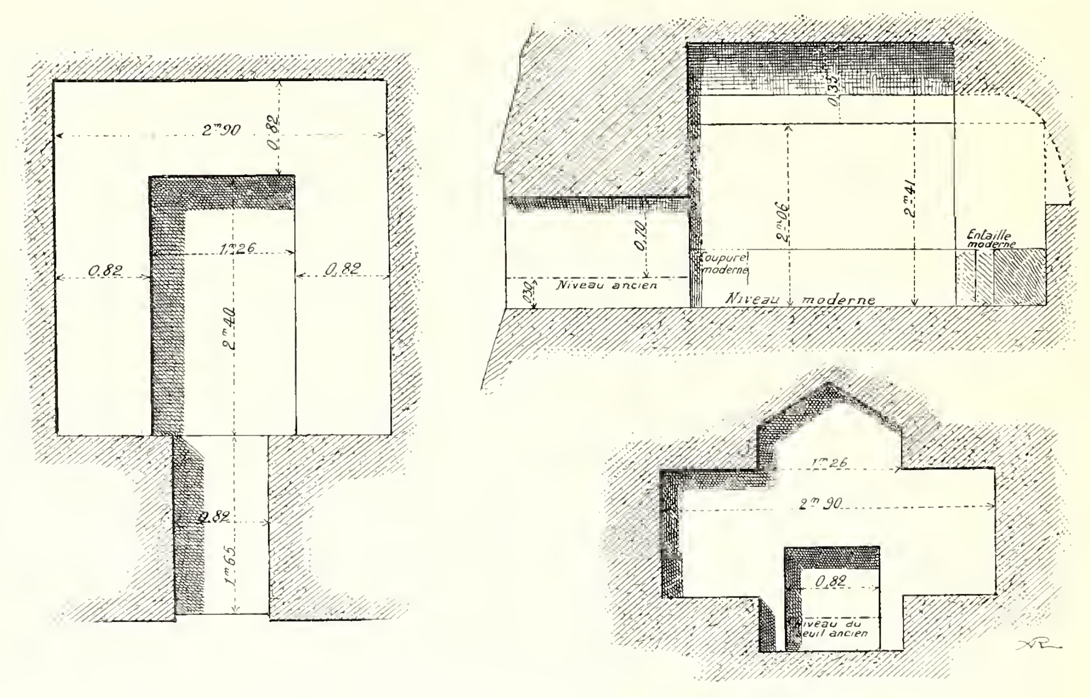
503. — Tombe à puits de Mageddo. D'après Vincent, *Canaan*, p. 223.

4° *Chez les Israélites.* — Quand ils s'établirent en Chanaan, les Israélites adoptèrent le genre de sépultures que suggérait la nature du sol. Ils utilisèrent les cavernes naturelles, mais en substituant aux puits chananéens et égyptiens un simple trou d'environ un mètre de diamètre, pratiqué dans le plafond de la chambre funéraire, et quelquefois accompagné d'un autre trou latéral par lequel on pouvait se glisser jusqu'au sol de la caverne (fig. 504). La chambre, à peu près ronde, avait de six à neuf mètres de diamètre. Quand on agrandissait la caverne primitive, on ménageait un pilier pour soutenir la voûte, si on le jugeait nécessaire. Les morts étaient placés sur des banquettes de pierre, mais souvent aussi sur le sol même, couchés sur le côté gauche et les genoux ramenés sous le menton. On les superposait ainsi les uns aux autres. Les offrandes funéraires n'apparaissent plus guère dans ces tombes qu'à l'état de simulacres, tellement la vaisselle devient petite ou intentionnellement fragmentaire. Aux environs de l'an 1000 doivent être rapportées deux

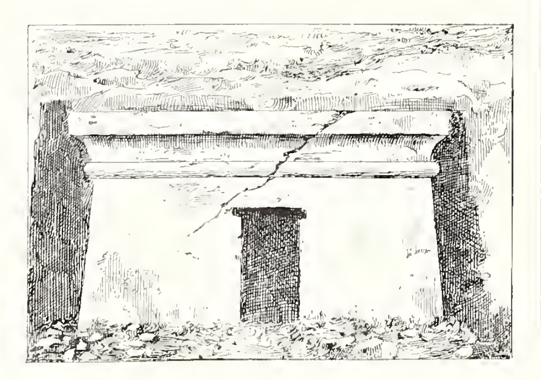


504. — Anciennes tombes israélites. D'après Vincent, *Canaan*, p. 226.

autres espèces de tombes, qui ne sont pas positivement israélites, mais appartiennent probablement aux Philistins et à d'autres peuples contemporains. Ce sont, d'un part, des fosses munies de parements en gros blocs calcaires soigneusement appareillés, avec caisson voûté ou appareil en blocage au-dessus du sol, et, d'autre part, les constructions en pierres brutes, d'allure plus ou moins mégalithique. Cf. H. Vincent, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 278-298; *Canaan*, Paris, 1907, p. 205-239. — Les plus anciennes nécropoles israélites devaient se composer d'un caveau, comprenant une ou plusieurs chambres funéraires, avec un puits vertical pour y donner accès, sans que l'on sache si ce puits était surmonté d'un monument quelconque. En tous cas, les monuments funéraires aujourd'hui recouverts par le village de Siloé donnent une idée exacte des tombeaux de l'époque royale. On pénètre dans l'un d'eux par une petite porte taillée dans une corniche de rocher, avec 1 mètre de haut et 0m82 de large. Un couloir de mêmes dimensions, et long de 1m65, débouche dans une chambre de 2m40 sur 1m25, à mi-hauteur de laquelle ont été évidés des bancs destinés à recevoir les morts. Le plafond, à 2m06 de hauteur, est surélevé, au milieu, de 0m35, de manière à former une sorte de toit à double pente (fig. 505). Le tout est taillé dans la roche vive. Ce tombeau et d'autres analogues ont subi des modifications ultérieures pour devenir d'abord des cellules de reclus, puis aujourd'hui des caves et des magasins. Sur les tombes découvertes aux environs de Samarie, voir *Revue biblique*, 1910, p. 113.



505. — Tombe israélite de Siloé. D'après Vincent, *Canaan*, p. 238, 239.



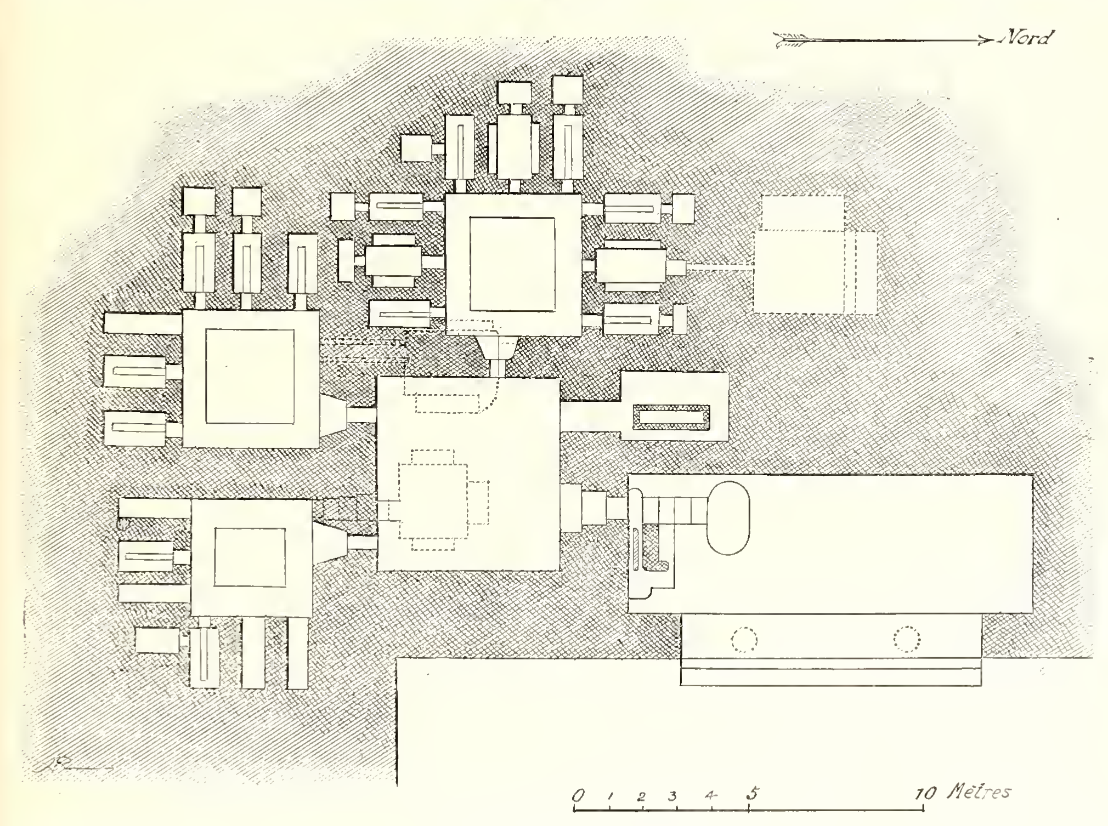
506. — Monument monolithe de Siloé. D'après Ancessi, *Atlas*, pl. xx.

II. Tombeaux historiques. — 1° *Le monolithe de Siloé.* — C'est un édicule de 6 mètres de long sur 5 de large et 2m65 de hauteur, surmonté d'une corniche égyptienne et taillé dans le roc même, dont il est isolé de trois côtés (fig. 506). Par une porte haute de 1m45 et large de 0m70, on entre dans une chambre carrée, précédée d'un petit vestibule et dans les parois de laquelle ont été pratiquées deux niches cintrées. Cet édicule ressemble aux monuments monolithes qu'on rencontre en Égypte. Il se pourrait que ce fût un tombeau, d'autant plus qu'il se dresse au-dessus de l'ancienne nécropole jébuséenne de Siloé. Il serait alors antérieur à Salomon. Mais comme ce roi établit ses jardins précisément dans le voisinage et qu'il n'eût pas supporté de tombeau si près de lui, il est possible que l'édicule ait eu une destination différente, qu'il ait été construit, par exemple, pour servir de sanctuaire privé à la fille du Pharaon qu'il avait épousée. Cf. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Paris, 1853, t. II, p. 306-313; V. Guérin, *Jérusalem*, Paris, 1889, p. 233-234. La première hypothèse a été rendue beaucoup plus probable par la découverte des vestiges d'un texte hébreu archaïque, indiquant vraisemblablement le titre d'une sépulture. Cf. Le Camus, *Voyage aux pays bibliques*, Paris, 1894, t. I, p. 282; Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, p. 306-313.

2° *Le tombeau d'Absalom.* — Voir t. I, fig. 10, col. 98; *Main d'Absalom*, t. IV, col. 585. De Saulcy, *Voyage*, t. II, p. 288-295, incline à croire que ce tom-

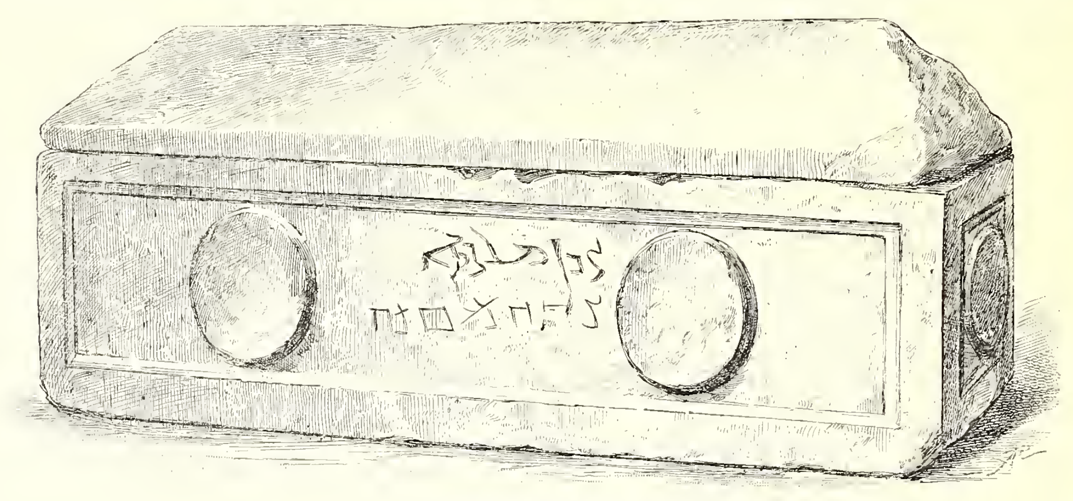
beau est de l'époque qu'on lui attribue. La plupart des archéologues y voient un monument de la décadence. V. Guérin, *Jérusalem,* p. 200, serait plutôt d'avis que la partie monolithe est contemporaine de David et que des enjolivements y ont été ajoutés dans les âges suivants. Il faut d'ailleurs observer que le cippe qu'Absalom s'était érigé lui-même de son vivant, II Reg., XVIII, 18, n'empêcha pas qu'on lui construisît après sa mort un tombeau proprement dit, ce à quoi David dut se prêter volontiers, à cause de l'affection qu'il portait à son fils rebelle.

3° *Tombeaux des Rois.* — David fut enterré dans la « cité de David ». III Reg., II, 10. Il en fut de même des rois de Juda, ses successeurs, ainsi qu'il est rapporté de Salomon, II Par., IX, 31 ; III Reg., XI, 43, de Roboam, III Reg., XIV, 31, d'Abia, III Reg., XV, 8, d'Asa, III Reg., XV, 24, de Josaphat, III Reg., XXII, 51, de Joram, IV Reg., VIII, 24, d'Ochozias, IV Reg., IX, 28, d'Amazias, IV Reg., XIV, 20, d'Ozias, IV Reg., XV, 7, de Joatham, IV Reg., XV, 38, d'Achaz, IV Reg., XVI, 20, d'Ézéchias, IV Reg., XX, 21 ; II Par., XXXII, 33. Le grand-prêtre Joad fut aussi inhumé dans les sépulcres royaux, à cause des services éminents qu'il avait rendus. II Par., XXIV, 16. Par contre, le roi Joas fut inhumé dans la cité de David, mais non dans le sépulcre des rois. II Par., XXIV, 25 ; IV Reg., XII, 22. Sur l'emplacement de la cité de David, voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1351-1356. Cette cité occupait la colline d'Ophel. C'est donc là que se trouvaient les tombeaux des rois. Cf. II Esd., III, 15, 16 ; Act., XI, 29. Le grand-prêtre Hyrcan et le roi Hérode pénétrèrent dans l'hypogée royal pour y prendre de l'argent ; « mais aucun d'eux ne parvint aux retraites mystérieuses où reposaient les cendres des rois ; car elles étaient cachées sous terre avec un tel art que rien ne paraissait aux yeux de ceux qui pénétraient dans le monument. » Josèphe, *Ant. jud.,* VII, XV, 3 ; XVI, VIII, 1. Le tombeau de David n'a sûrement rien de commun avec le cénotaphe que les musulmans conservent dans une salle attenante à celle du Cénacle. Mais à plus de deux kilomètres de cet endroit, à environ 770 mètres au nord de la ville, on trouve la nécropole connue sous le nom de *Kobour-el-Molouk,* « tombeaux des rois », ou *Kobour-el-Selathin,* « tombeaux des sultans ». Un escalier de vingt-cinq marches, larges de 9 à 10 mètres et taillées dans le roc, donne d'abord accès dans une cour de 27 mètres de côté, dont le niveau est à 7 ou 8 mètres au-dessous du sol. De cette cour, on passe dans un vestibule rectangulaire, dont l'entrée est surmontée de superbes motifs de sculpture (voir fig. 329, col. 1545). Ce vestibule mène à une antichambre carrée (fig. 507), par une porte très basse, que fermait un disque de pierre roulant dans une rigole, le long de la paroi extérieure. Cf. t. III, col. 1477. Dans l'antichambre s'ouvrent trois baies surbaissées, fermées jadis par des portes de pierre qu'on poussait du dehors et qui, grâce à la disposition des crapaudines, se rabattaient d'elles-mêmes. On trouve ensuite sept chambres funéraires, renfermant trente et une tombes. Les sarcophages reposaient soit dans des excavations, soit sur des banquettes surmontées d'arcades cintrées. De Saulcy découvrit, dans une chambre basse inexplorée, un sarcophage intact, maintenant au musée du Louvre (fig. 508), et portant cette inscription en araméen : « Zodan » ou « Zoran, reine », et en hébreu : « Sadah » ou « Sarah, reine ». Il y avait donc là une sépulture royale. On pourrait croire que, pour obéir à une observation d'Ézéchiel, XLIII, 7-9, cf. Jer., VIII, 1, 2, on a transporté les corps des rois, au retour de la captivité, de la cité de David dans



507. — Plan du tombeau des Rois.

une nécropole située hors de la ville. Exception aurait été faite pour David et pour Salomon, dont les tombes étaient encore dans la cité de David aux époques de Néhémie, d'Hyrcan et d'Hérode. Mais il n'est fait aucune mention de ce transport, et le passage d'Ézéchiel peut ne s'appliquer qu'aux rois de l'avenir. Comme il est fort probable que les rois seuls étaient inhumés dans la cité de David, on a pensé que les *Kobour-el-Molouk* étaient la sépulture destinée à leurs femmes et à ceux de leurs descendants qui n'arrivaient pas au trône. C'est ce que présume V. Guérin, *Jérusalem,* p. 215. De Saulcy a défendu son identification des sépultures royales dans plusieurs publications: *Voyage autour de la mer Morte,* p. 219-281 ; dans la *Revue archéologique,* t. IX, 1, 1852, p. 229 ; t. IX, 2, 1853, p. 398-407 ; *Voyage en Terre Sainte,* Paris, 1865, t. I, p. 345-410 ; dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres,* 1866, p. 105-113. Quatremère, dans *Revue archéologique,* t. IX, 1, 1852, p. 92-113, 157-169, a cru



508. — Sarcophage juif. Musée du Louvre.

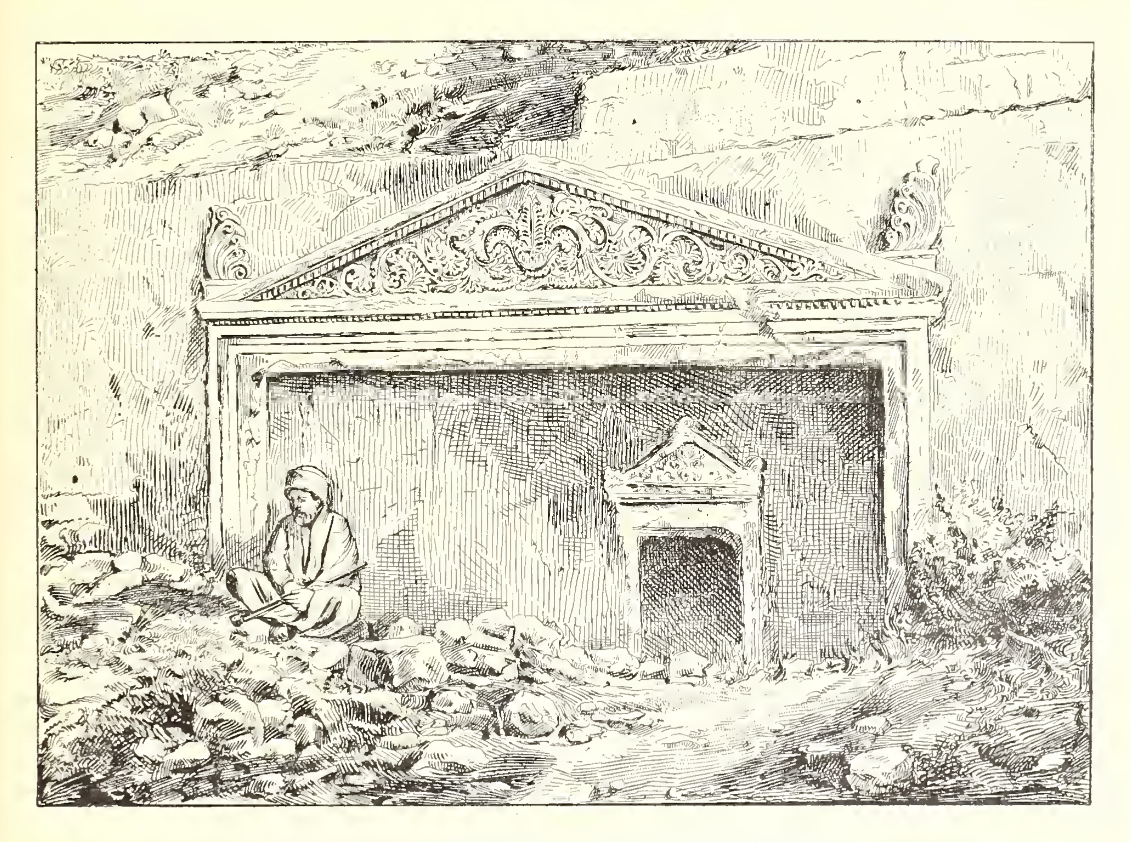
démontrer que cette nécropole était celle des Hérodes. Cette opinion n'est plus soutenable aujourd'hui. Il paraît beaucoup plus probable que ces tombes sont celles d'Hélène, reine d'Adiabène, de son fils Izates, qui eut à lui seul vingt-quatre garçons, et d'autres membres de la famille royale. Josèphe, *Bell. jud.,* V, II, 2 ; *Ant. jud.,* XX, IV, 3, a signalé le tombeau d'Hélène au nord et à trois stades de la ville. Saint Jérôme, *Epist.* CVIII, 9, t. XXII, col. 883, note aussi que, pour entrer à Jérusalem, sainte Paule « laissa à gauche le tombeau d'Hélène, reine d'Adiabène. » L'emplacement coïncide donc bien avec celui du tombeau des Rois. La reine Zoran, Zodan ou Zaddan, dont le sarcophage avait été respecté par les pillards, serait une princesse d'Adiabène. Plus récemment, on a retrouvé parmi les décombres un morceau de terre cuite portant l'estampille הלנא « Helena », en vieille écriture hébraïque. Cf. Euting, *Sitzungsberichte der Berlin. Akad.,* 1885, p. 679. Ces indices confirment le bien fondé de l'attribution du tombeau à la famille de la reine Hélène. L'identification est acceptée par Robinson, *Palästina,* 2e édit., Londres, 1856, t. III, p. 251 ; R. Rochette, dans *Revue archéologique,* t. IX, 1, 1852, p. 22-37 ; Renan, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres,* 1886, p. 113-117 ; Sepp, *Jérusalem,* Schaffhouse, 1873, t. I, p. 307-317 ; Lortet, *La Syrie aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 295 ; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes,* t. III, p. 121 ; Socin, *Palästina und Syrien,* Leipzig, 1891, p. 111, etc. Il faut également écarter la pensée d'y reconnaître la sépulture des princes asmonéens, car le tombeau du grand-prêtre Jean Hyrcan était voisin des murs de la ville, à moins d'une portée de flèche. Cf. Josèphe, *Bell. jud.,* V, VI, 2 ; VII, 3 ; IX, 2 ; XI, 4.

4° *Tombeaux des Juges.* — Ils se trouvent à vingt-cinq minutes au nord-ouest de Jérusalem, vers la naissance de la vallée de Josaphat. Ils s'annoncent par une façade décorée d'un élégant fronton avec acrotères aux angles et au sommet (fig. 509). Ils se composent d'une série de chambres funéraires, à différents niveaux, renfermant soixante fours superposés en deux rangées parallèles, dans lesquels on ne pouvait placer que des corps sans sarcophages. Les *Kobour-el-Kodha,* « tombeaux des Juges », n'ont pas contenu les anciens Juges d'Israël, presque tous inhumés dans leur propre tribu, mais probablement les magistrats présidents du tribunal suprême, qui devint plus tard le sanhédrin. Le monument paraît être contemporain des rois de Juda. L'ornementation a fort bien pu, ici comme dans d'autres nécropoles, être modifiée ou exécutée à une époque très postérieure. Notre-Seigneur suppose ces remaniements quand il remarque que les scribes et les pharisiens bâtissent les tombeaux des prophètes et ornent les monuments des justes. Matth., XXIII, 29. Cf. F. de Saulcy, *Voyage,* p. 332-336 ; V. Guérin, *Jérusalem,* p. 268-270.

5° *Tombeaux des prophètes.* — Cette nécropole est située à mi-côte du mont des Oliviers, à l'ouest. Elle se compose de deux galeries semi-circulaires, reliées entre elles par trois galeries rayonnantes partant d'une chambre centrale et par deux autres petites galeries intermédiaires. La galerie la plus excentrique est pourvue d'une trentaine de fours à cercueil. Sur la foi du nom de *Kobour-el-Anbia,* « tombeaux des prophètes », attribué à cette catacombe, on a longtemps cru qu'elle était d'origine juive. On a même pensé qu'il fallait y reconnaître le *columbarium,* περιστερεών, dont parle Josèphe, *Bell. jud.,* V, XIII, 2. Cf. de Saulcy, *Voyage,* p. 281-287 ; V. Guérin, *Jérusalem,* p. 270-271. Un examen plus attentif du procédé de construction et des grafittes tracés sur les parois anciennes a permis de conclure qu'on était en présence d'une catacombe creusée au IVe ou Ve siècle de notre ère, à l'usage des pèlerins chrétiens qui mouraient à Jérusalem. Cf. H. Vincent, *Le tombeau des prophètes,* dans la *Revue biblique,* 1901, p. 72-88.

6° *Tombeau de Josaphat.* — La vallée du Cédron, appelée aussi quelquefois vallée de Josaphat, voir t. III,

col. 1652, est presque entièrement remplie de tombeaux et de pierres sépulcrales. Voir t. II, fig. 121, 122, col. 381, 383; t. III, fig. 233, col. 1651. Un peu au nord-est du tombeau d'Absalom, celui qu'on appelle le tombeau de Josaphat est maintenant rendu inaccessible. Il a un beau fronton élégamment sculpté, voir t. III, fig. 284, col. 1653, dont la décoration a pu être ajoutée postérieurement à la construction primitive. Il renferme trois chambres sépulcrales. On ne sait à quel Josaphat attribuer ce monument. Le roi de ce nom fut inhumé dans la cité de David. III Reg., XXII, 51. Peut-être avait-il fait préparer ce tombeau pour les membres de sa famille. Cf. de Saulcy, *Voyage*, p. 295, 296 ; V. Guérin, *Jérusalem*, p. 272.



509. — Fronton du tombeau des Juges. D'après Ancessi, *Atlas*, p. XIX.

7° *Tombeau de saint Jacques.* — Il est à un peu moins de cent pas au sud du précédent. La façade est taillée dans le roc, voir t. III, fig. 286, col. 1667, avec une frise soutenue par quatre colonnes, et abrite un vestibule qui donne accès à quatre chambres sépulcrales contenant chacune plusieurs loges. Le nom de saint Jacques a été donné à ce tombeau en vertu d'une tradition d'après laquelle l'apôtre s'y serait réfugié pendant la passion du Sauveur et y aurait été lui-même inhumé après son martyre. Il est impossible de contrôler la réalité de ces faits. Le monument est couvert d'inscriptions hébraïques. Une plus ancienne que les autres, gravée sur l'architrave, indique que le mausolée est celui de huit membres de la famille sacerdotale des Beni-Hésir. Les musulmans appellent ce monument *Diouan-Faraoun,* « divan de pharaon ». Cf. de Saulcy, *Voyage*, p. 296-303; V. Guérin, *Jérusalem*, p. 272-273; de Vogüé, *Revue archéologique, nouv. sér.*, t. IX, 1864, p. 200-209 ; de Saulcy, *ibid.*, t. XI, 1865, p. 137-153. 398-405.

8° *Tombeau de Zacharie.* — A quelques pas au sud du tombeau de saint Jacques, le tombeau de Zacharie est un monolithe isolé de la masse rocheuse (fig. 510). Il est formé d'un cube de 5m 53 de côté, couronné d'une corniche égyptienne et surmonté d'une pyramide. Le monument est considérablement enterré et les tombes juives s'accumulent de plus en plus tout autour. La porte en est obstruée et l'on n'y peut pénétrer. Les musulmans l'appellent *Kabr-Zoudjet-Faraoun,* « tombeau de la femme de pharaon ». On ne saurait dire quel Zacharie a donné son nom au mausolée. Au IVe siècle, le Pèlerin de Bordeaux le regardait comme le tombeau d'Isaïe. Cf. de Saulcy, *Voyage*, p. 303-306 ; V. Guérin, *Jérusalem*, 273-274.

9° *Tombeau des Hérodes.* — D'après les indications de Josèphe, *Bell. jud.*, V, III, 2 ; XII, 2, on pensait que les tombeaux des Hérodes devaient se trouver dans le voisinage du Birket-Mamillah, au revers occidental de la colline qui renferme au nord-est les tombeaux des Rois. Cf. de Saulcy, *Voyage*, p. 325. Ils ont été retrouvés en 1891, à l'ouest du Birket-es-Sultan. Cf. Schick, *Q. St. Palest. Explor. Fund*, 1892, p. 115-120 ; *Revue biblique*. 1892, p. 267-272. Ils se composent de quatre chambres spacieuses, disposées en croix, et d'une petite chambre centrale communiquant avec les autres par des couloirs (fig. 511). Les chambres ont toutes 2m70 de haut ; les trois chambres égales ont 4 mètres de côté et la plus grande 7m20 sur 3 mètres. Un bel appareil de pierres blanches revêt partout les parois du rocher. Une pierre ronde se roulait pour fermer l'entrée du monument. Voir t. III, fig. 268, col. 1478. Les chambres n'ont ni fours funéraires ni banquettes. Les sarcophages étaient déposés sur le sol ; on en a retrouvé deux dans la plus grande chambre. Voir t. III, fig. 134, col 647.

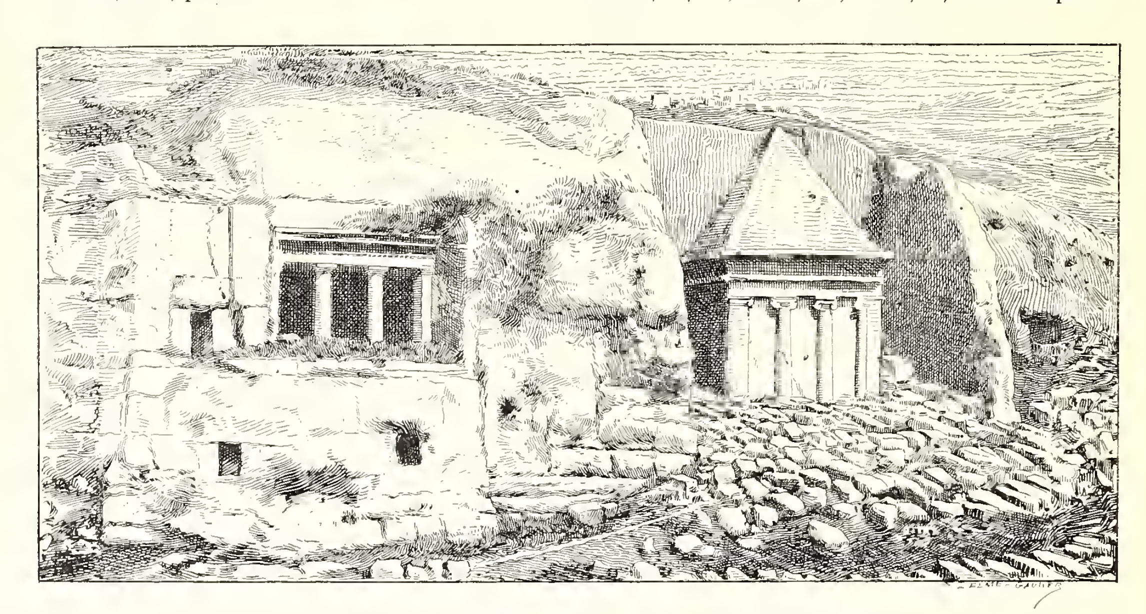
Un grand nombre d'autres tombes, diversement con-

struites et ornées, se trouvent dans la vallée du Cédron et dans celle de Ben-Hinnom, sans présenter d'intérêt au point de vue biblique.

10° *Le Saint-Sépulcre.* — C'était la tombe construite par Joseph d'Arimathie pour son usage personnel. Elle avait été taillée dans le roc même, dans le jardin voisin du Calvaire. Voir t. III, fig. 206, col. 1133, 1134; t. V, col. 1651. Le mausolée comportait une chambre sépulcrale d'assez faible dimension, dans laquelle on pénétrait, en descendant quelques marches, par une porte basse fermée au moyen d'une pierre roulante. Voir CALVAIRE, t. II, col. 79; JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1476-1477; *Revue biblique,* 1910, p. 121. Par la suite, le tombeau a été isolé du rocher dont il faisait partie et est devenu un édicule à part. Cf. A. Legendre, *Le Saint-Sépulcre depuis l'origine jusqu'à nos jours,* Le Mans, 1898, p. 7-20.

l'époque des Asmonéens ou à celle d'Hérode. Le plan, assez régulier, comporte un vestibule donnant accès dans une salle qui communique avec trois chambres à fours (fig. 512). Les coupes longitudinale AB et transversale CD donnent le profil de l'excavation. Les plafonds vont en diminuant de hauteur, de 2m10 à 1m70. Il n'y a ni inscriptions ni vestiges quelconques permettant d'identifier l'hypogée. Cf. H. Vincent, *Un hypogée juif,* dans la *Revue biblique,* 1899, p. 297-304.

III. LES TOMBEAUX DANS LA BIBLE. — 1° *La demeure des morts.* — En face du danger, les Hébreux demandent à Moïse s'il n'y avait pas assez de sépulcres pour eux en Égypte. Exod., XIV, 11. Le lieu où beaucoup d'entre eux sont frappés dans le désert, à cause de leurs murmures au sujet de la nourriture, prend le nom de *Qibrôṭ-haṭ-ṭa'ăvâh,* « Sépulcres de la concupiscence ». Num., XI, 34; XXXIII, 16; Deut., IX, 22. Les sépulcres



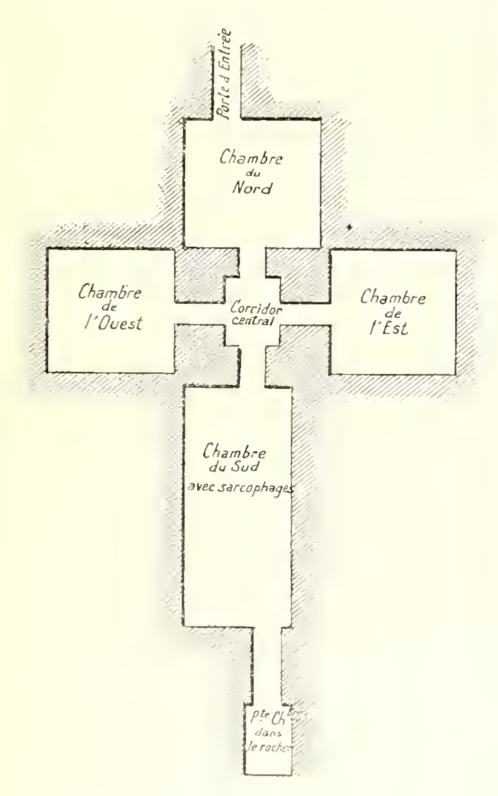
510. — Tombeau de Zacharie. D'après Ancessi, *Atlas,* pl. XIX.

11° *Le tombeau de la Sainte Vierge.* — Voir t. IV, col. 802.

12° *Autres tombeaux bibliques.* — On peut spécialement signaler les tombeaux de Daniel, t. II, fig. 472, col. 1253; d'Esdras, t. II, fig. 603, col. 1931; d'Ézéchiel, t. II, fig. 626, col. 2153; d'Aaron, t. III, fig. 152, 153, col. 750, 751; de Lazare, t. IV, fig. 43, col. 139; de Phinées, t. V, fig. 73, col. 320; de Rachel, t. V, fig. 211, col. 925, etc. Voir aussi NABUTHÉENS, t. IV, col. 1448-1450, et la nécropole de Pétra, t. V, fig. 31, col. 170; la nécropole de Cyrène, t. II, fig. 450, col. 1177; le tombeau de Cyrus, t. II, fig. 458, col. 1193; ceux de Umm-Queis, t. III, fig. 41, 42, col. 205, 207, etc. — Isaïe, XXII, 16-18, parle d'un fonctionnaire du temps d'Ézéchias, nommé Sobna, qui se creusait un sépulcre dans un lieu élevé et se taillait dans le roc une demeure. Pour le punir de ses méfaits, Dieu le lancera comme une balle à travers la plaine. — Le système de nécropoles creusées dans le roc, avec chambres funéraires et fours à cercueil, a toujours été en faveur chez les Juifs. En 1897, non loin du tombeau des Juges, on a découvert une sépulture de ce genre qui donne une idée exacte de ce que sont les nécropoles israélites. La façade est ornée d'un fronton analogue à celui du tombeau des Juges. Les diverses sculptures, tant de l'extérieur que de l'intérieur, supposent l'influence de l'art grec, et permettent de fixer la construction du monument à

sont préparés pour Assur, pour Élam, pour Mosoch et Thubal, Ezech., XXXII, 22, 24, 26, et pour Gog, au milieu d'Israël. Ezech., XXXIX, 11. Dieu prépare le sépulcre de Ninive. Nah., I, 14. Antiochus Épiphane voulait faire de Jérusalem le tombeau des Juifs. II Mach., IX, 4, 14. — On n'a jamais connu le tombeau de Moïse. Deut., XXXIV, 6. Au malheureux accablé d'épreuves, il ne reste plus à espérer que le tombeau, Job, XVII, 1; il est content de le trouver. Job, II, 22. Le juste y entre en pleine maturité, comme la gerbe enlevée en son temps. Job, V, 26. Mais souvent le méchant est porté avec honneur à son sépulcre, et l'on veille sur son mausolée. Job, XXI, 32. Tobie voulut que sa femme fût déposée dans le même tombeau que lui. Tob., XIV, 12. Le roi de Babylone devait être jeté loin de son sépulcre, comme un rameau méprisé. Is., XIV, 19. Les témoins du Christ, mis à mort, resteront aussi quelque temps privés de sépulture. Apoc., XI, 9. Isaïe, XI, 10, annonce que la racine de Jessé se dressera parmi les nations et que sa demeure sera glorieuse; d'après la Vulgate, « son sépulcre sera glorieux ». Les gens du peuple n'avaient point de sépulcres taillés dans le roc. On se contentait de les enterrer simplement, avec une pierre sur leur tombe, pour empêcher les hyènes de venir les dévorer. Jérémie, XXVI, 23, raconte que le roi Joakim fit périr le prophète Urie et jeta son cadavre dans les sépulcres du commun du peuple. — A la mort du Sauveur, les

sépulcres s'ouvrirent et des morts en sortirent. Matth., XXVII, 52. Dans sa vision de la résurrection, Ézéchiel, XXXVII, 12, vit les morts sortir de leurs sépulcres. Ils en sortiront réellement, à la fin du monde, sur l'ordre du Fils de Dieu. Joa., V, 28. — Le sépulcre est quelquefois mis pour le *scheol*. Dieu n'a plus le souvenir de celui qui s'y trouve, le mort est soustrait à sa main et la louange divine ne se fait plus entendre dans le sépulcre, Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 6, 12, manières de parler signifiant que les conditions d'existence sont tout autres après la mort. — L'Ecclésiastique, XXX, 18, fait allusion aux offrandes d'aliments que les idolâtres mettaient sur les tombes et il les compare aux mets présentés à une bouche fermée. — 2° *Le refuge des vivants*. — Étant données les dimensions de certaines



511. — Tombeau des Hérodes.
D'après la *Revue biblique*, 1892, p. 268.

chambres sépulcrales, on conçoit que les vivants aient pu quelquefois y chercher un refuge. Les Israélites infidèles se retiraient dans des sépulcres pour y manger de la viande de porc et des mets défendus. Is., LXV, 4. Les démoniaques géraséniens habitaient dans des sépulcres. Matth., VIII, 28 ; Marc., V, 2-5 ; Luc., VIII, 27. — 3° *Comparaisons*. — Le sein de la mère est le tombeau de l'enfant mort avant sa naissance. Jer., XX, 17. On compare à un sépulcre ouvert, prêt à recevoir les cadavres, le gosier du méchant, qui dévore le prochain par ses propos calomnieux, Ps. V, 11 ; Rom., III, 13, et le carquois des Chaldéens, qui va faire tant de victimes. Jer., V, 16. — 4° *Impureté des tombeaux*. — Celui qui touchait un tombeau contractait une souillure légale. Num., XIX, 16. Voilà pourquoi Josias, après avoir réduit en poussière l'idole d'Astarthé qui avait été installée dans le Temple, en dispersa les restes sur les tombes des enfants du peuple, comme pour les souiller encore davantage. IV Reg., XXIII, 6. En même temps, il entendait par là rendre ce qui subsistait de l'idole à ses anciens adorateurs. II Par., XXXIV, 4. Après le retour de la captivité, on prit l'habitude de blanchir à la chaux les tombeaux qui n'étaient pas suffisamment reconnaissables par eux-mêmes, afin d'en signaler la présence aux passants, surtout à l'époque des pèlerinages. Matth., XXIII, 27. Notre-Seigneur compare les pharisiens à des sépulcres qu'on ne voit pas et sur lesquels on marche sans le savoir, Luc., XI, 44, ce qui fait contracter une impureté. Cf. *Ohaloth*, XVII, XVIII. Josèphe, *Ant. jud.*, XVIII, II, 3, raconte qu'Hérode Antipas, après avoir bâti la ville de Tibériade sur l'emplacement d'une ancienne nécropole, dut prendre toutes sortes de moyens pour attirer les habitants, les Juifs se refusant à résider en pareil lieu.

H. LESÊTRE.

TONNERRE (hébreu : *ra'am, qôl* ou *rêa' Yehôvâh, qôlôṭ* ; Septante : βροντή, φωνὴ Θεοῦ ; Vulgate : *tonitru, tonitruum, vox Domini*), bruit que fait la foudre quand elle éclate entre les nuages ou entre les nuages et la terre. — Ce bruit, très puissant, peut devenir formidable quand il est répercuté par les échos des montagnes. De là, les noms de « voix de Jéhovah » ou « fracas de Jéhovah » qu'on lui donne en hébreu. On l'appelle aussi *qôlôṭ*, « les voix », à cause de ses retentissements multipliés. Les orages n'ont lieu en Palestine qu'à la saison des pluies, en hiver. Cependant, il s'en produit parfois tardivement en avril et jusqu'au commencement de mai. Voir PALESTINE, t. IV, col. 2030. Le tonnerre qui se fit entendre, à la voix de Samuel, au temps de la moisson des blés, I Reg., XII, 17, 18, c'est-à-dire à la fin d'avril ou en mai, était extraordinaire. Le coup que les Juifs crurent entendre dans le Temple, Joa., XII, 29, se produisit en temps normal, vers la fin de mars. — La septième plaie d'Égypte consista en une grêle effroyable qu'accompagna le tonnerre avec le feu de la foudre. Exod., IX, 23, 28, 34 ; Ps. LXXVII (LXXVI), 19. Le phénomène était d'autant plus significatif que la grêle et le tonnerre sont extrêmement rares en Égypte. Cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., t. II, p. 333. Le tonnerre retentit également au Sinaï. Exod., XIX, 16. Voir ORAGE, t. IV, col. 1849. — Job a parlé plusieurs fois du tonnerre. L'idée qu'il a donnée des œuvres de Dieu n'est qu'un « léger murmure », à côté du tonnerre de sa puissance, c'est-à-dire de la grandeur foudroyante des merveilles exécutées par Dieu. Job, XXVI, 14. Dieu a tracé la route aux éclairs et au tonnerre. Job, XXVIII, 26 ; XXXVIII, 25. Il prend la foudre en ses mains et lui marque le but qu'elle atteindra sûrement ; son tonnerre le précède et remplit d'effroi les troupeaux. Job, XXXVI, 32, 33.

> Écoutez, écoutez le fracas de sa voix,
> Le grondement qui sort de sa bouche !
> Il lui donne libre champ sous l'immensité des cieux,
> Et son éclair brille jusqu'aux extrémités de la terre.
> Puis éclate un rugissement,
> Il tonne de sa voix majestueuse ;
> Quand on entend sa voix, la foudre est déjà partie :
> Dieu tonne de sa voix d'une manière merveilleuse.
>
> Job, XXXVII, 2-4.

Un Psalmiste décrit aussi le tonnerre, qu'il appelle la « voix de Dieu ». Elle gronde au-dessus des nuages, brise les cèdres, ébranle les montagnes et le désert, dépouille les forêts, fait jaillir des flammes de feu et faonner les biches épouvantées. Ps. XXIX (XXVIII), 3-9. Au bruit du tonnerre, les montagnes fuient. Ps. CIV (CIII), 7. Il retentit pendant l'ondée et fait trembler la terre. Eccli., XL, 13 ; XLIII, 18. — Les écrivains sacrés ne mentionnent aucun homme frappé de la foudre. Ils font cependant allusion à ce genre de mort. I Reg., II, 10.

> Jéhovah tonna des cieux,
> Le Très-Haut fit retentir sa voix.
> Il lança des flèches, et dispersa mes ennemis,
> La foudre, et il les consuma.

B

Nord

b

a

C

c

D

d

0 1 2 3 4 5 Mètres

Echelle :

A

Rocher

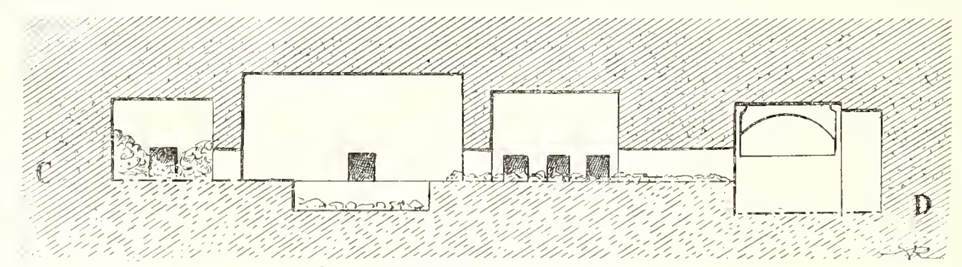
Décombres

Roc présumé

A

B

Coupe longitudinale suivant A, B



Coupe transversale suivant C, D

512. — Plan et coupes d'une nécropole juive. D'après la *Revue biblique*, 1899, p. 298, 302.

II Reg., XXII, 14, 15. Cf. Ps. XVIII (XVII), 14, 15; CXLIV (CXLIII), 6; Zach., IX, 14. Jérusalem sera visitée « avec fracas, tonnerre et grand bruit, tourbillon, tempête et flamme de feu dévorant. » Is., XXIX, 6. — Le tonnerre intervient souvent dans les événements décrits par l'Apocalypse. IV, 5; VI, 1; VIII, 5; X, 3, 4; XIV, 2; XVI, 18; XIX, 6. — A raison de leur caractère impétueux, Jacques et Jean, fils de Zébédée, reçurent de Notre-Seigneur le nom de Βοανηργές, « fils du tonnerre ». Marc., III, 17. — Les mages babyloniens tiraient des pronostics de la production du tonnerre aux différents mois de l'année. Le dieu du tonnerre et de la pluie, Adad, annonçait le plus souvent des révoltes et des calamités; mais quelquefois, il pronostiquait des faits intéressant la vie agricole. S'il tonne en Tammouz, « la récolte du pays marchera bien ; » en Éloul, « l'épi pèsera quadruple; » en Tébêt, « il y aura des pluies dans les cieux, des crues dans la source; » en Sabat, « invasion de beaucoup de sauterelles dans le pays. » Cf. Ch. Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne,* Paris, 1905, fasc. 1, p. 1. On sait que les Babyloniens n'ont pas été les seuls à tirer des pronostics de ce genre, qui s'inspirent plus ou moins heureusement, même dans nos contrées, d'observations populaires. Cf. *Revue biblique,* 1909, p. 324. H. LESÊTRE.

TONTE DES BREBIS, récolte de la toison des brebis. Cette opération se fait ordinairement au commencement de l'été. Elle était une occasion de réjouissances pour les pasteurs, comme la moisson pour les cultivateurs. Le propriétaire des troupeaux ne manquait pas, à cette occasion, de se transporter au milieu de ses pasteurs. Le tondeur, *gozêz,* κείρων, *tonsor,* coupait alors la toison des brebis et des agneaux. Il était cependant défendu de tondre le premier-né des brebis, parce qu'il appartenait tout entier au Seigneur. Deut., XV, 19. — Jacob profita de l'absence de Laban, qui était allé assister à la tonte de ses brebis, pour s'enfuir lui-même avec sa famille et ses troupeaux. Laban était à une certaine distance, car il ne fut informé de l'événement que le troisième jour. Gen., XXXI, 19-22. Quand le deuil de sa femme fut terminé, Juda s'en alla à Thamna, où l'on tondait ses brebis. Gen., XXXVIII, 12-14. Nabal se trouvait à Carmel, pour la tonte de ses 3000 brebis, quand David lui envoya demander des vivres. Nabal ne voulut lui accorder ni pain, ni eau, ni rien du bétail qu'il avait tué pour ses tondeurs. I Reg., XXV, 2-11. Absalom, ayant ses tondeurs à Baal-Hasor, près d'Éphraïm, invita à la fête tous les fils de David et en profita pour faire tuer Amnon. II Reg., XIII, 23-29. — Les dents de l'Épouse sont comparées, à cause de leur blancheur, à un troupeau de brebis tondues qui remontent du lavoir. Cant., IV, 2. Le Messie souffrant a été semblable « à la brebis muette devant ceux qui la tondent. » Is., LIII, 7; Act., VIII, 32. La brebis reste muette, parce que la tonte ne la fait pas souffrir. Le Sauveur a gardé le silence au milieu des tourments, comme s'il n'avait pas senti la douleur.
H. LESÊTRE.

TOPARCHIE (grec : τοπαρχία), mot employé, I Mach., XI, 28, pour désigner trois divisions territoriales ou districts. Ces trois toparchies étaient Aphærêma (qui manque dans la Vulgate, ℣, 34), Lyda (Lydda) et Ramatha, ℣. 34, comprenant chacune la ville même et ses environs ou dépendances. Voir APHÆRÊMA, t. I, col. 721; LYDDA, t. IV, col. 444; RAMATHA, t. V, col. 944. Le nom de « toparchie » est remplacé en grec par νόμος, « division, section », et appliqué aux trois mêmes villes. I Mach., X, 30, 38; XI, 34 (Vulgate : *civitates*). Vers 145 avant J.-C., Démétrius II Nicator confirma la possession de ces trois toparchies de la Samarie à Jonathas Machabée. I Mach., XI, 34. Antiochus VI Dyonisos renouvela cette donation, en y ajoutant un quatrième « nome » (Vulgate : *civitates*), qui n'est pas nommé. D'après Josèphe, *Bell. jud.,* III, III, 5, la Judée était divisée en onze toparchies.

TOPAZE (hébreu : *piṭdâh;* Septante : τοπάζιον; Vulgate : *topazius*), pierre précieuse.

La topaze de la Bible n'est pas la belle pierre jaune d'or que nous appelons aujourd'hui de ce nom, mais que les anciens nommaient chrysolithe. La topaze des anciens, d'un beau vert jaune, se rapprocherait plutôt de la chrysolithe moderne. Pline, *H. N.,* XXXVII, 32, vante le beau vert de la topaze et en distingue deux espèces, la prasoïde et le chrysoptère, lequel ressemble à la chysoprase par sa couleur, qui est celle du suc de poireau. Généralement on comprend sous le nom de topaze des anciens une pierre de couleur jaune verdâtre, ou vert jaune, rapportée à la cymophane ou au péridot. Ce n'est pas sans doute la même composition chimique; l'une étant un aluminate de glucine, l'autre un silicate de magnésie et de fer. Mais les anciens, dans leur dénomination des pierres précieuses, faisaient surtout attention à l'aspect extérieur et rangeaient sous le même terme des espèces en réalité différentes. A l'article CHRYSOLITHE, t. II, col. 741, fig. 275, nous avons donné en regard l'un de l'autre des cristaux de chrysolithe et de topaze.

On a remarqué que les consonnes du mot grec ou latin sont les mêmes que celles du mot hébreu, avec une simple transposition : *t. p. d.* du grec et du latin (on trouve *topadius* pour *topazius*) ne sont avec métathèse que le *p. t. d.* de l'hébreu. On a aussi rapproché ces dénominations du mot sanscrit *pîta,* qui signifie jaune. Le Targum appelle cette pierre, מרגלא ירקא, *margela' yarqa',* « la perle verte », qui rappelle l'*urîku* assyrien, la pierre verte à reflets jaunes, c'est-à-dire la chrysolithe.

La topaze ainsi entendue se rencontre quatre fois dans l'Ancien Testament et une fois dans le Nouveau. C'est la seconde pierre du rational, d'après Exod., XXVIII, 17, et XXXIX, 19. Voir t. V, col. 422-423, et la planche en couleur. Dans l'énumération des pierres du rational, Josèphe, *Bell. jud.* V, V, 7, et *Ant. jud.,* III, VII, 5, conserve le même rang à cette pierre et la nomme τόπαζος. Sur cette pierre du rational, placée la seconde du premier rang, devait être gravé le nom de Siméon. — La topaze figure parmi les pierres précieuses qui ornaient les vêtements du roi de Tyr. Elle est nommée comme une pierre de très haut prix dans une comparaison du livre de Job, XXVIII, 19 :

> La possession de la sagesse vaut mieux que les perles,
> La topaze d'Éthiopie ne l'égale pas.

Ce texte marque en même temps le lieu d'origine, qui serait la terre de Cousch ou d'Éthiopie. C'est dans une île d'Arabie appelée Cytis, ou en Thébaïde, que d'après Pline on trouvait cette pierre précieuse. Cette île de Cytis n'est sans doute pas différente de celle que Strabon, XVI, IV, 6, appelle Ophiodès, et où l'on rencontre une pierre transparente aux reflets d'or.

Nous retrouvons cette pierre dans l'Apocalypse, XXI, 20, comme un des fondements de la Jérusalem céleste; mais au lieu d'être placée au second rang comme dans le rational, elle est au neuvième. Voir t. V, col. 424.

Cf. Ch. Barbot, *Guide du joaillier,* 4e édit., Paris, in-12, p. 74, 112, 279, 341 ; F. Leteur, *Traité élémentaire de minéralogie pratique,* Paris, in-4o, p. 129; Cl. Mullet, *Essai sur la minéralogie arabe,* Paris, 1868, in-8o, p. 61; J. Braun, *Vestitus sacerdotum hebræorum,* Leyde, 1680, p. 638-520. E. LEVESQUE.

TOPHETH (hébreu : *Tôfét;* Septante : Τοφέθ, Τωφέθ, Ταφέθ), endroit où l'on offrait des sacrifices dans la vallée de Hinnom. Il n'est nommé que dans IV Reg.,

xxiii, 10; Is., xxx, 33; Jer., vii et xix. — 1° Le mot *tôfèt* est employé une fois dans Job, xvii, 6, comme nom commun, signifiant *quod conspicitur*, mais il n'est pas certain que le nom propre Topheth aít la même étymologie que le substantif commun, quoique plusieurs l'admettent. Les rabbins comme Raschi et David Kimchi, le font venir de *ṭâfaf*, « frapper, battre », en supposant qu'on battait du tambour (*tôf*) et d'autres instruments bruyants, pendant qu'on brûlait des enfants en sacrifice à Moloch, afin d'empêcher les parents d'entendre les cris de ces tendres victimes. Parmi les hébraïsants modernes, plusieurs dérivent le mot d'une racine à laquelle ils attachent le sens de « brûler »; cf. perse: *toften;* grec : τέφρα, « cendre »; latin : *tepidus*, « tiède ».

2° Saint Jérôme décrit ainsi Topheth, *In Jer.*, vii, 31, t. xxiv, col. 735 : *Illum locum significat, qui Siloæ fontibus irrigatur et est amœnus atque nemorosus hodieque hortorum præbet delicias*. Il était donc situé dans la vallée d'Ennom, comme le disent expressément Jérémie, vii, 31, et IV Reg., xxiii, 10. La situation précise de Topheth ne peut être aujourd'hui rigoureusement déterminée, mais, comme le dit saint Jérôme, il devait se trouver à l'endroit où les eaux de Siloé entretenaient les jardins royaux et une végétation luxuriante, dans le voisinage de la jonction de la vallée d'Hinnom avec celle du Cédron. Voir Géennom, t. iii, col. 154.

3° La première mention de Topheth se trouve dans Isaïe, xxx, 31-33, dans le passage où il prophétise l'échec de la campagne de Sennachérib contre Ézéchias :

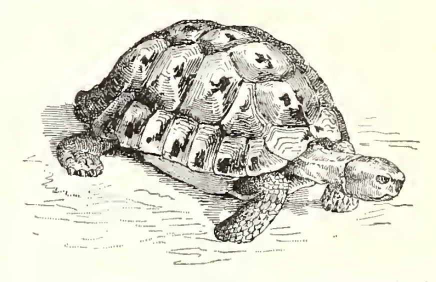
Assur tremblera à la voix de Jéhovah.
[Jéhovah] le frappera de [sa] verge;
A chaque coup de la verge qui lui est destinée,
Que Jéhovah fera tomber sur lui,
Au son des tambours (*ṭuppîm*) et des *kinnors*,
[Jéhovah] combattra contre lui à coups redoublés,
Car Topheth (*Tofṭèh*) est depuis longtemps préparé,
Il est prêt pour le roi,
Il est large, il est profond ;
Sur le bûcher, il y a du feu et du bois en abondance;
Le souffle de Jéhovah comme un torrent de soufre l'embrase.

Nous n'avons ici qu'une allusion au Topheth de la vallée d'Hinnom, mais un passage des Paralipomènes nous en explique toute la signification. Isaïe écrivait sa prophétie sous le règne d'Ézéchias. Quelques années auparavant, le père d'Ézéchias, Achaz, sous le règne duquel Isaïe exerçait aussi sa mission prophétique, avait fait passer ses enfants par le feu, dans la vallée d'Hinnom. II Par., xxviii, 2. L'historien sacré ne nomme pas Topheth en cet endroit, mais on ne peut douter, d'après ce que nous savons par IV Reg., xxiii, 10, que ce ne soit là qu'avaient eu lieu les sacrifices inhumains d'Achaz. Faut-il prendre rigoureusement à la lettre la prophétie d'Isaïe et l'entendre en ce sens que l'on brûla en ce lieu les corps des Assyriens tombés dans les environs de Jérusalem ou bien qu'ils furent consumés en un autre endroit appelé par figure Topheth ? Il est difficile de le déterminer. Ce qui est bien certain, c'est que l'impie Achaz sacrifia des enfants dans la vallée d'Hinnom. II Par., xxviii, 2. Son petit-fils, le roi Manassé, commit les mêmes actes inhumains. xxxiii, 6. L'un et l'autre eurent dans le peuple des imitateurs. Jérémie, vii, 29-34; xix, 1-13, stigmatisa comme elles le méritaient ces pratiques barbares et le roi Josias, pour en empêcher le retour, rendit Topheth impur. IV Reg., xxiii, 10.

TORRENT (hébreu : *'âfîq, naḥal;* Septante : χείμαῤῥους; Vulgate : *torrens*), cours d'eau coulant impétueusement dans un lit très incliné. — Les torrents sont nombreux dans un pays accidenté comme la Palestine. Voir Palestine, t. iv, col. 1988-1992; 2000-2002; Arnon, t. i, col. 1020; Besor, col. 1641; Cadumim, t. ii, col. 28; Carith, col. 285; Cédron, col. 380; Cison, col. 781; Égypte (Torrent d'), col. 1621; Escol, col. 1928; Gaas, t. iii, col. 1; Gérare, col. 198-199; Jaboc, col. 1056, etc. — Les torrents sont ordinairement à sec hors de la saison des pluies. II Reg., xvii, 7; Jos., i, 20. Par suite du ravinement, leur lit est dénudé et formé de pierres. Job, xxii, 24; I Reg., xvii, 40. Les orages les remplissent parfois subitement, d'où souvent de grands dégâts. Voir Inondation, t. iii, col. 883. Ils roulent les cadavres des morts. Ezech., xxxv, 8. C'est par une bénédiction de Dieu que l'eau y coule, Joa., iii, 18, et, en passant, le guerrier s'y désaltère. Ps. cx (cix), 7. — Les écrivains sacrés comparent aux torrents impétueux la calamité qui fond sur les hommes, Ps. xviii (xvii), 5; le souffle de Jéhovah, dont la colère est un torrent de soufre, Is., xxx, 28, 33; les captifs revenant d'exil, Ps. cxxvi (cxxv), 4; la gloire des nations affluant à Jérusalem, Is., lxvi, 12; la sagesse qui se répand abondamment de tous côtés, Prov., xix, 4; la justice divine déployée contre les coupables, Am., v, 24; les ennemis qui doivent assaillir les Philistins. Jer., xlvii, 2. — Ézéchiel, xlvii, 5 19, suppose un torrent symbolique dans la nouvelle Jérusalem. Job, vi, 15, compare les amis perfides au torrent privé d'eau quand on en cherche. Il faut mentionner aussi les torrents de lait et de miel, Job, xx, 17, les torrents de délices, Ps. xxxvi (xxxv), 9, les torrents de larmes, Lam., ii, 18, les torrents de poix coulant dans Édom poursuivi par la vengeance. Is., xxxiv, 9.

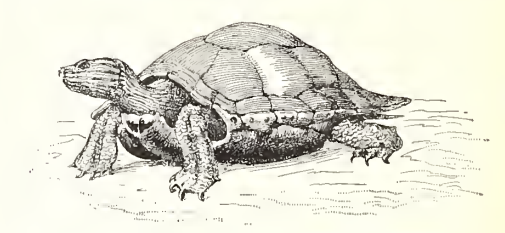
H. Lesêtre.

TORTUE, reptile de l'ordre des chéloniens, pourvus d'une carapace d'où sortent seulement la tête, les pattes



513. — Tortue de terre (*Testudo græca*) de Palestine.

et la queue. Il y a des tortues de terre, des tortues de mer et des tortues d'eau douce. En Palestine, on trouve, parmi les tortues de terre, la *testudo marginata*, à carapace aplatie par derrière, et surtout la *testudo græca* (fig. 513), qui abonde en été sur les coteaux et



514. — Tortue d'eau (*Emys caspica*) de Palestine.

dans les plaines et qui, pendant l'hiver, se réfugie dans les trous de rochers. Elle sert de proie à certains oiseaux rapaces et de nourriture aux gens du pays, ainsi que ses œufs, à peu près gros comme ceux d'un pigeon. La tortue aquatique, *emys caspica* (fig. 514), se trouve dans les cours d'eau, les marais et surtout le lac Houléh. On la rencontre parfois par myriades. Ces tortues d'eau douce sont carnivores; elles mangent des poissons, des grenouilles et de petits oiseaux. Elles dégagent une odeur très désagréable, particulièrement

pour les chevaux. Elles passent l'hiver dans la vase ou dans les trous du rivage. Leurs œufs oblongs sont déposés dans le sol, mais à l'abri de l'eau. La tortue aquatique se distingue de la tortue terrestre par sa carapace unie et par la longueur de sa queue et de son cou. On a cru parfois que la tortue était mentionnée sous le nom de *ṣâb*. Lev., XI, 29. Mais on admet généralement que ce nom désigne une espèce de lézard. Voir LÉZARD, t. IV, col. 225. — Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 256, 257; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 476, 485, 511, 518, 547, 549. H. LESÊTRE.

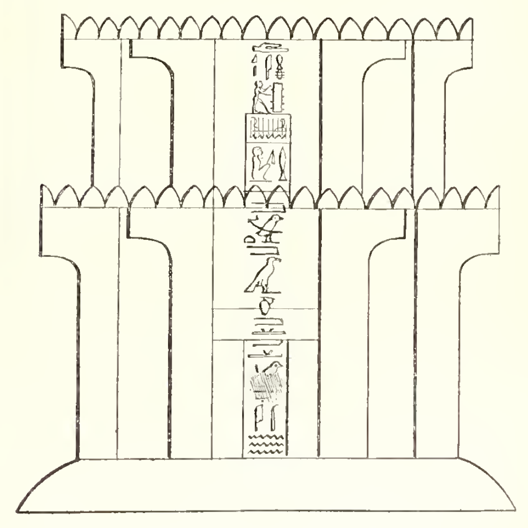
TOSTAT (Tostado Alfons), commentateur espagnol, né à Madrigal, vers 1400, mort à Avila, le 3 septembre 1455. Il fit ses études à Salamanque et y enseigna la philosophie et la théologie pendant 22 ans. En 1431, il se rendit au concile de Bâle. Le pape Eugène IV le nomma évêque d'Avila, où il mourut avec une telle réputation de science qu'on inscrivit sur sa tombe : *Hic stupor est mundi, qui scibile discutit omne.* Ses œuvres, dans l'édition de Venise de 1728, remplissent 27 in-folio, dont 24 contiennent ses commentaires sur la Sainte Écriture, où l'on trouve, malgré des longueurs et des inutilités, des observations intéressantes et ingénieuses.

TOTAPHOTH (hébreu : *Tôṭâfôṭ*). Exod., XIII, 16; Deut., VI, 4-9; XI, 13-21. Voir PHYLACTÈRES, col. 349.

1. TOUR (hébreu : *migdâl, ṣerîaḥ, baḥan, dâyêq,* ces deux derniers mots désignant des tours d'assiégeants; Septante : πύργος; Vulgate : *turris*), construction élevée. — Cette construction, faite en pierres, en briques ou en bois, est ordinairement à section ronde ou carrée, et s'élève au-dessus des maisons, des palais, des remparts, ou en rase campagne, pour favoriser la défense ou la surveillance. Différentes espèces de tours sont mentionnées par les écrivains sacrés.

1° *Tour de Babel,* Gen., XI, 4, voir BABEL (TOUR DE), t. I, col. 1346.

2° *Tour de défense.* — Les anciennes villes chananéennes avaient des remparts munis de tours. « Ces tours, généralement sur plan rectangulaire, flanquaient le rempart souvent sur ses deux faces, d'ordinaire à l'extérieur seulement. Ce sont des constructions massives, peu saillantes sur les courtines — de 0m92 à 3m66 à Gazer — ou de véritables bastions avec chambres intérieures, comme dans l'enceinte de Tell el-Ḥésy. Les portes sont rares, casées au fond d'un angle rentrant, ou couvertes par des avancées massives. » A Gazer, « les énormes tours massives sont en maçonnerie grossière, avec un revêtement de briques d'épaisseur variable. » H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 42, 43. D'autres fois, les tours étaient isolées, comme le *migdâl* (fig. 515) bâti par Séti Ier sur la route de Syrie. Les tours d'Ascalon, voir t. I, fig. 286, col. 1061, donnent l'idée de ce qu'était autrefois une ville fortifiée. Les anciennes cités paraissent avoir été flanquées de tours d'après le même système (fig. 516). — Les historiens sacrés mentionnent la tour de Phanuel, rasée par Gédéon, Jud., VIII, 9, 17, la tour de Sichem, à laquelle Abimélech mit le feu, Jud., IX, 47-49, la tour située au milieu de la ville de Thébès, du haut de laquelle une femme lança un morceau de meule sur la tête d'Abimélech, Jud., IX, 51-54, la tour de Jezraël, d'où la sentinelle annonça à Joram l'arrivée de Jéhu, IV Reg., IX, 17, la tour de la maison du roi, à Samarie, dans laquelle Phacéia fut assassiné. IV Reg., XV, 25. Le roi Asa bâtit des villes munies de tours. II Par., XIV, 6. D'autres tours furent élevées par Ozias dans le désert, II Par., XXV., 10, et par Joatham dans les bois. II Par., XXVII, 4. — Jérusalem était flanquée de tours. Azias en bâtit et les munit de machines de guerre. II Par., XXVI, 9, 15. Jérémie, XXXI, 38, parle de la tour de Hananéel. Cf. Zach., XIV, 10. Après le retour de la captivité, on trouve mentionnées les tours de Méa, de Hananéel, des Fourneaux, la haute tour et la tour en saillie. II Esd., III, 1, 11, 26, 27; XII, 37, 38. Voir JÉRUSALEM, t. III, col. 1366, et la tour de David, fig. 259, col. 1374. — A l'époque machabéenne, les Syriens entourèrent la cité de David d'une muraille pourvue de puissantes tours et en firent leur citadelle. I Mach., I, 35. Redevenus maîtres de la ville, les Juifs bâtirent autour de Sion de hautes murailles et de fortes tours, afin de protéger les saints lieux contre les gentils. I Mach., IV, 60. Judas brûla les tours de Béan, avec tous ceux qui étaient dedans, I Mach., V, 5; il brûla de même les tours de l'enceinte d'Hébron. I Mach., V, 65. Neuf mille Iduméens s'apprêtaient à soutenir un siège dans deux tours très fortes; en l'absence de Judas, les assiégeants juifs se laissèrent gagner à prix d'argent et eussent permis aux ennemis de s'échapper si Judas ne fût venu s'emparer des

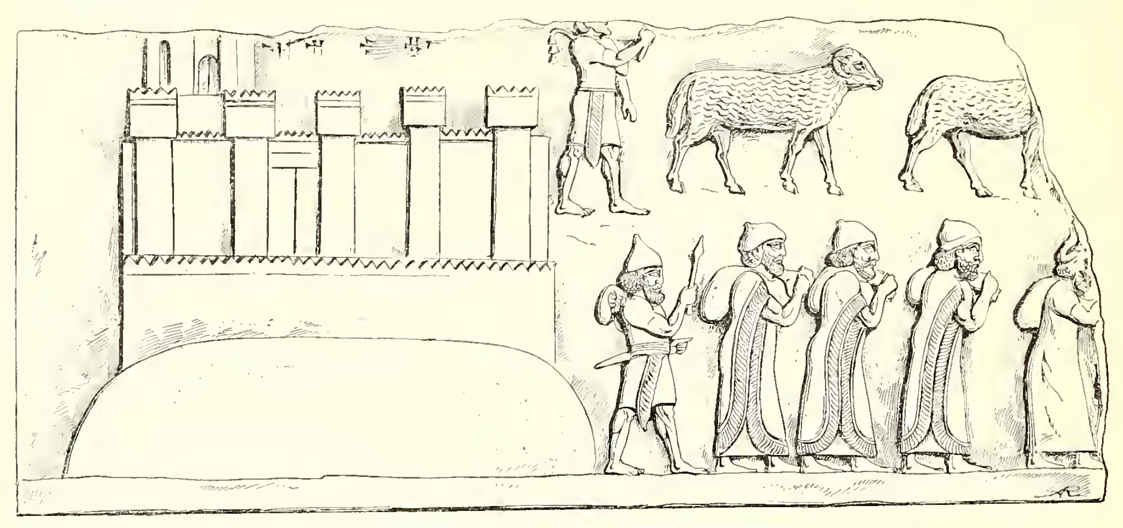


515. — Migdâl construit sur la route de Syrie par Séti Ier. D'après Lepsius, *Denkmäler,* Th. III, 126 *b*.

tours. II Mach., X, 18-22. Judas mit encore le feu aux tours de Gazara et s'empara de la ville occupée par Timothée. II Mach., X, 36. Simon rebâtit les forteresses de Judée et les garnit de hautes tours. I Mach., XIII, 33. Il fit une brèche à une des tours de Gaza, ce qui lui permit de s'emparer de la ville. I Mach., XIII, 43. — Ézéchiel, XXVI, 4; XXVII, 11, parle des tours de Tyr, qui sont défendues par de vaillants hommes, mais qui n'en seront pas moins abattues par les assiégeants. L'auteur de Judith, I, 2, mentionne une tour de cent coudées à Ecbatane. Au temps de Notre-Seigneur, la tour de Siloé s'écroula à Jérusalem et écrasa dix-huit hommes. Luc., XIII, 4.

3° *Tours de siège.* — Pour saper plus efficacement les murailles des villes qu'ils assiégeaient, les Assyriens montaient des tours en charpente qu'ils recouvraient de cuir ou de grossières étoffes de laine. L'appareil était agencé sur des roues, qui permettaient de l'approcher du mur à attaquer. A l'étage inférieur manœuvrait un bélier. Voir t. I, fig. 479, col. 1566. Au sommet de la tourelle, des archers faisaient face aux défenseurs de la place et s'efforçaient de les écarter du rempart (voir fig. 373, col. 1715). Ces machines, que les Romains perfectionnèrent beaucoup dans la suite et dont ils se servirent pour assiéger Jérusalem, cf. Josèphe, *Bell. jud.,* V, VI, 4, produisirent grande impression sur les Israélites. Isaïe, XXIII, 13, parle de celles que les Assyriens employèrent au siège de Tyr. Ézéchiel, IV, 2; XVII, 17;

xxi, 27; xxvi, 8, fait plusieurs fois allusion aux tours d'attaques dressées contre Jérusalem. Les Chaldéens ne manquèrent pas de s'en servir pour prendre la ville.



516. — Ville fortifiée prise par les Assyriens. British Museum.
D'après Maspéro, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* t. ii, p. 634.

IV Reg., xxv, 1; Jer., lii, 4. — Ainsi sapées, les tours des villes s'écroulaient et livraient passage à l'ennemi. C'est ce qui fait dire à Isaïe, ii, 15; xxx, 25, qu'il y a, contre les tours superbes, un jour de Jéhovah, un jour de carnage et de la chute des tours.

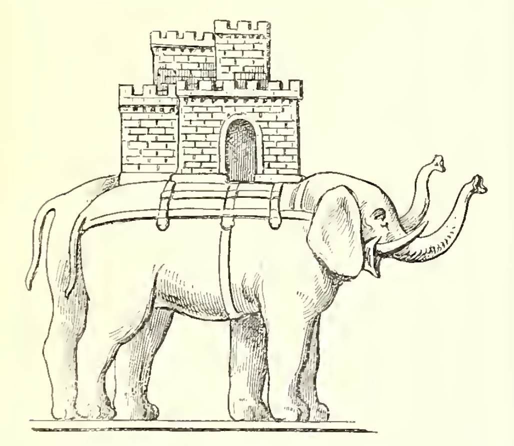
4° *Tours de garde.* — Du temps de David, Jonathan était préposé à la garde des trésors royaux recueillis dans la campagne et enfermés dans des tours. I Par., xxvii, 25. On élevait dans les champs des tours de gardiens chargés de surveiller les récoltes. IV Reg., xvii, 9; xviii, 8; Eccli., xxxvii, 14 (18). Des tours semblables existaient dans les environs d'Azot. I Mach., xvi, 10. Il y avait des tours du troupeau, pour y mettre à l'abri les bergers et, au besoin, les bêtes elles-mêmes. Mich., iv, 8. Enfin, des tours semblables étaient élevées dans les vignes importantes, pour servir de refuge à ceux qui défendaient le raisin contre les maraudeurs et surtout contre les animaux sauvages. Is., v, 2; Matth., xxi, 33; Marc., xii, 1. Voir Migdal-Éder, t. iv, col. 1084.



517. — Tour de garde dans une vigne. D'après Jullien, *L'Égypte*, p. 262.

« Dans la Palestine, le propriétaire construit sur sa vigne une tour de pierres sèches en forme de tronc de cône, terminée par une terrasse (fig. 517), sur laquelle logent, jour et nuit, les serviteurs ou la famille du vigneron durant tout le temps des fruits ou des raisins. De là ils dominent les figuiers, les oliviers, et surveillent la vigne, abrités sous des branchages contre le soleil et contre le vent. Une échelle en bas, des pierres saillantes en haut, leur servent d'escalier à l'extérieur; l'intérieur de la tour est leur magasin. Dans les terrains accidentés, la tour est remplacée par un simple abri, élevé sur le point culminant et semblable aux cahutes que les cultivateurs se construisent pour garder leurs champs de melons ou de concombres. Après la saison, on laisse tomber ces misérables abris. » Jullien, *L'Égypte,* Lille, 1891, p. 263.

5° *Autres tours.* — Il y avait à Bérée une tour remplie de cendres à l'intérieur. On y jetait des condamnés qui y périssaient par asphyxie. II Mach., XIII, 5. — Les Syriens employaient à la guerre des éléphants qui



518. — Tour portée par des éléphants.
D'après une pierre gravée (grossissement au double).
Rich, *Dictionnaire des antiquités,* 1873, p. 684.

portaient sur leur dos des tours de bois capables de contenir trente-deux combattants, sans compter le cornac. I Mach., VI, 37. Une terre cuite du musée du Louvre, reproduite t. I, fig. 272, col. 999, représente un éléphant portant une tour de dimensions très réduites. D'autres figures (fig. 518) montrent des tours mieux proportionnées. — Celui qui voulait construire une tour commençait par se rendre compte de ses ressources pour ne pas se donner le ridicule de laisser son œuvre inachevée. Luc., XIV, 28.

6° *Comparaisons.* — Dieu est une tour puissante contre l'ennemi, Ps. LXI (LX), 4; le nom de Jéhovah est une tour forte. Prov., XVIII, 10. Le Cantique compare le cou de l'Épouse à la tour de David, Cant., IV, 4, et à une tour d'ivoire, Cant., VII, 4, son nez à la tour du Liban, Cant., VII, 5, et ses seins à des tours. Cant., VIII, 10. La tour du Liban s'élevait dans le Liban, du côté de Damas. Ces différentes comparaisons font ressortir la rectitude, l'harmonie, la régularité et la grâce des formes de l'Épouse. H. LESÊTRE.

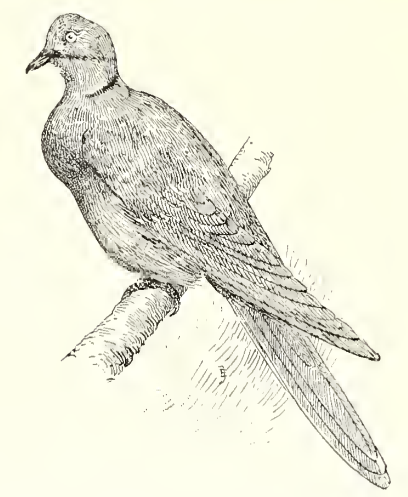
2. **TOUR** (Vulgate : *tornus*), instrument dont se sert le tourneur pour donner à certains objets une forme circulaire parfaitement régulière. — Le texte hébreu ne connaît d'autre tour que la roue du potier. Voir ROUE, col. 1213; POTIER, fig. 153, col. 178. Le tour qui sert à travailler le bois ou d'autres substances n'était pas en usage chez les Hébreux. Il n'en est question que dans la Vulgate. Les mains de l'Épouse sont comme des cylindres, *gelîlê,* d'or; d'après la Vulgate, elles sont faites au tour, *tornatiles.* Cant., V, 14. Une coupe arrondie devient également *tornatilis,* faite au tour. Cant., VII, 2. La Vulgate suppose des ouvrages faits au tour, *tornatura, torno,* là où il n'est question que de sculptures. III Reg., VI, 18, 29. Elle fait aussi tourner au compas des idoles façonnées avec le ciseau. Is., XLIV, 13. — Gesenius, *Thesaurus,* p. 1243, et F. Buhl, *Handwörterb.,* 1899, p. 479, entendent le mot *miqšâh* d'un travail fait au tour. Ainsi auraient été fabriqués les chérubins de l'Arche, Exod., XXV, 18; XXXVII, 7, les candélabres d'or, Exod., XXV, 31, 36; XXXVII, 17, 22; Num., VIII, 4, les trompettes d'argent, Num., X, 2. Il est plus probable qu'il s'agit d'ouvrages en or battu ou en argent battu, dont les formes arrondies ont été obtenues sans l'aide d'un tour proprement dit. Jérémie, X, 5, compare les idoles à « une colonne faite au tour », *ṭomér miqšâh.* L'emploi du tour est plus plausible pour une colonne que pour une statue. Au lieu de *ṭomér,* la Vulgate a lu *ṭâmâr,* palmier, « elles sont fabriquées en forme de palmier. » H. LESÊTRE.

TOURBILLON. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930.

TOURMENT (grec : βάσανος; Vulgate : *tormentum*), dure souffrance infligée à quelqu'un. Voir SUPPLICE, col. 1883. — Les méchants infligent des tourments aux justes, dont pourtant l'âme n'est pas atteinte. Sap., II, 19; III, 1. Les Égyptiens, pendant les dix plaies, ont subi divers tourments, Sap., XI, 10; XII, 23; XVI, 1; XIX, 4, d'autant plus pénibles qu'ils en ignoraient la cause. Sap., XVII, 2. Dieu se sert des créatures pour tourmenter les méchants. Sap., XVI, 24; cf. Eccli., XXXIX, 32, 33. — Antiochus Épiphane infligea d'atroces tourments aux Juifs fidèles à leur loi. II Mach., VI, 18-VII, 41. Lui-même mourut dans les tourments, II Mach., IX, 5, ainsi que le grand-prêtre prévaricateur Alcime. I Mach., IX, 56. — L'enfer est un lieu de tourments. Luc., XVI, 23, 28; Apoc., XIV, 11. Les tourments y sont proportionnés aux crimes, Sap., VI, 7; Apoc., XVIII, 7, et causent l'effroi de ceux qui en sont témoins. Apoc., XVIII, 10, 15. H. LESÊTRE.

TOURTERELLE (hébreu : *ṭôr;* Septante : τρύγων; Vulgate : *turtur*), oiseau du genre colombe, mais d'un aspect plus délicat que le pigeon. Le plumage gris clair est ordinairement orné d'un collier plus foncé. La tourterelle fait entendre un roucoulement triste et plaintif. Elle émigre pour passer l'hiver dans les pays chauds. Il est très facile de l'apprivoiser. Le mâle et la femelle vont habituellement ensemble, ce qui fait de la tourterelle le symbole de l'affection et de la fidélité. — On trouve en Palestine trois espèces de tourterelles. La tourterelle à collier ou tourterelle rieuse, *turtur risorius* (fig. 519), abonde le long des cours d'eau qui avoisinent la mer Morte, là où il y a des arbres. L'été, elle remonte la vallée du Jourdain et fréquente même les parties boisées du Thabor et de Galaad. L'Inde est son habitacle ordinaire, et la Palestine paraît être, à l'ouest, la limite extrême de sa résidence. L'oiseau a environ 35 centimètres de long. La tourterelle des palmiers *turtur senegalensis,* ou tourterelle d'Égypte (fig. 520), se rencontre surtout dans la plaine de Jéricho, autour de la mer Morte, dans les jardins des environs de Jérusalem et sur l'esplanade du Temple. Dans la plaine de Génésareth, sur les bords du lac, « les tourterelles se trouvent en nombre réellement prodigieux. A chaque pas, elles se lèvent par bandes et quelquefois se touchent toutes sur les arbres où elles vont se percher. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 526. Les palmiers sont sa résidence de prédilection; à Jéricho, où ils n'existent plus, cette tourterelle niche dans les jujubiers et les buissons épineux. On la trouve abon-

damment dans le nord de l'Afrique, en Arabie, et dans la péninsule Sinaïtique, où elle servait de facile matière aux sacrifices. Elle se familiarise très facilement avec l'homme, dont elle ne se défie pas. On la distingue à sa couleur châtain, à sa longue queue, à sa petite taille et à son absence de collier, remplacé par des plumes



519. — Tourterelle à collier (*Turtur risorius*).

noires à reflet métallique. La tourterelle des palmiers n'a guère que 27 centimètres de long. La tourterelle la plus abondante en Palestine est le *turtur auritus*, ou tourterelle commune ou des bois (fig. 521), longue de 30 centimètres, de couleur cendrée, avec gorge et poitrine rougeâtres, ventre blanc et petites plumes noires et

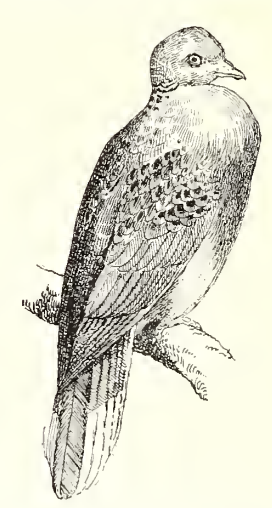


520. — Tourterelle des palmiers (*Turtur ægyptiacus*).

blanches sur les côtés du cou. C'est à elle surtout que font allusion divers passages de la Sainte Écriture. Jérémie, VIII, 7, joint la tourterelle à la cigogne, à l'hirondelle et à la grue, pour la connaissance des temps où il leur faut émigrer. L'oiseau, en effet, quitte les pays chauds pour se rendre, pendant l'été, dans les pays tempérés. Au printemps, sa voix recommence à se faire entendre dans les campagnes de Palestine. Cant., II, 11, 12. La tourterelle, par sa simplicité et sa faiblesse, représente le peuple de Dieu, au sujet duquel il est dit : « Ne livre pas aux bêtes la vie de ta tourterelle. » Ps. LXXIV (LXXIII), 19. Les tourterelles apparaissent déjà dans le sacrifice offert par Abraham sur l'ordre de Dieu. Gen., XV, 9. Elles figurent dans les holocaustes, Lev., I, 14, dans les sacrifices pour expier l'impureté de l'homme ou de la femme, Lev., XV, 14, 29, et dans le sacrifice du Nazaréen. Num., VI, 10. Elles sont appelées, conjointement avec les colombes, à remplacer l'agneau ou le chevreau dans les sacrifices offerts par les pauvres, après la délivrance d'une mère, Lev., X, 6, 8 ; Luc., II, 24, dans les sacrifices pour le péché, Lev., V, 7, ou après la guérison de la lèpre. Lev., XIV, 22, 30. — Cf. Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 217-220; Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 526, 540.

H. LESÊTRE.

TRACHONITIDE (grec : ἡ Τραχωνῖτις χώρα), pays situé à l'est du Jourdain, mentionné une seule fois dans la Bible, Luc., III, 1, comme faisant partie de la tétrarchie de Philippe. Cependant, un certain nombre d'auteurs l'identifient avec l'Argob de l'Ancien Testament, Deut., III, 13. L'opinion est contredite par d'autres. En



521. — Tourterelle commune (*Turtur auritus*).

tout cas, le territoire d'Argob ne doit pas être restreint à la seule Trachonitide, dont nous avons à rechercher la situation et à esquisser l'histoire. Voir ARGOB 2, t. I, col. 950.

1° *Situation.* — Strabon, XVI, 2, 20, p. 756, mentionne les Τράχωνες comme deux collines des environs de Damas : ὑπέρκεινται δ'αὐτῆς δύο λεγόμενοι λόφοι Τράχωνες. Comme le mot grec τραχών veut dire « lieu rude, raboteux », on reconnait ici les deux régions volcaniques, pierreuses, très difficiles d'accès, qui s'appellent le *Safah*, à l'est, et le *Ledjah*, au sud de Damas. Mais le Safah étant trop éloigné, la province de Trachonitide fut limitée au Ledjah et à ses environs, ainsi que nous allons le voir. Josèphe et les auteurs anciens nous permettent de déterminer approximativement les limites de la contrée, que l'historien juif appelle ὁ Τραχών, *Ant. jud.*, XVI, IX, 1, et ἡ Τραχωνῖτις, *Ant. jud.*, XVII, II, 1. Elle touchait, vers l'ouest, aux districts d'Ulatha et de Panéas, qui se trouvaient au pied méridional de l'Hermon. *Ant. jud.*, XV, X, 3. Elle était voisine de la Batanée. *Ant. jud.*, XVII, II, 1, 2. Voir BASAN, t. I, col. 1486. Suivant Ptolémée, V, 15, elle s'étendait jusqu'au mont Alsadamus, aujourd'hui le *djébel ed-Drûz*. Eusèbe et saint Jérôme, qui la confondent à tort avec l'Iturée, la placent au-dessus de Bosra, en allant à Damas. Cf. *Onomastica sacra*, Gœttingue, 1870, p. 109, 135, 155, 268, 269, 298. Le Talmud dit de même : טרכונא דמתחם לבוצרה, « la Trachonide qui se trouve près de

Bosra ». Cf. A. Neubauer, *La géographie du Talmud,* Paris, 1868, p. 19; H. Hildesheimer, *Beiträge zur Geographie Palästinas,* Berlin, 1886, p. 55-57. Enfin une inscription de *Musmiyéh,* l'ancienne *Phæna,* dans le nord du Ledjah, appelle cette ville μητροκωμία τοῦ Τράχωνος. Cf. *Corpus inscriptionum græcarum,* n. 4551; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes,* Leipzig, 1901, t. I, p. 426. Ces indications nous conduisent au grand plateau volcanique qui s'étend au nord-ouest des montagnes du Hauran, et qu'on appelle le *Ledjah.* Voir la carte de la tribu de Manassé, t. IV, col. 647-648.

2° *Description.* — Le Ledjah est un des pays les plus singuliers que l'on puisse rencontrer. C'est une immense coulée de lave sortie des cratères de la montagne voisine, mais brisée de mille façons, boursouflée comme la surface de l'eau de savon, sur laquelle on s'amuse à former des bulles. La comparaison est d'un voyageur qui a étudié cette contrée. Cf. G. Rey, *Voyage dans le Haouran,* Paris, s. d., p. 117. Le terrain est assez pierreux, avec un dédale de chemins difficiles et une foule de cavités qui ont de tout temps servi de « refuge » aux hommes, d'où le nom actuel de *Ledjah.* Il a cependant par-ci par-là un peu de terre cultivable. Pour plus de détails, voir ARGOB. La description qu'en donne Josèphe est d'une exactitude frappante. Parlant du ramassis de pillards qui avaient choisi ce pays comme un repaire inexpugnable, d'où ils sortaient pour ravager les environs et surtout la campagne de Damas, il représente les obstacles qu'il y avait pour les mettre à la raison. N'ayant ni villes ni champs, ils se retiraient dans des cavernes, où ils vivaient en commun avec leurs troupeaux. Pour résister plus longtemps à une attaque, ils avaient soin de se faire d'avance des provisions d'eau et de froment. L'entrée de leurs demeures souterraines était très étroite, mais l'intérieur très vaste. Les sentiers qui y conduisaient, tortueux et malaisés, étaient impraticables sans guide. Il fallait un homme comme Hérode pour réduire des gens qui, ne pouvant plus dépouiller leurs voisins, se pillaient les uns les autres. *Ant. jud.,* XV, x, 1.

3° *Histoire.* — L'histoire de la Trachonitide ne commence guère qu'avec l'apparition du nom grec. Le pays était occupé par les Nabuthéens, au moment où Pompée arriva à Damas avec ses légions, 65 avant J.-C. Les Romains, venant au secours des cités grecques, anéantirent dans le Hauran tout pouvoir juif ou arabe, mais ne semblent pas s'être installés dans la contrée elle-même. En 25 avant J.-C., nous voyons le Trachon aux mains d'un certain Zénodore, qui, pour augmenter ses revenus, y pratiquait le brigandage, lançant sur les régions environnantes les pillards dont parle Josèphe. *Ant. jud.,* XV, x, 1, 2. Les peuplades ainsi molestées se plaignirent à Varron, gouverneur de Syrie, qui châtia les malfaiteurs. *Bell. jud.,* I, xx, 4. Mais bientôt il reçut ordre de dépouiller Zénodore de sa province pour la donner à Hérode le Grand, qui ramena la paix et la sécurité dans la région. *Ant. jud.,* XV, x, 1; *Bell. jud.,* I, xx, 4. Ce n'était que pour un temps, car, pendant un voyage qu'il fit à Rome, les Arabes Trachonites, répandant le bruit de sa mort, recommencèrent leurs déprédations. Les généraux de son armée parvinrent à réprimer les révoltés; mais, parmi les principaux chefs de ces bandits, plusieurs, effrayés du sort de ceux qui avaient été faits prisonniers, allèrent se réfugier dans le pays des Arabes, d'où ils se mirent à faire des incursions de tous côtés. A son retour de Rome, Hérode envahit la Trachonitide, où il exerça de terribles représailles; mais les brigands, rendus plus furieux, ne cessèrent de ravager ses États. Ce fut alors une véritable guerre. Le prince finit par aller les forcer dans leur repaire et les réduisit à l'impuissance. *Ant. jud.,* XVI, IX, 1, 2. Par son testament, il donna à son fils Philippe la Trachonitide avec la Gaulonitide, la Batanée et le territoire de Panéas. *Ant. jud.,* XVII, VIII, 1; XI, 4; XVIII, IV, 6. Voir HÉRODE PHILIPPE II, t. III, col. 649. Après la mort de Philippe, en 34 après J.-C., la Trachonitide, avec le reste de la tétrarchie, fut comprise dans la province de Syrie jusqu'en 37, où Caligula donna tout le territoire à Hérode Agrippa I[er]. *Ant. jud.,* XVIII, VI, 10. C'est surtout depuis le règne de ce prince que, suivant les inscriptions, l'architecture se développa dans la contrée. En 53, la tétrarchie de Philippe passa aux mains d'Hérode Agrippa II, *Ant. jud.,* XX, VII, 1, dont les inscriptions sont nombreuses à travers la Trachonitide. Après lui, ce pays retomba sous le pouvoir direct de Rome, et fit plus tard partie de la province d'Arabie.

4° *Bibliographie.* — En matière géographique, archéologique et épigraphique, les études sur la Trachonitide sont ordinairement unies à celles qui ont été faites sur le Hauran. Nous donnons les principales : J. G. Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen,* Berlin, in-8°, 1860; M. de Vogüé, *Syrie centrale; architecture civile et religieuse du I[er] au VII[e] siècle,* 2 in-4°, Paris, 1866; W. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie,* in-4°, Paris, 1870; G. Rey, *Voyage dans le Haouran,* in-8°, Paris, s. d., avec atlas; H. Guthe, *Dr. A. Stübel's Reise nach der Diret et-Tulul und Hauran 1882,* dans la *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins,* t. XII, 1889, p. 225-302, avec carte; G. Rindfleisch, *Die Landschaft Hauran in römischer Zeit und in der Gegenwart,* dans la même revue, t. XXI, 1898, p. 1-46, avec carte; G. A. Smith, *The historical geography of the Holy Land,* Londres, 1894, p. 611-638; P.-M. Séjourné, *A travers le Hauran,* dans la *Revue biblique,* 1898, p. 275-287, 596-611.

A. LEGENDRE.

TRADITION (grec : παράδοσις; Vulgate : *traditio*), transmission d'une doctrine de génération en génération, ou la doctrine elle-même reçue par cette voie.

1° *Tradition juive.* — En dehors de la loi consignée dans les Livres Saints, les Juifs se transmettaient oralement des explications de toutes sortes au sujet de cette loi. L'ensemble de ces explications constituait déjà, au temps de Jésus-Christ, une loi orale en concurrence avec la loi écrite. La loi écrite était d'inspiration divine, et la loi orale d'inspiration humaine, ce qui n'empêchait pas cette dernière d'être souvent préférée à la première. La loi orale ou traditionnelle fut mise par écrit, mais seulement après Jésus-Christ, dans la Mischna. Voir MISCHNA, t. IV, col. 1077. Les pharisiens et les scribes prêtaient à la tradition une importance prépondérante, aux dépens de la loi écrite, reléguée par eux au second plan. Voir PHARISIENS, col. 209; SCRIBES, col. 1536. Notre-Seigneur ne tenait point compte de certaines de ces traditions, qui étaient pour le moins sans autorité, et qui parfois se mettaient en contradiction avec la loi divine. Un jour, les pharisiens lui reprochèrent de les laisser transgresser par ses disciples. Ceux-ci, en effet, se dispensaient de les observer, comme faisaient d'ailleurs la plupart de ceux qui ne professaient pas le pharisaïsme. Dans l'occasion qui donna lieu à l'observation des pharisiens, ils avaient négligé de se laver les mains avant de manger. Saint Marc, VII, 3, 4, cite d'autres prescriptions analogues, auxquelles les disciples contrevenaient, la purification au retour de la place publique, celle des coupes, des vases, des lits, etc. De même nature étaient les contraventions à la loi traditionnelle du repos sabbatique, si souvent reprochées au Sauveur. Voir SABBAT, col. 1291. Notre-Seigneur ne répondit pas directement à l'observation des pharisiens; il n'avait ni à condamner les purifications, qui n'étaient pas mauvaises en elles-mêmes, ni à disculper ses disciples, qui n'avaient transgressé aucun précepte. Mais, prenant l'offensive, il appliqua

aux pharisiens, d'une manière générale, la remarque d'Isaïe, XXIX, 13, au sujet d'un peuple qui a l'hommage sur les lèvres, mais dont le cœur est loin de Dieu. Il leur reprocha leurs vaines observances, qui n'avaient d'appui que sur des doctrines et des prescriptions humaines. Puis, allant plus avant, il les accusa de substituer ces traditions aux commandements de Dieu. Il leur en cita un exemple frappant et qui indignait justement le peuple. La loi ordonnait d'honorer et, par conséquent, d'assister ses père et mère; les pharisiens prétendaient que le don fait au Temple équivalait à l'assistance prêtée aux parents et en dispensait. Notre-Seigneur conclut en disant : « Vous annulez la parole de Dieu par la tradition que vous vous transmettez, et vous faites beaucoup d'autres choses semblables. » Et il se mit à instruire le peuple sur la nécessité de la pureté intérieure et l'inutilité des purifications d'origine pharisaïque. Matth., XV, 1-20; Marc., VII, 1-23. La plupart des discussions qu'il eut avec les pharisiens et les scribes furent occasionnées par le peu de cas qu'il faisait de leurs traditions. — Saint Étienne fut accusé d'avoir prétendu que Jésus de Nazareth devait détruire le Temple et changer les traditions, d'après le grec : les coutumes transmises par Moïse. Act., VI, 14. Les traditions peuvent comprendre ici et les véritables institutions mosaïques, et les règles posées par les docteurs, en vertu de l'autorité qu'ils prétendaient tenir de Moïse. Matth., XXIII, 2. Saint Paul, avant sa conversion, fut un fervent adepte des traditions pharisiennes. Gal., I, 14. Il prémunit les Colossiens contre les traditions humaines opposées à la doctrine de Jésus-Christ, de quelque origine qu'elles soient. Col., II, 8. Saint Pierre rappelle aux chrétiens venus du judaïsme que la rédemption les a soustraits au régime de la tradition de leurs pères. I Pet., I, 18.

2° *Tradition chrétienne.* — Elle n'est pas, comme la tradition juive, le résultat des opinions des docteurs antérieurs, mais la transmission de l'enseignement même de Jésus-Christ, passant par la bouche des pasteurs de l'Église, autorisés et recevant grâce pour le conserver intégralement. Le Sauveur a confié sa doctrine aux Apôtres, en leur prescrivant de l'enseigner à toutes les nations, par conséquent de la transmettre oralement. Matth., XXVIII, 19, 20. Cette doctrine comprenait tout ce que Jésus-Christ avait mission de faire connaître aux hommes : « Tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » Joa., XV, 15. Saint Paul appelle cet ensemble doctrinal un « dépôt », qui doit être transmis intact par ceux auquel il est confié. I Tim., VI, 20; II Tim., I, 14. C'est l'Évangile qu'il prêchait parmi les Gentils, le même que Pierre et les autres apôtres prêchaient parmi les Juifs. Gal., II, 2, 7-9. Lui-même faisait profession expresse de l'avoir reçu. Il tenait du Seigneur ce qu'il enseignait sur l'eucharistie. I Cor., XI, 23. Il avait également appris ce qui concernait la rédemption. I Cor., XV, 3. Il adresse à son disciple cette recommandation : « Les enseignements que tu as reçus de moi, en présence de nombreux témoins, confie-les à des hommes sûrs qui soient capables d'en instruire les autres. » II Tim., II, 2. C'est tout le mécanisme de la tradition, reçue par l'Apôtre, enseignée à de nombreux auditeurs, parmi lesquels un pasteur, Timothée, est spécialement chargé de la conserver intacte, pour la transmettre à des pasteurs qui auront le même soin et les mêmes devoirs que lui, et qui la transmettront à leur tour. De leur côté, les fidèles ont l'obligation de s'en tenir à cet enseignement traditionnel : « Gardez les traditions que vous avez apprises, soit oralement, soit par notre lettre. » II Thess., II, 14. Ils doivent retenir la doctrine telle qu'elle leur a été annoncée, autrement leur foi est vaine. I Cor., XV, 2. C'est ce que font les vrais fidèles. L'Apôtre les en félicite : « Je vous loue de ce que... vous retenez mes instructions telles que je vous les ai données. » I Cor., XI, 2. « Grâces soient rendues à Dieu de ce que... vous avez obéi de cœur à la règle de doctrine qui vous a été enseignée. » Rom., VI, 17. Saint Jude, 3, exhorte les chrétiens à « combattre pour la foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes. » Il y a donc là un système d'enseignement très formellement arrêté, dont l'usage a commencé dès la Pentecôte, antérieurement à celui des Écritures du Nouveau Testament, et qui n'a fait que continuer le procédé purement oral dont s'était servi Jésus-Christ pour la prédication de son Évangile. La tradition est ainsi le canal le plus ordinaire par lequel tout l'enseignement de la foi arrive aux hommes. Les Écritures du Nouveau Testament sont d'un emploi postérieur, elles ne contiennent pas tout le dépôt de la foi et leur usage n'est pas essentiel, puisque, pendant bien des années, il y a eu des disciples de Jésus-Christ, sans qu'aucune partie de son enseignement eût encore été mise par écrit. — Cf. P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme,* Paris, 1909, p. 146-156, 195-260, 317-337.

H. LESÈTRE.

TRADUCTIONS DE LA SAINTE ÉCRITURE. Voir SEPTANTE, VULGATE, COPTES, ÉTHIOPIENNE, GRECQUES, LATINES, SYRIAQUES, FRANÇAISES, ALLEMANDES, ANGLAISES, ESPAGNOLES, SLAVES (VERSIONS), etc.

TRAGÉLAPHE (hébreu : *'Aqqô;* Septante : τραγέλαφος; Vulgate : *tragelaphus*), un des animaux purs que la Loi permettait aux Juifs de manger. Deut., XIV, 5. Sur l'identification de l'animal désigné par ce nom, voir CHEVREUIL, t. II, col. 697.

TRAIT (hébreu : *massa', nêšéq, šukkâh, ziqôt;* Septante : βέλος, τόξευμα, ὅπλα; Vulgate : *telum, arma*), arme de jet, analogue à la flèche et au javelot. Voir FLÈCHE, t. II, col. 2285; JAVELOT, t. III, col. 1148. Le trait était ordinairement une pièce de bois ayant la forme d'un bâton, bardée de fer ou munie d'une pointe de fer, comme le *nêšéq barzél,* σίδηρος, *arma ferrea,* Job, XX, 24, et capable d'être enflammée comme les *ziqôt,* φλόξ, *flamma,* Is., L, 11; βέλη πεπυρωμένα, *tela ignea.* Eph., VI, 16. Les traits étaient lancés à la main ou à l'aide d'instruments. Voir CATAPULTE, t. II, col. 346. — On s'armait de traits pour le combat, IV Reg., X, 2; Is., L, 11, et on en faisait provision en temps de paix. III Reg., X, 25. Ils traversaient l'air pendant la bataille, II Mach., V, 3, les assiégés les lançaient contre les agresseurs. II Sam. (Reg.), XI, 20; II Mach., XII, 27, et les combattants contre leurs adversaires. II Mach., X, 30. On fuyait devant eux, Job, XX, 24, et on se mettait la tête à l'abri pour ne pas les recevoir. Ps. CXL (CXXXIX), 8. Les vainqueurs pouvaient faire du feu avec les traits de leurs ennemis. Ezech., XXXIX, 10. Les traits enflammés étaient particulièrement redoutables, car ils mettaient le feu là où ils tombaient. Aux mains d'un furieux, ils pouvaient causer de grands dégâts. Prov., XXVI, 18. Ces traits étaient probablement pourvus de matières inflammables. Saint Paul veut que les chrétiens se garantissent avec le bouclier de la foi contre les traits enflammés de Satan. Eph., VI, 16. — Les traits sont impuissants à percer la peau du crocodile. Job, XL, 31; XLI, 18.

H. LESÈTRE.

TRAITÉ. Voir ALLIANCE, t. I, col. 383-387.

TRAITRE (grec : προδότης, παραδιδούς; Vulgate : *traditor, proditor*), celui qui trompe la confiance d'un autre et lui cause du mal au lieu du bien qu'il lui devait. — Caïn fut le premier traître, quand il entraîna son frère Abel aux champs et le tua. Gen., IV, 8. — Les fils de Jacob agirent en traîtres quand ils voulurent tuer leur frère Joseph et ensuite le vendirent à des Ismaélites.

Gen., XXXVII, 20, 28; cf. XLII, 22. — Samson fut trahi par Dalila. Jud., XVI, 19-21. — Doëg, l'Édomite, trahit David, I Sam. (Reg.), XXII, 9, 10, que les habitants de Céïla se disposaient aussi à livrer, I Sam. (Reg.), XXIII, 12, et que les Ziphéens dénoncèrent à Saül. I Reg., XXVI, 1. Les Philistins craignirent que David ne les trahît pendant le combat contre les Israélites. I Sam. (Reg.), XXIX, 4. — Joab attira traîtreusement Abner à l'écart et le tua. II Sam. (Reg.), III, 27. — David agit en traître quand, après avoir pris Bethsabée, il s'entendit avec Joab pour procurer la mort d'Urie. II Sam. (Reg.), XI, 14-17. — Absalom fit traîtreusement assassiner son frère Amnon. II Sam. (Reg.), XIII, 28, 29. — Siba trahit son maître Miphiboseth. II Sam. (Reg.), XVI, 1-4. — Achitopel, conseiller de David, le trahit en indiquant à Absalom les mesures à prendre contre son père. II Sam. (Reg.), XVII, 1-4. — Joab tua Amosa d'un coup d'épée en feignant de le baiser. II Sam. (Reg.), XX, 9, 10. — Plusieurs rois d'Israël furent assassinés traîtreusement par l'un de leurs sujets, Nadab par Baasa, III Reg., XV, 28, Éla par Zambri, III Reg., XVI, 10, Zacharie par Sellum, IV Reg., XV, 10, Sellum par Manahem, IV Reg., XV, 14, Phacéïa par Phacée, IV Reg., XV, 25, Phacée par Osée, IV Reg., XV, 31. En Juda, Joas fut frappé par ses serviteurs, IV Reg., XII, 20, 21, et, en Syrie, Benhadad fut étouffé par Hazaël, son courtisan. IV Reg., VII, 15. Quand Élisée révélait à Joram les projets de Benhadad, celui-ci s'imaginait qu'il y avait un traître dans son conseil. IV Reg., VI, 10, 11. — Job, XVII, 5, dit à propos des traîtres :

> Celui qui livre en proie ses amis
> Verra défaillir les yeux de ses enfants.

Plusieurs fois, les Psalmistes s'élèvent contre les traîtres. Ps. LV (LIV), 20-22; LXIV (LXIII), 3-7; CIX (CVIII), 2-20; etc. — A l'époque des Machabées, plusieurs trahisons sont signalées : Simon, de la tribu de Benjamin, dénonça le trésor du Temple au gouverneur Apollonius. II Mach., III, 4-6; IV, 1. Ménélas, « traître envers les lois et envers sa patrie, » remit les vases sacrés à Antiochus Épiphane. II Mach., V, 15, 16. Ptolémée Macron, appelé traître pour avoir abandonné Chypre, se donna la mort par le poison. II Mach., X, 13. Des Israélites furent gagnés à prix d'argent par les Iduméens assiégés et en laissèrent échapper un grand nombre, ce que Judas punit comme une trahison. II Mach., X, 20-22. Un juif, Rhodocus, fut mis en prison pour avoir livré des secrets à l'ennemi. II Mach., XIII, 21. Tryphon trahit Jonathas en lui persuadant de renvoyer ses soldats et en l'enfermant dans Ptolémaïde, puis en gardant ses deux fils, malgré la foi jurée, et en le tuant lui-même. I Mach., XII, 43-XIII, 23. A Jéricho, Ptolémée, fils d'Abobus, fit aussi périr Simon par trahison. I Mach., XVI, 15, 16. — Dans le Nouveau Testament, Judas est le traître par excellence. Les évangélistes le désignent habituellement par ce nom. C'est Judas Iscariote « qui le trahit », Matth., X, 4; Marc., III, 19, « qui fut le traître », Luc., VI, 16. Jésus savait dès le principe « qui devait le trahir », et c'était Judas Iscariote, fils de Simon, « qui devait le trahir, tout en étant l'un des douze. » Joa., VI, 65, 72. La trahison fut arrêtée à prix d'argent, Matth., XXVI, 14-16; Marc., XIV, 10, 11; Luc., XXII, 3-6, formellement dénoncée par le Sauveur, Matth., XXVI, 21-25; Marc., XIV, 18-21; Luc., XXII, 21-23; Joa., XIII, 10, 11, 18-30; XVII, 12, exécutée par Judas à l'aide d'un baiser, Matth., XXVI, 47-50; Marc., XIV, 43-45; Luc., XXII, 47, 48; Joa., XVIII, 2-5, puis inutilement regrettée par lui. Matth., XXVIII, 3-10; Act., I, 16-18. — Saint Étienne accusa les Juifs d'avoir trahi et mis à mort le Juste. Act., VII, 52. — Saint Paul annonce que les hommes des derniers jours seront « traîtres ». I Tim., III, 4.

H. LESÊTRE.

TRANSFIGURATION, changement dans les apparences naturelles d'un être. — La transfiguration de Notre-Seigneur, que la tradition ancienne localise sur le mont Thabor, est indiquée par le verbe μετεμορφώθη, *transfiguratus est*, qui suppose un changement, non dans la personne elle-même, mais dans les formes et dans la figure avec lesquelles elle se montre habituellement. Les évangélistes expliquent ce qui résulta de ce changement. « L'apparence de son visage devint autre. » Luc., IX, 29. « Son visage resplendit comme le soleil. » Matth., XVII, 2. En même temps, « ses vêtements devinrent blancs comme la lumière, » ou « comme la neige », Matth., XVII, 2, « brillants et très blancs comme la neige, tels qu'un foulon sur la terre n'en peut faire d'aussi blancs, » Marc., IX, 2, « son vêtement devint blanc fulgurant. » Luc., IX, 29. L'aspect général du Sauveur resta donc le même; les trois Apôtres ne cessèrent pas de le reconnaître, comme firent plus tard Marie-Madeleine, Joa., XX, 14, les disciples d'Emmaüs, Luc., XXIV, 16, et les Apôtres eux-mêmes en diverses circonstances. Matth., XIV, 26; Joa., XXI, 4. Pour affermir la foi de ses trois compagnons, Pierre, Jacques et Jean, et les prémunir contre le scandale de sa passion, le Sauveur permit à la gloire de sa divinité de transparaître un moment à travers son humanité, et ses vêtements eux-mêmes revêtirent une splendeur et une blancheur éclatantes, par l'effet du rayonnement que dégageait le corps du divin Maître. Cf. S. Léon, *Serm.* LI, 2, t. LIV, col. 310. Quand le phénomène commença, les Apôtres étaient encore appesantis par le sommeil. A leur réveil seulement, ils aperçurent la gloire du Seigneur, ils virent Moïse et Élie qui conversaient avec lui et ils entendirent la voix céleste qui descendait de la nuée. Matth., XVII, 3, 5; Marc., IX, 3, 6; Luc., IX, 30, 32. Puis tout cessa, et Jésus leur recommanda de ne pas parler de ce qu'ils avaient vu, avant sa résurrection, confirmant par cette défense la réalité du spectacle dont ils avaient été les témoins. Saint Pierre rappela plus tard comment il avait été spectateur de la grandeur de son Maître, de l'honneur et de la gloire dont il fut alors entouré. II Pet., I, 16-18. — Saint Paul parle des faux apôtres, artisans de tromperie, qui se transfigurent, μετασχηματιζόμενοι, *transfigurantes se*, en apôtres du Christ, afin d'égarer et de perdre les âmes. Il observe que cet artifice ne doit pas surprendre, parce que Satan lui-même se transforme en ange de lumière et que ses ministres se transfigurent en ministres de justice. II Cor., XI, 13-15. Cf. S. Cyprien, *De unit. Eccles.*, I, t. IV, col. 495. L'Apôtre appelle du même nom la figure de langage dont il s'est servi pour parler d'Apollos et de lui-même. I Cor., IV, 6. — Voir THABOR, col. 1683.

H. LESÊTRE.

TRAVAIL (hébreu : *yegî'a, siblôṭ, 'ăbodâh, 'âmâl, 'êṣêb, po'al ;* Septante : ἔργον, κόπος, μόχθος; Vulgate : *labor, opus*), exercice de l'activité humaine.

I. LA LOI DU TRAVAIL. — 1° *A l'origine.* — Tout être vivant, surtout s'il est pourvu d'intelligence, exerce naturellement les facultés dont il est doué, et l'intensité de sa vie se mesure à celle de son action. Dieu est sans cesse actif. « Mon Père agit jusqu'à présent, et moi aussi j'agis, » dit le Sauveur. Joa., V, 17. L'œuvre de la création est représentée par l'écrivain sacré comme un travail dont Dieu se repose. Gen., II, 2. Une fois créé, le premier homme ne fut pas abandonné à l'oisiveté; il eut à cultiver et à garder le jardin d'Éden. Gen., II, 15. Il trouvait dans le travail l'emploi de ses forces corporelles, pendant que ses facultés intellectuelles s'appliquaient au service de Dieu et à l'étude de la nature. Gen., II, 19. Le travail n'est donc pas une peine par lui-même; il apparaît comme la condition normale de la vie de l'homme sur la terre. — Le péché d'Adam modifia la nature primitive du travail, en y

ajoutant le caractère de châtiment. Dieu dit en effet à l'homme pécheur : « La terre est maudite à cause de toi ; c'est par ton travail pénible que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie..... C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras ton pain. » Gen., III, 17, 19. Néanmoins la pénalité fut moins dure, en général, que ne semblaient le comporter les termes de la sentence. Comme se plaisent à le répéter les écrivains sacrés, Eccle., III, 13 ; V, 18 ; VIII, 15 ; IX, 9 ; Prov., XII, 11 ; XXXI, 13 ; etc., le travail devient plus aisé à l'homme à cause des biens qu'il lui assure. — 2° *Législation mosaïque.* — La loi de Moïse, se référant à un précepte antérieur, règle que le travail s'accomplira durant six jours et que, le septième jour, il sera absolument suspendu. Exod., XX, 9 ; Luc., XIII, 14. Voir SABBAT, col. 1293. Outre le repos de chaque nuit, le Seigneur impose donc celui de tout un jour sur sept. C'est la mesure qu'a jugée nécessaire l'auteur de la nature humaine. Le travail était encore défendu certains jours de fête, le premier et le septième jour de la Pâque, le jour de la Pentecôte, le premier jour du septième mois, pour la fête des Trompettes, le dixième jour du même mois, pour la fête des Expiations, le premier et le huitième jour de la fête des Tabernacles. Lev., XXIII, 7, 8, 21, 24, 28, 35, 36. Quand un Israélite se mettait en service chez l'un de ses frères, on ne devait pas exiger de lui le travail d'un esclave. Lev., XXV, 39. Le salaire de l'ouvrier devait être payé chaque jour. Deut., XXIV, 15. Voir ARTISANS, t. I, col. 1044 ; SALAIRE, t. V, col. 1365. — Les Septante et la Vulgate appellent « œuvre servile », ἔργον λατρευτόν, *opus servile*, c'est-à-dire œuvre d'esclave, le travail défendu les jours de sabbat et de fêtes. Lev., XXIII, 7-36 ; Num., XXVIII, 18, 25, 26 ; XXIX, 1, 7, 12, 35. Cette traduction provient sans doute de ce que, à l'époque où furent faites les versions, tous les gros travaux étaient exécutés par les esclaves. Le texte hébreu appelle le travail défendu *melè'kéṭ 'ăbôdâh*, « œuvre de servitude », c'est-à-dire œuvre pénible, par conséquent toute œuvre accomplie par l'homme à la sueur de son front pour assurer sa subsistance, tout travail fatigant pour le corps. Les œuvres de ce genre étaient de nature très diverse. Ainsi ramasser du bois était un travail prohibé. Num., XV, 32-36. Il en était de même d'une marche un peu longue et de beaucoup d'autres actes que la loi ou l'usage déterminèrent. — 3° *Loi évangélique.* — L'Évangile n'innove rien sur la question du travail. Notre-Seigneur accepte pour lui-même la loi du travail, et il est connu comme charpentier, fils de charpentier. Matth., XIII, 55 ; Marc., VI, 3. Les Apôtres qu'il se choisit sont tous des hommes de travail, et lui-même, dans ses paraboles, aime à mettre en scène des travailleurs de toute nature, qui exercent leur activité dans des conditions auxquelles le divin Maître ne trouve rien à redire. Saint Paul résume toute la morale évangélique sur le travail en cette sentence aussi brève que péremptoire : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, il ne doit pas non plus manger. » L'Apôtre ne veut pas, en effet, que celui qui peut travailler vive d'aumônes. Les oisifs volontaires doivent « travailler paisiblement pour manger un pain qui leur appartienne. » II Thess., III, 10, 12.

II. LE TRAVAIL DANS LA BIBLE. — I° *Les travailleurs.* — Dès l'origine de l'humanité, Caïn se livre au travail agricole et Abel au travail pastoral. Gen., IV, 2. Tubalcaïn travaille les métaux. Gen., IV, 22. Le travail était alors particulièrement pénible, parce que l'outillage dont disposaient les hommes était fort imparfait. Aussi Lamech appelle-t-il son fils Noé, *nôaḥ*, « repos », parce que, dit-il, « celui-ci nous soulagera de nos fatigues et du travail pénible de nos mains, que réclame ce sol maudit de Jéhovah. » Gen., V, 29. Les patriarches sont au travail que leur impose le soin de leurs troupeaux. Jacob surtout est soumis pendant vingt ans, chez Laban, à un rude labeur que Dieu récompense. Gen., XXXI, 42 ; Sap., X, 10. En Égypte, les Hébreux sont appliqués par leurs oppresseurs à des travaux de plus en plus pénibles, pour les constructions et la culture. Exod., I, 14 ; II, 11 ; V, 4, 5 ; VI, 6, 7 ; Sap., X, 17. Booz surveille sa moisson. Ruth, III, 7. Gédéon bat le froment. Jud., VI, 11. Saül, déjà roi, fait travailler ses bœufs aux champs. I Reg., XI, 5. Le riche Nabal préside à la tonte de ses brebis. I Reg., XXV, 2. Élisée conduit lui-même l'une des douze paires de bœufs qui labouraient ses champs. III Reg., XIX, 19. Le propriétaire de Sunam, qui reçut chez lui Élisée, surveillait lui-même ses moissonneurs. IV Reg., IV, 18. Cf. Prov., XXXI, 13 ; Tob., II, 19. Plus tard, le Sauveur et ses Apôtres travaillent chacun à un métier et saint Paul gagne sa vie à fabriquer des tentes. Act., XVIII, 3 ; XX, 34 ; I Cor., IV, 12 ; I Thes., II, 9 ; II Thes., III, 8, etc. L'Apôtre suivait en cela l'usage des docteurs juifs, qui associaient l'étude de la loi à l'exercice d'un métier. « Ce double travail purifie du péché. L'étude de la loi sans la pratique d'un métier finira par être troublée et entraîne la faute avec elle. » *Aboth*, II, 2. Néanmoins, le métier ne devait venir qu'au second rang pour un docteur. « Donne-toi moins à ton métier et consacre-toi davantage à la loi. » *Aboth*, IV, 10. Il suit de là pourtant que le travail était universellement estimé et pratiqué chez les Israélites et que, si grand et si savant qu'on fût, on ne croyait pas déroger en s'y appliquant.

2° *Le travail manuel.* — L'élevage et les travaux des champs, bien que pénibles, doivent occuper beaucoup d'hommes. « Ne hais pas les labeurs pénibles, ni le travail des champs institué par le Très-Haut. » Eccli., VII, 15. C'est Dieu qui a assujetti l'homme à ce travail. Eccle., III, 10. A raison des circonstances, la manne a été la seule nourriture assurée à l'homme sans travail. Sap., XVI, 20. L'élevage est recommandé. Prov., XXVII, 23-27. Il est souvent fait mention des travaux de la culture. Ps. CIV (CIII), 23 ; I Par., XXVII, 26 ; Sap., XVII, 16 ; Joa., IV, 10 ; etc. Les gens de métiers sont fréquemment nommés. L'Ecclésiastique, XXXVIII, 25-34, parle du laboureur, du charpentier, du constructeur, du graveur, du forgeron et du potier. Il remarque que chacun de ces hommes est « intelligent dans son métier », qu'il s'y applique avec tout son soin et, par conséquent, n'a pas le loisir d'acquérir la science qui lui permettrait d'être juge ou docteur, que néanmoins la vie ordinaire dépend du travail de ces hommes et que ce sont eux qui « soutiennent les choses du temps ». L'Ecclésiaste, IV, 4, a vu que « tout travail et toute habileté dans un ouvrage est exposé à la jalousie (ou à l'envie) du prochain. » Cette jalousie pourrait bien n'être pas autre chose que ce que nous appelons la concurrence. Il est encore parlé du travail du forgeron, Is., XLIV, 12, du fabricant d'idoles, Sap., XV, 4, 8, du batelier, Marc., VI, 48, du pêcheur, Luc., V, 5, du banquier, Matth., XXV, 16, du marin, Apoc., XVIII, 17 ; etc. Cf. Fr. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 105-121. A tous ces métiers s'ajoutait le commerce. Voir COMMERCE, t. II, col. 878. Le paresseux se soustrait au travail manuel, Prov., XXI, 25, l'insensé s'en fatigue, Eccle., X, 15, et l'impie qui prospère s'en exempte, au scandale des justes. Ps. LXXIII (LXXII), 5. Le labeur pénible de la guerre est assimilé à un travail. Ezech., XXIX, 20. Comme le travail est pour l'ordinaire fatigant et souvent douloureux, plusieurs des mots qui signifient « travail » sont fréquemment pris dans le sens de « peine, souffrance » : *yegî'a*, Job, XXXIX, 16 ; Eccle., XII, 12 ; etc., *'âmâl*, Gen., XLI, 51 ; Deut., XXVI, 7 ; Job, III, 10 ; XVI, 2 ; Is., LIII, 11 ; etc., *'éṣéb*, Gen., III, 16 ; Prov. XV, 1 ; etc.

3° *Fruits du travail.* — L'homme travaille avant tout pour se nourrir. Ps. CXXVIII (CXXVII), 2. « Tout le travail

de l'homme est pour sa bouche. » Eccle., VI, 7. « Le travailleur travaille pour lui, car sa bouche l'y excite. » Prov., XVI, 26. Celui qui travaille vaut donc mieux que l'oisif ou le hâbleur manquant de pain. Eccli., X, 13. Le travail procure même l'abondance et la richesse. Prov., XII, 11; XXVII, 25-27; XXVIII, 19; Eccli., XX, 30; XXXI, 3. — Ce résultat ne se produit pourtant pas toujours, et tel travaille, qui reste pauvre et manque de tout. Eccli., XI, 11; XXXI, 4. Il y a un travail qui ne nourrit pas, Is., LV, 2, un labeur inutile et vain. Eccle., IV, 6. Cette inutilité tient à des circonstances malheureuses, à l'inhabileté du travailleur, mais aussi à l'absence de la bénédiction divine. Prov., X, 22. Parfois, Dieu amène la sécheresse sur le travail des mains. Agg., I, 11. En vain bâtit-on, si Dieu ne bâtit lui-même. Ps. CXXVII (CXXVI), 1. Il a donné aux sauterelles le travail des Égyptiens, Ps. LXXVIII (LXXVII), 46, et a réduit à néant celui de Babylone. Jer., LI, 58. Si l'on n'est point fidèle à Dieu, on voit son travail passer aux mains des autres. Prov., V, 10. Le fruit du travail est alors mangé par des étrangers, Deut., XXVIII, 33; Ps. CIX (CVIII), 11; Prov., V, 10; de même que les Hébreux ont possédé le travail des peuples. Ps. CV (CIV), 44. — L'idolâtre recommande en vain son travail à ses faux dieux. Sap., XIII, 19. Les idoles dévorent le produit du travail. Jer., III, 24. C'est ce qui est arrivé aux Israélites infidèles; mais, s'ils reviennent à Dieu, les étrangers ne prendront plus le fruit de leurs labeurs. Is., LXII, 8. — L'homme n'emporte pas avec lui le fruit de son travail. Eccle., V, 14. Il le laisse à d'autres, Eccli., XIV, 15, qui entrent ainsi dans les travaux de leurs prédécesseurs. Joa., IV, 38. On fait donc bien de travailler pour avoir de quoi exercer la charité. Act., XX, 25; Eph., IV, 28.

4° *Le travail intellectuel.* — Moïse, au désert, se livrait à un travail de juge que Jéthro estima fort au-dessus de ses forces et qu'il lui conseilla de répartir entre plusieurs autres. Exod., XVIII, 18. L'acquisition de la science est pénible. « Nous avons peine à deviner ce qui est sur la terre, et nous n'apercevons pas sans travail ce qui est devant nos mains. » Sap., IX, 16. Le traducteur de l'Ecclésiastique, Prol., s'est imposé un grand labeur. « Les labeurs de la sagesse produisent les vertus. » Sap., VIII, 7; IX, 7. Il faut cultiver la sagesse comme on cultive la terre. Eccli., VI, 19, 20. Dans ces conditions, on se ménage le repos et l'on contribue à l'utilité des autres. Eccli., XXIV, 47; XXXIII, 18; LI, 35. Ainsi font ceux qui, par opposition avec les artisans, peuvent consacrer tout leur temps à l'étude de la loi, à la réflexion, à la fréquentation des personnages importants, aux voyages et à la prière. Eccli., XXXIX, 1-11. Tout en admettant la pratique modérée d'un métier, les docteurs jugeaient « incapable de devenir un sage, celui qui s'adonnait par trop au commerce. » *Aboth*, II, 5.

5° *Le travail apostolique.* — La prédication évangélique est considérée comme un travail. Joa., IV, 38. Ce travail n'est pas vain. I Cor., XV, 58. Saint Paul, qui ne se fait pas gloire du travail des autres, II Cor., X, 15, rappelle souvent ses travaux apostoliques. I Cor., XV, 10; XVI, 16; II Cor., XI, 23, 27; Gal., IV, 11; Phil., II, 16; IV, 3; Col., I, 29; I Thes., V, 12; I Tim., II, 9; IV, 10; V, 17. Ce travail mérite son salaire. Matth., X, 10; Luc., X, 7. Saint Paul le revendique hardiment. I Cor., IX, 3-18; II Cor., XI, 8, 9; Gal., VI, 6; Phil., IV, 10-18. Il exhorte Timothée à travailler comme un bon soldat du Christ, II Tim., II, 3; IV, 5, à l'exemple du soldat romain qui, en temps de paix, était employé à la création des routes et aux constructions publiques. Cf. Cagnat, *L'armée romaine d'Afrique*, Paris, 1892, p. 427-437. Saint Jean mentionne les travaux de l'évêque d'Éphèse. Apoc., II, 2. — Au ciel, les serviteurs de Dieu se reposeront de leurs travaux. Apoc., XIV, 13.

H. LESÊTRE.

TREMBLEMENT DE TERRE (hébreu : *ra'aš;* Septante : σεισμός, συσσεισμός; Vulgate : *terræ motus*), mouvement du sol, sous l'influence de causes internes. Ce mouvement peut provenir soit des forces volcaniques agissant dans les profondeurs de certaines couches terrestres, soit de la dislocation d'une partie de l'écorce solide de la terre par suite du refroidissement de la planète. La Palestine a été, aux époques géologiques, le théâtre de puissants phénomènes sismiques, d'où est résultée la profonde et extraordinaire dépression de la mer Morte et de la vallée du Jourdain. L'activité volcanique a laissé des traces importantes sur les rives orientales du lac de Tibériade et de la mer Morte. Voir PALESTINE, t. IV, col. 2015. A l'époque historique, la destruction de Sodome et des villes coupables coïncida avec un mouvement sismique qui abaissa une partie du sol au-dessous du niveau des eaux. Voir MORTE (MER), t. IV, col. 1308. — Un tremblement de terre eut lieu à Machmas, au temps de Saül. I Reg., XIV, 15. Un autre se produisit sous le règne d'Ozias. Am., I, 1; Zach., XIV, 5. Les livres historiques se taisent à son sujet. Josèphe, *Ant. jud.*, IX, X, 4, le rattache à la tentative sacrilège du roi. II Par., XXVI, 16-20. — Quand la terre s'entr'ouvrit pour engloutir Coré et ses partisans, Num., XVI, 32, il y eut plutôt un phénomène miraculeux qu'un tremblement de terre. — Celui dont fut témoin le prophète Élie, III Reg., XIX, 11-12, n'exista probablement qu'en vision, comme celui du songe de Mardochée. Esth., XI, 5. La chute des murs d'Aphec, III Reg., XX, 30, ne suppose pas non plus nécessairement un tremblement de terre. — En l'an 31 avant Jésus-Christ, sous Hérode le Grand, au commencement du printemps, un tremblement de terre secoua la Palestine, y fit périr 30 000 hommes sous les ruines des maisons et causa de grands ravages parmi les troupeaux. Josèphe, *Bell. jud.*, I, XIX, 3. Dans *Ant. jud.*, XV, V, 2, l'historien ne parle que de 10 000 victimes. — Au moment de la mort de Notre-Seigneur, il y eut un tremblement de terre par suite duquel les rochers se fendirent, voir CALVAIRE, t. II, col. 82, et les sépulcres s'ouvrirent. Matth., XXVII, 51, 54. Le même phénomène se reproduisit à l'heure de la résurrection du Sauveur. Matth., XXVIII, 2. Ces deux tremblements eurent un caractère surnaturel et peut-être tout local. — Un autre tremblement de terre ébranla les fondements de la prison dans laquelle Paul et Silas étaient enfermés, à Philippes, et prépara la délivrance des deux apôtres. Act., XVI, 26. — Le tremblement de terre est un phénomène grandiose et effrayant, qui évoque l'idée de la puissance de Dieu. Aussi les écrivains sacrés le font-ils intervenir dans les théophanies. Exod., XIX, 18; Jud., V, 4; II Reg., XXII, 8; Ps. LXXVI (LXXV), 9; LXXVII (LXXVI), 19; XCVII (XCVI), 4; CIV (CIII), 32; Am., VIII, 8; Hab., III, 10; Act., IV, 31. Notre-Seigneur annonce que la ruine de Jérusalem sera précédée de tremblements de terre. Matth., XXIV, 7; Marc., XIII, 8; Luc., XXI, 11. Les historiens en ont enregistré plusieurs vers cette époque. Cf. Tacite, *Annal.*, XIV, 27; XV, 22; Sénèque, *Quæst. natur.*, VI, I; Josèphe, *Bell. jud.*, IV, IV, 5. Saint Jean en signale d'autres qui marqueront la fin des temps. Apoc., VI, 12; VIII, 5; XI, 13, 19; XVI, 18. — Sur les tremblements de terre de Palestine, voir PALESTINE, t. IV, col. 2031. — Pour atténuer les effets des tremblements de terre, on assemblait solidement des charpentes à travers les constructions. Eccli., XXII, 19.

H. LESÊTRE.

TREMELLIUS Emmanuel, savant juif, né à Ferrare en 1510, mort en 1580. Il fut converti à la religion chrétienne par le cardinal Polus et par M. A. Flaminio, mais Pierre Martyr le poussa à embrasser le protestantisme. Il quitta l'Italie et se rendit en Allemagne, puis en Angleterre, où il enseigna l'hébreu à Cambridge. Il retourna en Allemagne après la mort

d'Édouard VI et alla enfin à Sedan, où il fut appelé pour professer l'hébreu. On a de lui entre autres : *Rudimenta linguæ hebrææ*, Vienne, 1541; *Interpretatio Syra Novi Testamenti hebraicis typis descripta*, Paris, 1569; *Biblia sacra sive libri canonici latini recens ex Hebræo facti*, Francfort, 1579; Londres, 1580. Voir LATINES (VERSIONS), II, 4°, t. IV, col. 125.

TRENCH Richard Chenevix, théologien anglican, né à Dublin le 5 septembre 1807, mort à Londres le 28 mars 1886. Il commença ses études aux écoles de Tuyford (1816) et de Harrow (1819) et les termina à Cambridge, à Trinity College. En 1835, il devint vicaire de Cardridge, dans le Hampshire. C'est là qu'il inaugura ses *Lectures*, dont les premières ont fourni la matière de son ouvrage *Notes on Parables*, publié plus tard. En 1841 il devint le vicaire du recteur d'Alverstoke, Samuel Wilerforce, futur évêque d'Oxford, son ami et protecteur. En 1844, Trench obtint le rectorat d'Ichenstoke, d'où il fut promu, en 1846, à la chaire d'exégèse du Nouveau Testament de King's College à Oxford. Doyen de Westminster depuis le mois d'octobre 1856, il fut nommé, en novembre 1863, archevêque anglican de Dublin. En 1884, il résigna son siège à cause de son âge avancé et de ses infirmités. Deux ans après, il mourut à Londres et fut inhumé à Westminster.

Nous citerons de lui : *Notes on the Parables of our Lord*, in-8°, 1841, plusieurs éditions; *Les Paraboles de Notre-Seigneur, traduit librement de l'anglais sur la 13e édition*, par Paul Duplan, pasteur, in-8°, Lausanne, 1879; *Exposition of the Sermon on the Mount*, in-8°, 1844; *Notes on the miracles of our Lord*, in-8°, 1846, *The Star of the wise men : being a commentary on the second chapter of St. Matthew*, in-16, 1850; *Synonyms of the New Testament*, in-8°, 1854; *Synonymes du Nouveau Testament, traduit de l'anglais* par C. de Faye, in-8°, Bruxelles, 1869; *Commentary on the Epistles to the Seven Churches in Asia*, in-8°, 1861; *Studies on the Gospels*, in-8°, 1867. — Voir L. Stephen, *Dictionary of national biography*, t. LVII, 1899, p. 190-194. O. REY.

TRÉSOR (hébreu : *'ôṣâr, genâzîm, ḥosén, matmôn, mikmannîm, ṣefûnîm, tô'âfôṭ*; chaldéen : *ginezîm*; Septante : θησαυρός, γάζα; Vulgate : *thesaurus, gaza*), accumulation d'or, d'argent et de matières précieuses.

1° *Au sens propre*. — 1. *Trésor des particuliers*. — Les frères de Joseph retrouvèrent dans leurs sacs les trésors qu'ils avaient apportés. Gen., XLIII, 23. Les malheureux cherchent la mort plus ardemment qu'un trésor. Job, III, 21. Le trésor des méchants est maudit, parce qu'il est le fruit de l'iniquité. Job, XX, 26; Prov., XXI, 6; Mich., VI, 10. Le trésor que l'on possède dans le trouble ne vaut pas la médiocrité avec la crainte de Dieu. Prov., XV, 16. La bonne renommée vaut mieux que mille trésors. Eccli., XL, 15. On peut amasser des trésors, mais à condition de les utiliser libéralement, selon le précepte de Dieu. Eccli., XXIX, 14. Les mages tirèrent de leurs trésors les présents qu'ils offrirent à l'enfant Jésus. Matth., II, 11. Notre-Seigneur conseille de ne pas amasser de trésors sur la terre, où ils peuvent être la proie des voleurs; d'ailleurs le cœur s'y attache plus qu'il ne faudrait. Matth., VI, 19-21. Il compare le royaume des cieux à un trésor caché, enfoui dans un champ. Celui qui l'a trouvé le cache de nouveau, vend son bien et achète le champ, afin d'entrer en possession du trésor. Matth., XIII, 44. On cachait les trésors sous terre, afin de les soustraire aux atteintes des voleurs. De là les noms de *matmôn*, *mikmannîm* et *ṣefûnîm*, qui désignent les trésors en tant que « choses cachées ». Le trésor dont parle Notre-Seigneur avait été laissé là par un ancien propriétaire, mort sans avoir pu en révéler l'existence. Le propriétaire actuel ignore sa présence. Celui qui en fait la trouvaille a sans doute loué le champ pour le cultiver. Il ne se croit pas en droit cependant de s'emparer du trésor. Il achète donc le champ, afin de devenir possesseur légitime de tout ce qu'il contient. Il agit conformément au droit d'alors, le propriétaire naturel n'existant plus, et lui-même n'étant pas obligé de révéler au propriétaire actuel la valeur accidentelle de son terrain. Un trésor ainsi caché ne sert à rien; mieux vaut employer l'argent à faire le bien. Tob., XII, 8. — 2. *Trésor du sanctuaire*. — Dès l'époque de Josué, il est question d'un trésor de Jéhovah, dans lequel on verse certains objets précieux pris sur les ennemis. Jos., VI, 19. Le Temple a un trésor qui subit diverses vicissitudes. Il est constitué par les soins de David et de Salomon. III Reg., VII, 51; I Par., XXVIII, 12; XXIX, 8; II Par., V, 1. Il est successivement pillé par Sésac, roi d'Égypte, III Reg., XIV, 26; II Par., XII, 9, par Baasa, roi d'Israël, II Par., XVI, 2, par Hazaël, roi de Syrie, auquel le roi de Juda, Joas est obligé de le remettre, IV Reg., XII, 18, par Joas, roi d'Israël, IV Reg., XIV, 14, et par Nabuchodonosor. IV Reg., XXIV, 13. Héliodore cherche en vain à s'emparer du trésor du Temple, au nom du roi de Syrie, Séleucus IV. II Mach., III, 7-40. Voir HÉLIODORE, t. III, col. 570. Sur le trésor du Temple et la manière dont il fonctionnait, voir GAZOPHYLACIUM, t. II, col. 133. Il y avait à Babylone un trésor du dieu de Nabuchodonosor. Dan., I, 2. — 3. *Trésor des princes*. — Les rois de Juda avaient un trésor qui partagea souvent le sort du trésor du Temple. III Reg., XIV, 26; XV, 18; IV Reg., XIV, 14; XVI, 8; XVIII, 15; XX, 13, 15; II Par., XXV, 24; XXXVI, 18. Ézéchias s'était amassé des trésors. II Par., XXXII, 27. Il les fit visiter avec complaisance par les envoyés du roi de Babylone, Mérodach-Baladan. Isaïe lui prédit alors qu'un jour tous ces trésors seraient emportés à Babylone. IV Reg., XX, 13-17. Les tributaires de l'Égypte portaient au pharaon des trésors empilés sur le dos des chameaux. Is., XXX, 6. Il est fait mention des trésors d'Holoferne, Judith, XII, 1, d'Assuérus, Esth., III, 9; IV, 7, d'Artaxerxès, I Esd., VII, 20. Les trésors du roi de Tyr seront pillés. Ezech., XXVIII, 4. Par contre, Dieu donnera à Cyrus des trésors cachés. Is., XLV, 3. En Juda, les chefs de la nation s'emparent des biens et des trésors des autres. Ezech., XXII, 25. Antiochus Épiphane en fait autant partout où il passe. I Mach., I, 24. — 4. *Trésor des peuples*. — Juda est un pays rempli de trésors. Is., II, 7. Le Seigneur les livrera au pillage. Jer., XV, 13; XVII, 3; XX, 5; Ose., XIII, 15. Babylone est riche en trésors, Jer., LI, 13, qui seront pillés par l'épée. Jer., L, 37. Le même sort est réservé aux trésors de Moab, Jer., XLVIII, 7, d'Ammon, Jer., XLIX, 4, et de l'Égypte. Dan., XI, 43. Au temps de Zorobabel, on constitua un trésor public pour la réfection des murs de la ville. II Esd., VII, 70-72. Le trésor était gardé dans un lieu appelé « maison du trésor », *bêṭ 'ôṣâr*, II Esd., X, 39, ou *bêṭ ginezayyâ'*. I Esd., V, 17; VI, 1.

2° *Au sens figuré*. — 1. *L'atmosphère*. — Dieu a des trésors d'où il tire les vents, Ps. CXXXV (CXXXIV), 7; Jer., X, 13; LI, 16, les nuées, Eccli., XLIII, 15, la pluie et le temps favorable, Deut., XXVIII, 12, la neige. Job, XXXVIII, 22. — 2. *La sagesse*. — Il faut creuser, c'est-à-dire se donner de la peine, pour découvrir ce trésor. Prov., II, 4. La sagesse est un trésor qui dépasse tous les autres, Sap., VII, 14; Eccli., I, 26; Heb., XI, 26, et leur donne du prix. Prov., VIII, 21; XXI, 20. La crainte de Dieu, qui est la vraie sagesse, doit être le trésor d'Israël. Is., XXXIII, 6. De ce trésor, l'homme de bien doit tirer toutes sortes de bonnes choses, à l'encontre du méchant qui n'en tire que de mauvaises. Matth., XII, 35; XIII, 52; Luc., VI, 45. La sagesse qu'on tient cachée, comme un trésor enfoui, ne sert de rien. Eccli., XX, 32; XLI, 17; Matth., XXV, 25; Luc., XIX, 20. Tous les trésors de la sagesse étaient en Jésus-Christ. Col., II, 3. —

3. *Les biens de l'âme.* — Trouver un ami fidèle, c'est trouver un trésor. Eccli., VI, 14. Le Tout-Puissant est le trésor du juste. Job., XXII, 25. Les chrétiens ont reçu la grâce de l'Évangile, mais ils portent ce trésor dans des vases de terre, c'est-à-dire dans une nature fragile, afin que la puissance de Dieu paraisse davantage. II Cor., IV, 7. Ceux qui sacrifient les biens du temps s'acquièrent un trésor dans le ciel. Matth., XIX, 21; Marc., X, 21; Luc., XII, 33, 34; XVIII, 22. — 4. *Les secrets divins.* — Ils sont dans les trésors de Dieu. Deut., XXXII, 34.

H. LESÊTRE.

TRÉSORIER (hébreu : *gizbâr;* chaldéen : *gedâbrîn;* Septante : οἰκονόμος; Vulgate : *custos arcæ publicæ, arcarius*), préposé à la garde du trésor. — Dès l'organisation de la royauté israélite, il y eut des fonctionnaires chargés de veiller sur le trésor du roi. David choisit Asmoth, fils d'Adiel, pour trésorier, *'al 'oṣrôṭ*, ἐπὶ τῶν θησαυρῶν, *super thesauros.* Jonathan, fils d'Ozias, remplissait la même fonction pour les trésors des champs, c'est-à-dire pour les redevances en nature qui se convertissaient en argent à travers tout le pays. I Par., XXVII, 25. Salomon eut des intendants et des préposés aux impôts qui remplissaient équivalemment les fonctions de trésoriers. III Reg., IV, 2-7. — Des lévites avaient la surveillance des trésors du Temple. I Par., IX, 26; XXVI, 20, 22, 26, sous l'autorité d'un intendant en chef des trésors. I Par., XXVI, 24. — A la cour de Nabuchodonosor, il y avait des trésoriers, *gedâbrîn*, que les versions appellent τυράννοι, *tyranni.* Dan., III, 2, 3. — Assuérus avait des fonctionnaires préposés au trésor. Esth., III, 9. — Artaxerxès employait aussi des *gizzabrîn*, gardiens du trésor. I Esd., VII, 21. — Un eunuque éthiopien était le trésorier de la reine Candace, ἐπὶ πάσης τῆς γάζης αὐτῆς, *super omnes gazas ejus.* Act., VIII, 27. — Saint Paul transmet aux Romains le salut d'Éraste, trésorier de la ville d'où il écrit. Rom., XVI, 23.

H. LESÊTRE.

TRIBU (hébreu : *šébét;* Septante : φυλή; Vulgate : *tribus*), groupe de familles descendant de chacun des douze fils de Jacob. La division en tribus était fréquente parmi les Orientaux et elle existe encore chez les Arabes modernes. Les tribus d'Israël, au nombre de douze, sont énumérées dans la Genèse, XLIX : 1. Ruben; 2. Siméon; 3. Lévi; 4. Juda; 5. Zabulon; 6. Issachar; 7. Dan; 8. Gad; 9. Aser; 10. Nephthali; 11. Joseph, dont la descendance se divisa en deux tribus, Éphraïm et Manassé; 12. Benjamin. Voir ces noms. La tribu de Lévi, consacrée au service de Dieu, ne reçut point de territoire spécial après la conquête de la Terre Promise mais seulement des villes pour y habiter, en sorte que la Palestine ne fut partagée qu'en douze portions, quoique la division de la postérité de Joseph en deux portât le nombre des tribus à treize. De même, la vocation de saint Paul à l'apostolat porta plus tard le nombre des Apôtres à treize. — Les Ismaélites, descendants d'Abraham par Ismaël, comptèrent aussi douze tribus. Gen., XXV, 13-15. — D'après Xénophon, *Cyrop.*, I, 2, 4, les Perses étaient également partagés en tribus. — La distinction des tribus d'Israël s'est perdue peu à peu depuis la ruine de Jérusalem. Voir J. M. Jost, *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes*, Berlin, 1832, t. I, p. 407 sq.

TRIBULATION, tout ce qui est de nature à faire souffrir l'homme dans son corps ou dans son âme.

I. SES DIFFÉRENTS NOMS. — L'hébreu a une très grande variété de termes pour désigner les différents maux dont l'homme peut souffrir : *'êd*, ἀπώλεια, *perditio*, Job, XXI, 30, κακώσις, *afflictio*, Ps. XVIII (XVII), 19, la calamité; — *'âvén*, ὀδύνη, *dolor*, Job, XV, 35; ἀνομία, *iniquitas*, Ps. LV (LIV), 4; πόνος, *dolor*, Ps. XC (LXXXIX), 10; κακόν, *malum*, Prov., XXII, 8; πένθος, Ose., IX, 4; κόπος, *iniquitas*, Hab., III, 7, la douleur; — *hovâh*, ταλαιπωρία, *calamitas*, Is., XLVII, 11; *contur-batio*, Ezech., VII, 26, le malheur; — *havvâh*, ἀνομία, *iniquitas*, Ps. LVII (LVI), 2, le malheur; — *ḥarṣob*, Ps. LXXIII, 4, la douleur; — *ḥêṭ'*, ἁμαρτία, *peccatum*, Lam., III, 39, la peine du péché; — *ḥaṭṭâ'âh*, ἀνομία, *peccatum*, Is., V, 18, la peine du péché; — *ḥŏlî*, ἀῤῥωστία, *miseria*, Eccle., VI, 2, le grand malheur; — *ke'ib*, πληγή, τραῦμα, *dolor*, Job, II, 13; XVI, 7, la douleur; — *mak'ôb*, κακώσις, *afflictio*, Exod., III, 7; μαλακία, *dolor*, Job, XXXIII, 19; μάστιξ, *flagellum*, Ps. XXXII (XXXI), 10; πληγή, *dolor*, Is., LIII, 3; Lam., I, 12, la souffrance; — *massâh*, *pœna*, Job, IX, 23, l'épreuve; — *ma'ăṣêbâh*, λύπη, *dolor*, Is., L, 11, la douleur; — *môṣaq*, στενοχωρία, *angustia*, Is., VIII, 22, la détresse; — *mâṣôq*, θλίψις, *angustia*, Ps. CXIX (CXVIII), 143; πολιορκία, *angustia*, Jer., XIX, 9, l'angoisse; — *meṣûqâh*, θλίψις, *angustia*, Job, XV, 24, l'angoisse; — *mâṣôr*, στενοχωρία, *angustia*, Deut., XXVIII, 53, la détresse; — *mêṣar*, θλίψις, *tribulatio*, Ps. CXVIII (CXVII), 5; Lam., I, 3, la tribulation; — *murdâf*, πληγή, *persequens*, Is., XIV, 6, la persécution; — *mârûd*, διωγμός, *transgressio*, Lam., III, 19, la souffrance; — *'âmâl*, κόπος, *labor*, Ps. XC (LXXXIX), 10, la peine; — *'âṣqâh*, ὀδύνη, *vis*, Is., XXXVIII, 14, la violence; — *'ôn*, πτωχεία, *paupertas*, Ps. XXXI (XXX), 11, la douleur; — *'ĕnûṭ*, δεήσις, *deprecatio*, Ps. XXII (XXI), 25, la souffrance; — *'ŏnî*, ταπείνωσις, *afflictio*, Gen., XVI, 11; κακώσις, *afflictio*, Deut., XVI, 3; ὀδύνη, *luctus*, Prov., XXXI, 5, la douleur; cf. Gen., XXXV, 18; voir BENONI, t. I, col. 1603; — *'iṣṣâbôn*, λύπη, *ærumna*, Gen., III, 16, la souffrance de l'enfantement; voir ENFANTEMENT, t. II, col. 1792; — *'aṣṣébéṭ*, συντρίμμα, *contritio*, Ps. CXLVII (CXLVI), 3, la blessure; — *'êṣéb*, λύπη, *dolor*, Gen., III, 16, les douleurs de l'enfantement; — *pîd*, πτώμα, *ruina*, Job, XXXI, 29; *ruina*, Prov., XXIV, 22, le malheur; — *ṣôq*, *angustia*, Dan., IX, 25, le malheur; — *ṣôqâh*, στενοχωρία, *angustia*, Is., XXX, 6, l'angoisse; — *ṣar*, ἀνάγκη, θλίψις, *tribulatio*, Ps. IV, 2; XVIII (XVII), 7; CVI (CV), 44, la détresse; — *ṣârâh*, θλίψις, *angustia*, *tribulatio*, Gen., XLII, 21; Ps. CXX (CXIX), 1; Is., XXX, 6; ἀπορία, *tribulatio*, Is., VIII, 22, l'angoisse; — *râ'âh*, κάκον, *malum*, Gen., XIX, 19; XXVI, 29; XLIV, 4; III Reg., II, 44, le mal qu'on fait à un autre; — *šâv'*, ὀδύνη, *labor*, Job, VII, 3; Is., XXX, 28, la souffrance; — *šo'âh*, ἀπώλεια, *miseria*, Is., XLVII, 11; Ps., LXIII (LXII), 10, le malheur; — *ṭô'âh*, ἀφανῆ, *insidiæ*, II Esd., IV, 8, le mal fait à une ville. — On rencontre quelquefois plusieurs de ces termes dans le même verset, Prov., I, 27 : *'êd*, καταστροφή, *interitus; ṣârâh*, θλίψις, *tribulatio; ṣôq*, πολιορκία, *angustia;* Is., XLVII, 11 : *râ'âh*, ἀπώλεια, *malum; hovâh*, ταλαιπωρία, *calamitas; šo'âh*, ἀπώλεια, *miseria*, etc. Voir DEUIL, t. II, col. 1396; MAL, MALADIE, t. IV, col. 600, 611; PLAIE, RUINE, SOUFFRANCE, TOURMENT, t. V, col. 450; 1268, 1855, 2294.

II. SES DIFFÉRENTES ESPÈCES. — 1° *Ses causes.* — Les tribulations ont pour cause première Dieu, qui les envoie ou qui les permet. Il les envoie pour châtier les hommes en particulier ou les nations, il les permet pour éprouver, améliorer ou convertir les âmes. Il se sert dans ce but du démon, à la malice duquel il fixe des limites, des hommes, qui se font persécuteurs de leurs semblables, ou des forces de la nature, qui peuvent constituer en certaines circonstances des fléaux généraux ou particuliers. L'homme est naturellement sensible à tous ces genres de tribulations. Après le péché, beaucoup de maux ont été déchaînés contre l'homme, Gen., III, 16-19, qui a grand'peine à se défendre contre eux, n'y réussit pas toujours et finit par succomber à la mort. Les tribulations ont donc des causes variées et elles produisent des effets différents, qui permettent de les classer en plusieurs catégories.

2° *Les châtiments.* — Le mal enfante le malheur.

Job, xv, 35. A la suite du péché commis par les premiers parents, la souffrance a été infligée à la femme, surtout quand elle doit enfanter, le travail a été rendu pénible pour l'homme et la mort a été introduite dans l'humanité. Gen., III, 16-19. Le déluge fut un châtiment motivé par la méchanceté des hommes. Gen., VI, 5-7. Sodome et les autres villes furent détruites par une catastrophe soudaine, à cause des crimes qui s'y commettaient. Gen., XIX, 4-28. Les plaies d'Égypte furent le châtiment de la persécution exercée par les Égyptiens contre les Hébreux. Exod., VII, 1-XII, 51. A plusieurs reprises, pendant le voyage à travers le désert, les Hébreux eux-mêmes sont châtiés, à cause de leurs murmures et de leurs révoltes. Num., XI, 33; XIV, 21-35; XVI, 28-35; XXI, 6; XXV, 9. Il leur est annoncé que leurs transgressions attireront sur eux les plus graves châtiments. Deut., XXVIII, 15-68. Pendant la période des Juges, l'oppression étrangère, plusieurs fois renouvelée, est la conséquence des infidélités d'Israël. La victoire remportée par les Philistins châtie la faiblesse d'Héli et les prévarications de ses fils. I Reg., II, 27-36. Sous les rois, les mêmes causes produisent souvent les mêmes effets. Ainsi en est-il sous Saül, I Reg., XXXI, 1-10, sous Roboam, III Reg., XII, 20; XIV, 25, 26; etc. La destruction du royaume d'Israël et la déportation de ses habitants est le châtiment de l'idolâtrie des Israélites. IV Reg., XVII, 7-23. La même cause entraîne le même effet pour le royaume de Juda. II Par., XXXIII, 9, 10; XXXVI, 14-16; Lam., III, 37-45. L'auteur du second livre des Machabées, VI, 12-16, confesse que les calamités qui ont accablé les Juifs, sous la domination syrienne, ont été une punition, et il ajoute que la rapidité du châtiment est une marque de grande bonté de la part de Dieu. « En effet, le souverain Maître, pour punir les autres nations, attend avec patience qu'elles aient comblé la mesure des iniquités; ce n'est pas ainsi qu'il a jugé à propos d'en agir avec nous, afin de n'avoir pas à exercer sur nous sa vengeance, quand nos péchés auront atteint leur pleine mesure. » Cependant, l'opposition des Juifs à leur Messie devient telle que le Sauveur en vient à leur dire : « Comblez donc la mesure de vos pères! » Matth., XXIII, 32. Ils le font en condamnant et en mettant à mort le Fils de Dieu. La ruine de Jérusalem et de la nationalité juive et le rejet définitif de l'ancienne race élue sont la conséquence de ce dernier forfait. Matth., XXIII, 37-39; XXIV, 5-10; Marc., XIII, 6-13; Luc., XXI, 10-24. De leur côté, les prophètes ont prédit les châtiments qui durent frapper les peuples ennemis et persécuteurs d'Israël, Égyptiens, Assyriens, Babyloniens, Syriens, etc., et leurs prédictions se sont accomplies d'autant plus exactement que, pour les nations qui n'ont qu'une existence temporelle, la justice doit nécessairement s'exercer sur la terre. — Ce qui est vrai des nations l'est également pour chaque homme en particulier. Le péché appelle nécessairement la réparation ou le châtiment, et habituellement « ce qui sert à l'homme pour pécher sert aussi à son châtiment. » Sap., XI, 15. « Le méchant, durant tous ses jours, est rongé par l'angoisse... Au sein de la paix, il voit fondre sur lui la ruine, ...la détresse et l'angoisse tombent sur lui. » Job, XV, 20-24. « Qui sème l'injustice, moissonne le malheur. » Prov., XXII, 8. Le châtiment frappe donc les coupables, Caïn, Gen., IV, 11, 12, Cham, Gen., IX, 25, Sichem, Gen., XXXIV, 2-31, Marie, sœur de Moïse, Num., XII, 10, Saül, I Reg., XIII, 13; XV, 26, David, II Reg., XII, 11; XXIV, 10-14, Salomon, III Reg., XI, 11, Jéroboam, III Reg., XIV, 10-12, Jézabel, III Reg., XXI, 23, 24, Joram, IV Reg., IX, 25, Athalie, IV Reg., XI, 16, Ozias, II Par., XXVI, 19, Aman, Esth., VII, 9, 10, Antiochus Épiphane, II Mach., IX, 5-29, Judas, Matth, XXVII, 5; Act., I, 18, Ananie et Saphire, Act., V, 5, 10, Hérode Agrippa, Act., XII, 21-23, etc. Le châtiment est infligé au serviteur impitoyable, Matth., XVIII, 34, au serviteur brutal et infidèle, Luc., XII, 46, 47, aux vignerons homicides, Luc., XX, 16, etc. — Bien que la tribulation soit la juste rémunération du péché sur la terre, il n'est point rare que le pécheur jouisse de la prospérité ici-bas. Ceux qui vivaient sous le régime de l'Ancien Testament s'en étonnaient et parfois même s'en scandalisaient, parce que les récompences temporelles avaient été formellement promises aux justes, et le malheur annoncé aux impies. Les amis de Job soutiennent contre lui, comme une règle sans exception, que le malheur est le signe et le châtiment de la méchanceté. Asaph s'étonne aussi du bonheur des méchants :

> Pour eux, point de douleurs jusqu'à la mort;
> Leur corps est plein de vigueur,
> Ils n'ont point part au labeur des mortels,
> Ils ne sont point frappés comme le reste des hommes.
>
> Ps. LXXIII (LXXII), 4, 5.

L'étonnement cesse quand, au lieu d'attendre le triomphe de la justice dans la vie présente, on observe que ce triomphe n'aura lieu que dans la vie future. Sap., IV, 7-V, 23. Voir IMPIE, t. III, col. 846. C'est ce que le Sauveur met en lumière dans sa parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare. Luc., XVI, 19-31. Les maux de la vie sont donc souvent des châtiments, mais il s'en faut qu'ils aient toujours ce caractère.

3° *Les persécutions.* — Ce sont des tribulations causées à l'homme par ses semblables, et habituellement aux justes par les méchants. Les persécutions ont commencé avec le péché. Abel a été persécuté par Caïn, Gen., IV, 5-8, Jacob par Esaü, Gen., XXVII, 41-45, Joseph par ses frères, Gen., XXXVII, 18-28, et par Putiphar, Gen., XXXIX, 7-20, les Hébreux par les Égyptiens, Exod., I, 8-21, et par les différents peuples du pays de Chanaan et des environs, Jud., III, 7-XVI, 31, David par Saül, I Reg., XVIII, 10-XXVI, 25, Élie par Achab, III Reg., XVIII, 3-18, Naboth par Jézabel, III Reg., XXI, 5-16, Zacharie par Joas, II Par., XXIV, 20-22, Jérémie par Joakim et les faux prophètes, Jer., XXXVI-XXXVIII, les Juifs par les Samaritains, I Esd., IV, 1-24, et les peuples voisins, II Esd., IV, 7-23, puis par Antiochus Épiphane, I Mach., I, 17-67; II Mach., V, 11-VII, 41; etc. Notre-Seigneur fut en butte aux persécutions d'Hérode, Matth., II, 7-18, et ensuite des Juifs, particulièrement des membres du sanhédrin, qui le condamnèrent à mourir. Le même sanhédrin persécuta les Apôtres, Act., IV, 1-12; V, 17-42; VI, 9-60, XII, 1-17. Saint Paul, d'abord persécuteur, I Tim., I, 13; I Cor., XV, 9; Gal., I, 13; Phil., III, 6, fut à son tour en butte à toutes sortes de persécutions de la part des Juifs et des Gentils. Act., XIII, 50; XX, 23; Rom., VIII, 35; I Cor., IV, 12; XII, 10; II Cor., VII, 5; Gal., V, 11; II Tim., III, 11; I Thes., III, 4. Les premiers chrétiens furent persécutés, à peu près partout, à l'instigation des Juifs. Act., IX, 30; XIII, 45-51; XIV, 18; XVII, 5 9; XVIII, 12; XXI, 27-36; etc. Saint Paul félicite les chrétiens de Thessalonique d'être restés fidèles au milieu des persécutions et des tribulations. II Thess., I, 4. Par contre, les judaïsants préféraient abandonner la foi plutôt que d'être persécutés pour le Christ. Gal., VI, 12. — La persécution est une sorte de nécessité dans la vie chrétienne. « Ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront, » dit le Sauveur. Joa., XV, 20. « Tous ceux qui veulent vivre avec piété dans le Christ Jésus auront à souffrir persécution, » ajoute saint Paul. II Tim., III, 12. Aussi Notre-Seigneur annonce-t-il les persécutions à ses disciples. Matth., XXIV, 9; Luc., XXI, 12. Il proclame bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, Matth., V, 10-12, et va jusqu'à recommander de prier pour les persécuteurs. Matth., V, 40; Rom., XII, 14. « C'est par beaucoup de tribulations qu'il nous faut entrer dans le royaume de Dieu. » Act., XIV, 21; Gal., IV, 29. Mais il ne faut pas s'en

émouvoir, I Thes., III, 3, comme ceux qui se scandalisent de la tribulation, dès qu'elle apparaît, et en prennent prétexte pour abandonner la vie chrétienne. Matth., XIII, 21; Marc., IV, 17. On doit alors se comporter avec patience, Rom., XII, 12, et même avec confiance, car Jésus-Christ a vaincu le monde persécuteur, Joa., XVI, 33, et lui-même est si présent à ses serviteurs qu'il tient comme infligées à sa propre personne les persécutions dont ils ont à souffrir. Aussi dit-il à Saul, qui s'imaginait ne poursuivre que des disciples : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu? » Act., IX, 4, 5. — La récompense des persécutés est assurée, déjà même en ce monde et surtout en l'autre. Matth., V, 11, 12; Marc., X, 30. Un jour le bonheur et la gloire seront assurés à « ceux qui viennent de la grande tribulation. » Apoc., VII, 14.

4° *Les épreuves.* — Les persécutions sont souvent des épreuves que Dieu permet pour rendre les justes meilleurs et plus méritants. Il y a d'autres épreuves qui résultent soit des conditions mêmes de la vie humaine, soit de l'intervention des esprits mauvais. Satan a été la cause des épreuves de Job, et sa malice a été excitée par la droiture et la piété du saint homme. Job, I, 8. Il a voulu traiter de même les Apôtres. Luc., XXII, 31. Voir SATAN, col. 1496. Mais la plupart des maux viennent à l'homme de l'infirmité de sa nature. « L'homme né de la femme vit peu de jours et il est rassasié de misères. » Job, XIV, 1. Il éprouve ici-bas « bien des détresses, bien des souffrances. » Ps. LXXI (LXX), 20. Les années de l'homme s'élèvent à soixante-dix ans et pour les plus forts à quatre-vingts, « et leur splendeur n'est que peine et misère. » Ps. XC (LXXXIX), 10. « Tous ses jours ne sont que douleur, ses occupations que chagrins; la nuit même, son cœur ne repose pas. » Eccle., II, 23. Son bonheur n'est jamais complet : « même dans le rire, le cœur trouve la douleur, et la joie se termine par le deuil. » Prov., XIV, 13. Aussi Jacob disait-il au pharaon d'Égypte : « Les années de mon pèlerinage sont de cent trente ans ; court et mauvais a été le temps des années de ma vie. » Gen., XLVII, 9. Saint Paul a laissé la longue énumération de toutes les tribulations par lesquelles passait un prédicateur de l'Évangile. II Cor., XI, 23-28. Les peines morales s'ajoutent d'ailleurs à toutes les autres. Même quand il veut le bien, l'homme se sent incapable de l'atteindre : « Je ne fais pas ce que je veux et je fais ce que je hais... Je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. » Rom., VII, 15, 19. Il désire être délivré de ce corps de mort, Rom., VII, 24, et dit avec Job, VII, 2-3 :

> Comme l'esclave soupire après l'ombre,
> Comme l'ouvrier attend son salaire,
> Ainsi j'ai eu en partage des mois de douleur,
> Pour mon lot, des nuits de souffrances.

Notre-Seigneur a voulu partager la condition de l'homme et connaître par expérience la pauvreté, la faim, la soif, la fatigue, la souffrance et la mort, toutes nos infirmités, pour nous ressembler, hormis le péché. Hebr., IV, 15. Il a déclaré bienheureux ceux qui sont pauvres en esprit, ceux qui pleurent ou qui souffrent persécution. Matth., V, 3-10. Les tribulations de la terre ne sont donc que des maux relatifs dont il est possible de tirer un plus grand bien. — Tout d'abord, elles servent d'avertissement à l'homme, pour le détourner du mal « et le retirer de l'orgueil, afin de sauver son âme de la mort. » Job, XXXIII, 17, 18. Ensuite, elles contribuent à l'expiation de ses péchés. Voir PÉNITENCE, col. 39-40; SATISFACTION, col. 1496. Enfin, acceptées avec soumission et courage, elles méritent la récompense éternelle. Matth., V, 12; Luc., VI, 23. « Notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au delà de toute mesure, un poids éternel de gloire. » II Cor., IV, 17. Voir TENTATION, col. 2283. — Dieu d'ailleurs n'abandonne pas ses serviteurs en butte à la tribulation. Il vient en aide aux justes dans la détresse, Ps. XCI (XC), 15; II Cor., I, 4, et il les en tire au moment opportun. Gen., XXV, 3; I Reg., X, 19; Tob., III, 21; Ps. IX, 10; XXXII (XXXI), 7; XXXIV (XXXIII), 5; CXXXVIII (CXXXVII), 7; Eccli., III, 17; Is., XXXII, 2; Jer., XIV, 8, etc.

H. LESÊTRE.

TRIBULE. Plusieurs exégètes identifient le *tribulus* de la Vulgate avec une espèce de zygophillée, soit le *Tribulus terrestris,* soit le *Fagonia arabica.* Peut-être faut-il y voir plutôt un nom générique de plante épineuse. De fait, il répond à plusieurs mots hébreux : dans Gen., III, 18; Ose., X, 8, il traduit le mot *dardar,* « centaurée » (t. II, col. 426). L'expression, Hebr., VI, 8, *proferens spinas ac tribulos,* est un souvenir de Genèse, III, 18, et doit avoir le même sens. Dans Job, XXXI, 40, *tribulus* est pris pour *hoaḥ,* « chardon ». Dans Jud., VIII, 7, 16, il traduit *barqanim,* « ronces ». C'est probablement dans ce dernier sens qu'il faut entendre le proverbe :

> Cueille-t-on des raisins sur des épines
> Ou des figues sur des ronces (*de tribulis ficus*)?
>
> Matth., VII, 16.

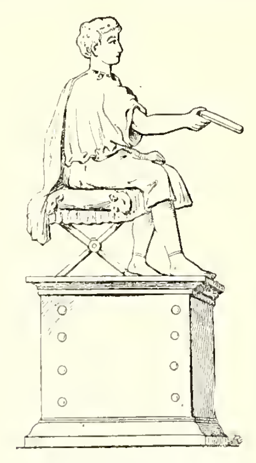
car à la place de ἀκανθῶν et τριβόλων, saint Luc donne ἀκανθῶν et βάτου (la ronce).

Quant à Eccli., XLIII, 21, σκολόπον ἄκρα, *cacumina tribuli,* il n'y a rien de semblable dans le texte hébreu retrouvé. Au lieu des *extrémités d'épines* que forme le givre en se congelant, l'hébreu porte qu'il produit des fleurs pareilles au saphir. F. Vigouroux, *La sainte Bible polyglotte,* t. V, p. 949. E. LEVESQUE.

TRIBUN (Septante : χιλίαρχος ; Vulgate : *tribunus*), officier supérieur exerçant un commandement dans la légion romaine. Voir ARMÉES, t. I, col. 994. — Comme, à l'époque évangélique, la légion se composait de 6000 hommes et qu'au-dessous du commandant en chef, consul, préteur, légat, etc., elle comptait six tribuns militaires, on pouvait penser que chacun de ces derniers avait mille hommes directement sous ses ordres, d'où le nom grec de χιλίαρχος, « chef de mille ». Mais il n'en était pas ainsi et les tribuns exerçaient à tour de rôle le commandement sur toute la légion. — Un tribun commandait à Jérusalem la cohorte de l'Antonia. Joa., XVIII, 2. Au temps de saint Paul, le tribun Lysias protégea l'Apôtre contre les Juifs ameutés. Act., XXI, 31-XXIII, 30. Voir LYSIAS, t. IV, col. 458. — Par analogie, la Vulgate donne le nom de « tribuns » aux *śârê 'alafim,* « chefs de mille », établis par Moïse, Exod., XVIII, 21; Num., XXXI, 14, 48, 52; Deut., I, 15, à des officiers royaux, I Reg., VIII, 12; XVII, 18; XVIII, 13; XXII, 7; II Reg., XVIII, 1, à des chefs militaires, I Mach., III, 55; Apoc., VI, 15; XIX, 19, et aux officiers d'Hérode Antipas. Marc., VI, 21. H. LESÊTRE.

TRIBUNAL (hébreu : *kissê'* ; Septante : βῆμα), lieu où siège celui qui rend la justice. — Salomon s'était bâti un portique du trône, où il rendait la justice, et un portique du jugement. III Reg., VII, 7. A Jérusalem se trouvaient les tribunaux où l'on rendait les jugements dans les affaires plus importantes. Ps. CXXII (CXXI), 5. Voir JUGEMENT, t. III, col. 1843. — Il est parlé des tribunaux du gouverneur perse, à Jérusalem, II Esd., III, 7, de Lysias, ministre syrien, à Ptolémaïde, II Mach., XIII, 26, de Pilate, à Jérusalem, Matth., XXVII, 19; Joa., XIX, 13, de Gallion, à Corinthe, Act., XVIII, 12-17, et de Festus à Césarée, Act., XXV, 6-17. Le tribunal romain se composait ordinairement d'une estrade sur laquelle on plaçait le siège du juge (fig. 522). Cette estrade occupait le fond de la basilique, où l'on se réunissait pour les jugements, ou se dressait en vue de la foule, quand la sentence devait

être rendue dehors, comme pour Notre-Seigneur. — Tous les hommes auront à comparaître devant le tribunal du Christ, constitué juge des vivants et des morts. Rom., XIV, 10; II Cor., V, 10. H. LESÊTRE.



522. — Tribunal.
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités*, p. 613.

TRIBUT (hébreu : *mas, maššâʾ, minḥâh, ṭerûmâh* ; chaldéen: *belô, middâh;* Septante : φόρος, τέλος, δῶρον ; Vulgate : *tributum, vectigal, munus*), redevance payée à un souverain étranger. Suivant la coutume orientale, cette redevance prend assez souvent le nom de « présent », *minḥâh, ṭerûmâh,* δῶρον, *munus,* comme si elle était purement volontaire.

1° *Sous Josué et les Juges.* — Il avait été prescrit de soumettre au tribut les villes qui se rendraient aux Israélites. Deut., XX, 10. Les Chananéens furent assujettis au tribut par les hommes de Manassé, Jos., XVII, 13, par ceux de Zabulon, Jud., I, 30, 33, 35, et en général par les Israélites, qui aimèrent mieux les rançonner que les chasser. Jud., I, 28. Au tribut s'ajoutait ou se substituait parfois la corvée. Jos., XVI, 10. Voir CORVÉE, t. II, col. 1031. — Il fut prédit à Issachar, trop ami du repos, qu'il serait soumis au tribut. Gen., XLIV, 15. En effet, la main indolente est destinée à devenir tributaire. Prov., XII, 24.

2° *Sous les rois.* — Après avoir vaincu les Moabites, David leur imposa un tribut; il en fit autant pour les Syriens. II Reg., VIII, 2, 6. Salomon fit payer le tribut à tous les peuples compris dans les limites de son royaume. III Reg., IV, 21. Les Philistins et les Arabes étaient tributaires de Josaphat. II Par., XVII, 11. Le roi d'Israël, Manahem, paya un tribut de 1000 talents d'argent (8500000 fr.) à Phul, roi d'Assyrie. IV Reg., XV, 19-20. Les rois assyriens ne manquaient pas d'assujettir au tribut les peuples qu'ils plaçaient sous leur dépendance. Osée, roi d'Israël, payait tribut à Salmanasar. Quand il cessa de le payer pour se rapprocher de l'Égypte, le roi d'Assyrie en profita pour détruire le royaume d'Israël. IV Reg., XVII, 3-6. Jérusalem, elle aussi, fut prise et rendue tributaire. Lam., I, 1. Les Assyriens devaient payer tribut à leur tour. Is. XXXI, 8. — Au Messie, les rois de Tharsis et des îles, de Saba et de Méroé, apporteront leurs tributs et leurs présents. Ps. LXXII (LXXI), 10.

3° *Sous les Perses.* — Assuérus établit un tribut sur tous les peuples qui dépendaient de sa domination. Esth., X, 1. Quand les Juifs commencèrent à rebâtir Jérusalem, leurs ennemis écrivirent à Artaxerxès Ier que cette ville, une fois relevée, ne voudrait plus payer ni impôt ni tribut. I Esd., IV, 13. Le prince, constatant qu'autrefois on payait tribut aux rois de Jérusalem, fit surseoir aux travaux de reconstruction. I Esd., IV, 20. Un nouveau décret d'Artaxerxès exempta des impôts et des tributs les prêtres et les serviteurs du Temple. I Esd., VII, 24. Plus tard, Darius ordonna qu'on prît sur le produit des tributs pour l'achèvement du Temple. I Esd., VI, 8.

4° *Sous les Ptolémées et les Séleucides.* — Alexandre avait soumis au tribut un bon nombre de pays, de nations et de souverains. I Mach., I, 5. Ses successeurs procédèrent de même. Sous Ptolémée Évergète, le grand-prêtre Onias II, qui était avare, négligea le paiement d'un tribut de 20 talents (170000 fr.) par an. Son neveu, Joseph, s'interposa pour le disculper. Comme des spéculateurs syriens et phéniciens offraient 8000 talents (68000000 fr.) du fermage des impôts de la Phénicie, de la Célésyrie, de la Samarie et de la Judée, Joseph offrit le double, obtint 2000 soldats pour se faire appuyer et exerça pendant vingt-deux ans avec fermeté le poste de receveur des impôts. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XII, IV, 1-6. — Les Romains, qui avaient rendu tributaires l'Espagne et beaucoup de rois, I Mach., VIII, 2, 4, imposèrent un lourd tribut à Antiochus III le Grand. I Mach., VIII, 7. Voir ANTIOCHUS III, t. I, col. 691. Antiochus IV Épiphane, qui avait un fort tribut à payer aux Romains, envoya à Jérusalem et dans les villes de Judée un collecteur d'impôts qui exerça toutes sortes de déprédations et de violences. I Mach., I, 30-34. Comme ensuite les troubles suscités dans le pays faisaient baisser considérablement le produit des tributs, le roi résolut de se rendre en Perse, afin d'y recueillir des ressources plus abondantes. I Mach., III, 29-31. Pendant ce temps, un de ses généraux, Nicanor, se flattait d'amasser le montant du tribut de 2000 talents (17000000 fr.) dû aux Romains, en faisant campagne contre les Juifs et en vendant les nombreux captifs qu'il ferait, à raison de 90 pour un talent (8500 fr.). Mais il fut honteusement défait et les mille marchands qu'il avait convoqués pour leur vendre des Juifs durent s'en retourner comme ils étaient venus. II Mach., VIII, 10, 11, 34-36. Démétrius Ier, afin de s'attacher les Juifs, les déchargea des tributs et de diverses autres redevances. I Mach., X, 29, 31, 33; XI, 35; XIII, 39. On sait par Aristote, *Œconom.*, II, I, 4, édit. Didot, t. I, p. 639, que les Séleucides exigeaient, dans les pays de leur dépendance, des redevances « de la terre, des produits du sol, du commerce, des douanes, des troupeaux et d'autres choses. » Parmi ces autres choses est mentionnée une capitation, ἐπικεφάλαιον, à laquelle Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, II, 3, fait allusion, ὑπὲρ κεφαλῆς ἑκάστης, et qui fut comprise dans la décharge que Démétrius accorda aux Juifs. I Mach., X, 29. Antiochus VII Sidètes réclama plus tard à Simon les tributs arriérés. Une victoire, remportée par les fils de Simon sur le général syrien Cendébée, régla la question. I Mach., XV, 30, 31; XVI, 8.

5° *Sous Hérode.* — Bien qu'Hérode le Grand fût sous la dépendance assez étroite de Rome, il ne paraît pas qu'il ait été tributaire régulier des Romains. Sans doute, Pompée avait levé un tribut sur la Judée, Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IV, 4; *Bell. jud.*, I, VII, 6; César avait réglementé le tribut juif par une série d'édits, *Ant. jud.*, XIV, X, 5, et Antoine avait exigé un tribut d'Hérode lui-même, au moment de sa promotion à la dignité royale. Cf. Appien, *Bell. civ.*, V, 75. Mais, à l'époque d'Auguste, il n'est plus question d'aucun tribut. On l'infère de ce fait que Josèphe, si bien informé de l'histoire d'Hérode, ne fait allusion à aucun paiement de tribut. Tout au contraire, il présente celui qui fut établi en l'an 7 après J.-C. comme une innovation et une charge inouïe pour les Juifs. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, II, VIII, 1; XVII, 8; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. I, p. 530-533. A la mort d'Hérode, les Juifs réclamèrent vivement une diminution des impôts

levés par ce prince, mais ils ne firent aucune mention d'un tribut romain. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, xi, 2.

6° *Sous les procurateurs.* — Le recensement de Cyrinus eut pour but de préparer l'administration directe de la Judée par les Romains. Il fallait, entre autres mesures, déterminer le chiffre des impôts et des tributs. Voir Cyrinus, t. ii, col. 1189. Le cens romain, imposé aux provinces, comprenait deux impôts directs : le *tributum soli* ou *agri*, qui se payait soit en nature, soit en argent, et le *tributum capitis* ou tribut par tête. Cf. *Digest.*, L, 15, 8, 7 ; Appien, *Libyca*, 135 ; Dion Cassius, lxii, 3 ; Tertullien, *Apologet.*, 13, t. i, col. 346. En Syrie, ce dernier tribut pesait également sur les femmes et sur les esclaves. Les hommes y étaient obligés à partir de 14 ans, les femmes à partir de 12, et tous jusqu'à l'âge de 65 ans. Cf. *Digest.*, L, xv, 3. La perception de ces tributs se faisait par les publicains. Voir Publicains, t, v, col. 858. Le montant s'en ajoutait aux autres redevances auxquelles les Juifs étaient assujettis. Voir Capitation, t. ii, col. 213 ; Cens, col. 422 ; Dîme, col. 1431 ; Impôts, t. iii, col. 851. — Dans le Nouveau Testament, il est fait quelques allusions aux tributs. Ils sont payés aux rois, non par leurs fils, mais par des étrangers. Matth., xvii, 24, 25. Le Sauveur, interrogé par des pharisiens et des hérodiens, leur déclara que le tribut devait être payé à César, dont la monnaie circulait parmi eux. Marc., xii, 14 ; Luc., xx, 22. Cette déclaration formelle n'empêcha pas les membres du sanhédrin de l'accuser devant Pilate de défendre le paiement des tributs à César. Le procurateur ne tint aucun compte de cette accusation. Luc., xxiii, 2. — Saint Paul, recommandant la soumission aux puissances établies, veut qu'on s'acquitte envers elles de ce qui leur est dû, φόρος, *tributum*, et τέλος, *vectigal*. Rom., xiii, 1-7. Le premier terme désigne les tributs. Le mot τέλος s'applique aux droits de douane et aux autres droits analogues, et le mot *vectigal* à la fois aux tributs et aux impôts en général.

H. Lesêtre.

TRICLINIUM, mot qui désigne littéralement une table où, pour manger, les convives s'asseyaient sur trois lits. Voir Architriclinus, t. i, fig. 248, col. 935. La Vulgate emploie trois fois le mot *triclinium*, I Reg. (Sam.), ix, 22, pour rendre *liškâṭâh, in conclave*, où Samuel donne un repas au jeune Saül ; IV Reg., xi, 2, pour traduire *ḥădar ham-miṭṭôṭ*, « chambre des lits, gynécée », et Esther, ii, 13, pour désigner le palais où vivaient les jeunes filles qui, comme Esther, avaient été choisies pour devenir les femmes du roi de Perse. Le mot triclinium n'est donc jamais employé dans son sens propre dans notre version latine.

TRIPOLI (grec : Τρίπολις), ville de Phénicie, aujourd'hui Taraboulous. Elle est située sur la côte de Syrie, au nord de Sidon, entre Byblos et Aradus, au pied de la partie la plus haute de la chaîne du Liban, dans un pays très fertile, qui ressemble à un jardin fruitier (fig. 523). Elle avait reçu le nom de Tripoli ou « les trois villes », parce qu'elle était composée de trois colonies distinctes, des villes de Sidon, de Tyr et d'Aradus. L'Écriture la mentionne une fois, à l'époque des Machabées. C'est au port de Tripoli que le roi de Syrie Démétrius Ier, fils de Séleucus IV, s'embarqua, II Mach., xiv, 1, probablement pour aller débarquer à Séleucie, à l'embouchure de l'Oronte, et atteindre par là Antioche, lorsqu'il s'échappa de Rome, où il était ôtage, afin de s'efforcer de recouvrer le trône de ses pères. Voir Démétrius Ier, t. ii, col. 1358. Cf. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques*, 1890, t. iii, p. 1-8.

TRIRÈME (grec : τριήρης), navire à trois rangs de rames. II Mach., iv, 20. Voir Navire, I, 6°, t. iv, col. 1504.

TRISTESSE (hébreu : *mar', roa' ;* Septante : λύπη, πικρία, πονηρία ; Vulgate : *tristitia, amaritudo*), sentiment pénible que le malheur fait naître dans l'âme. — La Sainte Écriture signale la tristesse des officiers du pharaon dans leur prison, Gen., xl, 6, de Job accablé par les épreuves, Job, vii, 11 ; x, 1, des parents de Tobie encore sans descendance, Tob., vi, 5, d'Esdras et de Néhemie, à la pensée des prévarications et des maux du peuple, I Esd., ix, 4 ; II Esd., ii, 2, du Psalmiste malheureux, Ps. xlii (xli), 6, 12 ; Ps. xliii (xlii), 2, 5, des Juifs persécutés, Esth., ix, 22, d'Antiochus Épiphane contrarié dans ses projets, I Mach., vi, 4-13, du riche auquel le Sauveur parle de renoncer à ses biens, Matth., xix, 22 ; Marc., xiv, 34, des apôtres et des disciples à cause des événements qui terminent la vie de leur Maître, Luc., xxii, 45 ; xxiv, 17 ; Joa., xvi, 6, 20-22, de Notre-Segineur lui-même dont l'âme devient



523. — Tripoli de Phénicie et ses environs.

« triste jusqu'à la mort », Matth., xxvi, 38 ; Marc., xiv, 34, de saint Paul à la pensée de ses compatriotes, Rom., ix, 2, et à la suite de diverses épreuves, II Cor., ii, 1-3 ; Phil., ii, 27, 28 ; etc. — La tristesse est causée par des propos suspects, Prov., xxv, 23, par une méchante femme, Eccli., xxv, 31, par le cœur pervers, Eccli., xxxvi, 22, par l'abandon d'un ami, Eccli., xxxvii, 2 ; etc. Les Juifs infidèles trouvaient triste le service de Jéhovah. Mal., iii, 14. Les pharisiens se composaient un visage triste quand ils jeûnaient. Matth., vi, 16. L'Ecclésiaste, vii, 3, dit que « mieux vaut la tristesse que le rire, parce que le cœur peut être content malgré un visage triste. » D'après les versions, « mieux vaut la colère que le rire, car la tristesse du visage peut améliorer le cœur, » à quoi la Vulgate ajoute « du délinquant ». Il est recommandé de ne pas trop se laisser aller à la tristesse, Eccli., xxx, 22, 24, même après un deuil. Eccli., xxxviii, 17-20. Il faut donner sans causer de tristesse à celui qui reçoit, Eccli., xviii, 15, mais avec joie. II Cor., ix, 7. Il y a une tristesse selon Dieu et une tristesse selon le monde. II Cor., vii, 10. Le chrétien doit vivre comme triste, mais toujours joyeux, c'est-à-dire avec la joie qui vient de Dieu et en renonçant à celle qui vient du monde. II Cor., vi, 10. Saint Jacques, v, 13, assigne, comme remède à la tristesse, la prière.

H. Lesêtre.

TROADE (Nouveau Testament : Τρῳάς), ville d'Asie Mineure (fig. 524), port de mer sur la côte nord-ouest



524. — Monnaie de Troade.
Troade tourelée. COL.AV.TROA. — ℟. COL · AVG · TRO.
Cheval broutant.

de la Mysie, vis-à-vis de la petite île de Ténédos, non loin des lieux où s'éleva l'ancienne Troie ou Ilion. Voir MYSIE, carte, t. IV, fig. 388, col. 1368.

Echelle : 0 500 1000 Mét.

525. — Ruines de Troade. D'après Choiseul-Gouffier, *Voyage pittoresque dans l'empire ottoman, Atlas,* in-f°, 1842, pl. 39.

I. Elle fut bâtie après la mort d'Alexandre le Grand, par un de ses généraux qui était devenu maître du pays, Antigone. Il lui donna le nom d'Antigonia Troas et la peupla au moyen des populations voisines. Quelques années après, en 300 avant J.-C., Lysimaque embellit la ville et l'appela Ἀλεξάνδρεια ἡ Τρῳάς, Strabon, XIII, I, 26; Pline *H. N.*, V, 33. Le Nouveau Testament la désigne toujours sous le nom de *Troas* tout court. Elle passa sous la domination des rois séleucides de Syrie; quelques-unes des monnaies d'Antiochus II Théos (261-246 avant J.-C.) furent frappées à Troade. Elle fut indépendante pendant un certain temps ou jouit au moins d'une certaine liberté, puisqu'elle battit monnaie de 164 à 65 environ avant J.-C. Plusieurs tétradrachmes de cette époque portent le nom ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΝ avec la tête et le nom d'Apollon Sminthéen. Elle passa, en 133 avant notre ère, sous la domination de Rome, qui la traita avec beaucoup de bienveillance, en la considérant comme l'héritière de Troie, d'où, selon la légende célébrée par Virgile, elle tirait elle-même son origine. D'après Suétone, *Cæs.,* 79, Jules César aurait imaginé d'en faire le siège de l'empire et Auguste caressa peut-être quelque idée semblable. Cf. Horace, *Carm.,* III, 3, 57. Quoi qu'il en soit, Auguste en fit une colonie romaine, sous le nom de *Colonia Augusta Alexandria Troas;* elle jouit du *jus italicum* avec les privilèges qui y étaient attachés, *immunitas* et *libertas,* affranchissement de divers impôts et indépendance du gouverneur de la province, de sorte qu'elle fut gouvernée par ses propres magistrats, deux *duoviri* et un sénat de *decuriones.* Elle était divisée en dix *vici* et ses citoyens faisaient partie de la tribu *Aniensis.* Rubitschek, *Imp. rom. tribut. descript.*, p. 247. Grâce à ses faveurs et à sa situation, elle devint une des villes les plus florissantes de la province d'Asie. Son port fut le centre des communications entre l'Asie et la Macédoine. Act., XVI, 8; XX, 5; II Cor., II, 12. Elle continua à hanter l'imagination romaine pendant les premiers siècles de notre ère. Quand Constantin voulut transférer en Orient la capitale de l'Empire, il pensa à l'établir à Troade, avant de choisir Byzance-Constantinople. Zozime, *Hist.*, II, 30, édit. de Bonn, 1837, p. 95; Zonaras, *Annal.,* XIII, 3, t. CXXXIV, col. 1105. Encore aujourd'hui, les ruines de Troade portent le nom de *Eski-Stambûl* ou Vieille-Constantinople. Ses restes sont considérables (fig. 525).

II. Troade était dans tout son éclat quand saint Paul y arriva pour la première fois, pendant son second voyage de missions. — 1° C'est là qu'il eut la vision qui le détermina à aller prêcher en Macédoine et à commencer ainsi l'évangélisation de l'Europe, Act., XVI, 8-10, qui devait être si féconde. Il s'embarqua donc pour la Macédoine et prêcha bientôt après à Philippes et à Thessalonique. — 2° L'Apôtre passa de nouveau à

Troade en se rendant d'Éphèse en Macédoine. II Cor., II, 12-13. Il voulait évangéliser les habitants de la ville et y retrouver Tite, mais son disciple n'étant pas venu, il partit pour la Macédoine. — 3° Après avoir visité la Grèce, il revint en Macédoine et se dirigea de là vers Troade. Quelques-uns de ses compagnons l'y précédèrent. Act., XX, 1-5. Il y avait déjà une chrétienté dans cette ville. L'Apôtre y passa une semaine. Il devait en repartir le lundi. Le dimanche soir, pendant qu'on était réuni pour la célébration des saints mystères, il adressa la parole aux fidèles et continua son discours jusqu'au milieu de la nuit. Un jeune homme nommé Eutyque s'endormit sur une fenêtre, tomba du troisième étage et se tua. Paul le ressuscita, continua son discours jusqu'à l'aube et se mit alors en route pour Assos. Act., XX, 6-13. Voir EUTYQUE, t. II, col. 2057. — 4° Dans un de ses passages à Troade, saint Paul y avait laissé, chez Carpus, voir t. II, col. 311, un manteau à capuchon, *pœnula,* voir MANTEAU, t. IV, col. 665, 9°, des livres et des parchemins. Voir PARCHEMIN, t. IV, col. 2161. Pendant sa captivité à Rome, l'Apôtre écrivit à Timothée de lui rapporter ces objets de Troade, en venant le visiter. II Tim., IV, 13.

TROGLODYTES (hébreu : *Sukkiyîm ;* Septante : Τρωγοδύται; *Alexandrinus :* Τρωγλοδύται), peuplade ou tribu qui faisait partie, avec les Libyens et les Éthiopiens, de l'armée de Sésac, quand ce pharaon envahit la Palestine. II Par., XII, 3. Voir SÉSAC, col. 1679. Les *Sukkiyîm,* d'après la signification de leur nom, n'étaient pas des Troglodytes, c'est-à-dire des habitants de cavernes, comme l'ont traduit les Septante et la Vulgate, mais probablement des Scénites ou nomades habitant sous la tente, comme leur nom l'indique. Les anciennes versions en ont fait des Troglodytes, peut-être parce que Pline, *H. N.,* VI, XXXIV, 4, mentionne une *ville* (*oppidum*) appelée *Suche* parmi les possessions troglodytes. Cf. τὸ Σούχου ἵδρυμα, Strabon, XVI, IV, 8. Gesenius, *Thesaurus,* p. 153, croit que *Sukkiyîm* est un mot hébreu qu'on ne peut expliquer que par *in tentoriis viventes.* Parmi les modernes, Kautzsch, dans Riehm, *Handwörterbuch des bibl. Alterthums,* t. II, 1884, p. 1577, ainsi que Dillmann, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon,* t. I, 1869, p. 288, sont portés à l'identifier avec Suakin, sur la mer Rouge, et en font une peuplade éthiopienne, *ibid.,* t. V, p. 429. Cf. *Calwer Bibellexicon,* 1885, p. 911. Le *Bibelwörterbuch* de H. Guthe, 1893, p. 645, prétend que les *Sukkiyîm* sont les habitants de Succoth (Teku), près de Phithom. L'identification des *Sukkiyîm* est donc obscure et incertaine. — Quoi qu'il en soit de ces auxiliaires de Sésac, l'Écriture parle ailleurs de véritables Troglodytes qu'elle appelle *Ḥorî,* Gen., XIV, 6 ; XXXVI, 20-30; Deut., II, 12, 22. Cf. I Par., I, 38-42. Cf. aussi Job, XXX, 6. Voir HORRÉEN, t. III, col. 757. Cf. F. Vigouroux, *La sainte Bible polyglotte,* t. III, 1902, p. 833.

TROGYLE (Τρωγύλλιον ou Τρωγύλιον, *Trogilium*), promontoire rocheux situé à l'extrémité occidentale du mont Mycale, sur la côte ionienne de l'Asie Mineure, entre Éphèse au nord et Milet au sud, en face de l'île de Samos, dont il n'est séparé que par un canal long et étroit. Voir Ptolémée, V, II, 6 ; Strabon, XIV, I, 13 ; Pline, *H. N.,* V, 31. Il est mentionné Act., XX, 15, dans un certain nombre de manuscrits grecs (D, H, L, M, etc.), où, après les mots εἰς Σάμον, on lit : καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλίῳ ou Τρωγυλλίῳ, « étant demeurés (c'est-à-dire nous étant arrêtés) à Trogyle ». Le *Textus receptus* a adopté cette leçon, qu'on trouve aussi dans les deux versions syriaques, le sahidique, l'arabe, le slave, dans saint Chrysostome, *In Act.,* hom. XLIII, 1, t. LX, col. 304, dans Œcumenius, *In Act.,* XX, 15, t. CXXVIII, col. 256, etc. Mais elle est omise par les manuscrits les plus importants, entre autres par א, A, B, C, E[2], et également par la Vulgate, l'éthiopien, l'araméen, le copte, saint Jérôme, etc. Il est probable, comme le dit Tischendorf, *Novum Testam. græce,* 8e édit., Leipzig, t. II, 1872, p. 179, que c'est là une interpolation, mais très ancienne, basée sans doute sur une tradition historique certaine. Divers exégètes, notamment Felten, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 376, et Belser, *Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte,* in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 115, l'adoptent comme authentique. Ce trait n'a rien que de très vraisemblable en lui-même. Saint Paul se rendait alors par mer à Jérusalem, peu de temps avant son arrestation dans cette ville. Le bateau sur lequel il s'était embarqué, et qui naviguait entre la rive asiatique et les îles voisines, put fort bien être obligé de faire escale à Trogyle, soit que la nuit l'y ait surpris, soit que le vent ait cessé tout à coup. Cf. Ramsay, *St. Paul the Traveller,* in-8°, 5e édit., Londres, 1900, p. 292, 294. La navigation est très compliquée dans ces parages. Non loin de la pointe extrême du promontoire, existe un ancrage appelé aujourd'hui « Port de saint Paul ». Voir SAMOS, col. 1432 ; MILET, carte, n. 284, t. IV, col. 1086.

L. FILLION.

TROIS. Voir NOMBRE, VII, 30, t. IV, col. 1688.

TROIS TAVERNES, Act., XXVIII, 15. Voir TAVERNES (TROIS), col. 2016.

TROMM (TROMMIUS) Abraham, savant hollandais, né le 23 août 1633, mort le 29 mai 1719. Il fut pasteur à Harlem et à Groningue. On a de lui *Concordantiæ græcæ versionis vulgo dictæ LXX interpretum,* 2 in-f°, Utrecht, 1718. Voir CONCORDANCES DE LA BIBLE, t. II, col. 901-902. Il avait publié auparavant une concordance pour la traduction flamande de l'Ancien et du Nouveau Testament, Amsterdam, 1685-1692.

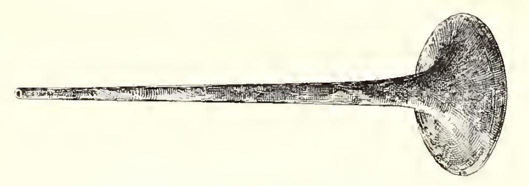
TROMPETTE (hébreu : *šôfâr, ḥăṣôṣĕrâh ;* Septante : κερατίνη, σάλπιγξ; Vulgate : *buccina, tuba*), instrument à vent, formé d'un tube auquel on fait produire des sons au moyen de l'air insufflé.

I. DESCRIPTION DE LA TROMPETTE. — La trompette la plus primitive, faite d'une corne d'animal, est désignée dans la Bible par les noms de *qérén,* « corne », voir CORNE, 2, t. II, col. 1010; et de *šôfâr,* son synonyme, avec lequel il s'échange souvent. Jos., VI, 5, 8. Les Septante traduisent *šôfâr* et *qérén* par κερατίνη et σάλπιγξ, sans distinction. Josèphe emploie κέρας. *Ant. jud.,* VI, 5. Cette trompette de corne est antérieure à la trompette de métal, que l'Écriture mentionne à partir de l'Exode, sons le nom de *ḥăṣôṣĕrâh,* σάλπιγξ, *tuba.* L'étymologie du terme hébreu est incertaine : חצר, « résonner » ; ou bien « étroit » ; חץ, « diviser » (les sons). Voir MUSIQUE, t. IV, col. 1348. Cf. حصر, « tailler, diviser » ; حشر, « rassembler ». Cette trompette est le seul instrument musical dont s'occupe Moïse. Les autres instruments furent introduits par David dans le service divin ; mais la trompette resta le seul instrument sacré proprement dit, et, conformément à son institution, l'usage en fut exclusivement réservé aux prêtres. Num., X, 2-9. Jouer de la trompette se disait *tâqa šôfâr,* Jer., VI, 1, et *tâqa' bešôfâr,* I Sam., XIII, 3; Is., XXVII, 10. *Mâšaq qérén,* « tirer, prolonger le son de la corne », Jos., VI, 5; Ose., V, 8. *Tĕqa'* est le « son » de la trompette, Ps. CL, 3 ; et *taqô'a,* la « trompette » elle-même. Ezech., VII, 14. Par opposition, les sons discontinus sont appelés *ṭĕrû'âh,* « bruit, cri » ; spécialement les sons bruyants de la trompette, répétés comme des cris. Num., XXIX, 1 ; II Sam., VI, 15 ; Num., X, 9. On dit *qôl šôfâr,* le son, la « voix » de la trompette,

Exod., XIX, 16; Ps. LXXXVIII (LXXXVII), 6; II Sam., VI, 16. Les joueurs de trompettes sont les *maḥṣeṣerim* (*maḥṣôṣĕrîm*). I Par., XV, 24; II Par., V, 13.

Le texte cité des Nombres suppose un instrument connu, sinon le législateur en décrirait la forme, les dimensions, la matière, comme il le fait pour les autres objets du mobilier sacré; la trompette du tabernacle doit être l'instrument qui figure sur les monuments égyptiens. D'ailleurs, les Hébreux emportaient d'Égypte des vases et objets de métal précieux. Exod., XII, 35. De plus, il est vraisemblable que l'Assyrie fut aussi tributaire de l'Égypte pour la trompette, alors que les Grecs, puis les Romains, la reçurent des Pélasges Tyrrhéniens, qui la tenaient des mêmes Égyptiens.

Au surplus, la description que donne Josèphe de la trompette du Temple est pleinement confirmée par les représentations monumentales. « La trompette, appelée ἀσώσρα, est une trompette droite de forme cylindrique, en métal, longue de moins d'une coudée (la coudée commune en Asie Mineure était de 0m49; la coudée égyptienne avait 0m52 et la coudée grecque, 0m44. Voir COUDÉE, t. II, col. 1062). Son diamètre était à peu près celui d'une grosse flûte syringe. Elle était munie d'une embouchure et terminée par un pavillon, κώδωνα, plus

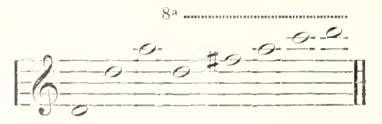


526. — Trompette égyptienne. Musée du Louvre.

ou moins évasé. » *Ant. jud.*, III, XI, 6. Les trompettes égyptiennes sont généralement courtes, comme l'est encore la trompette abyssinienne. Il en est figuré de semblables sur les monnaies des Machabées et des Hérodes. Toutefois, les trompettes de l'arc de Titus sont deux tubes coniques allongés. Il y eut des trompettes métalliques recourbées; enfin on possède des représentations de trompettes droites dont le tuyau est renflé à son milieu. Mais les types de fabrication ont peu changé. Entre les spécimens égyptiens et assyriens, les différences sont peu considérables. Cependant, en variant la matière et les dimensions de leurs trompettes, les Grecs obtinrent une famille d'instruments presque aussi étendue que celle des flûtes. Voir FLÛTE, t. II, col. 2292.

La matière de ces instruments était le cuivre, le bronze ou l'argent. Les deux trompettes mosaïques furent faites d'argent massif, battu au marteau, *qĕšéf miqšâh*, Num., X, 2; cf. II (IV) Reg., XII, 14 (13), soit par honneur pour le service sacré, soit pour obtenir une plus belle sonorité. On ne peut déterminer si les trompettes employées hors du culte liturgique, par exemple dans Osée, V, 8, étaient de cuivre, à la façon de celles des Égyptiens et des Assyriens. Le métal était réduit en lames et travaillé au marteau, suivant un procédé de fabrication encore appliqué en Europe, au moyen âge.

La trompette égyptienne du Musée du Louvre (fig. 526) est peut-être le seul spécimen conservé en Europe. Elle est en bronze doré et mesure 0m54, deux centimètres seulement de plus que la coudée égyptienne. Éprouvée par V. Loret, *L'Égypte au temps des Pharaons*, Paris, 1889, p. 137, 138, cette trompette a donné la série d'harmoniques :



Dépourvues de clefs et de soupapes, les trompettes anciennes, forcément incomplètes au point de vue mélodique, ne pouvaient avoir dans le concert instrumental le même usage que les flûtes et hautbois, et surtout que les instruments à cordes, dont les séries de sons pouvaient être complètes pour chacune des diverses gammes ou modes musicaux. C'est pourquoi, en dehors de son emploi comme signal, nous voyons que la trompette se joint aux instruments de percussion (fig. 527). I Esd., III, 10. Voir I Par., XVI, 42. Elle concerte aussi avec le *šôfâr*, Ps. XCVIII (XCVII), 6; Ose., V, 8. Dans la fête du transport de l'Arche, les trompettes, les cymbales et les tambourins figurent avec les harpes, les nables et le chœur des chanteurs. I Par., XIII, 8; XV, 24, 28. Banaïas et Jaziel, prêtres, sont investis de la fonction de joueurs de trompettes devant l'Arche. I Par., XVI, 6.



527. — Trompette et tambour égyptiens.
D'après Wilkinson, *Manners*, t. I, p. 456, fig. 224.

II. USAGE DE LA TROMPETTE DANS LA BIBLE. — Les trompettes du Tabernacle sont destinées à convoquer le peuple, Num., X, 2, à annoncer les néoménies, les fêtes, ỷ. 10. Ce sont les fils d'Aaron, les prêtres, qui sonnent de la trompette dans les cérémonies religieuses. Num., X, 8. Cf. I Par., XV, 24, 28; XVI, 6; II Par., VII, 6; XIII, 14; II Par., XXIX, 28; I Esd., III, 10; II Esd., XII, 41. La trompette sert aussi pour annoncer la guerre, Num., X, 9; Ezech., VII, 14; I Mach., IV, 40; V, 31, 34; XVI, 8; Ose., V, 8; mais ce sont les prêtres qui la font entendre. Num., XXXI, 6. On la trouve dans les solennités, par exemple au couronnement de Joas. II (IV) Reg., II, 14; II Par., XXIII, 13. Comme instrument sacerdotal, la trompette faisait partie du mobilier sacré. II (IV) Reg., XII, 14; II Par., XIII, 12; XXIX, 26; I Esd., III, 10. Même après l'introduction des instruments de musique dans la liturgie hébraïque, la trompette conserva son emploi sacré. Elle accompagnait l'offrande des sacrifices, Num., X, 10, à part des chants et du jeu des autres instruments. Dans le second temple, les deux prêtres trompettes se tenaient, avec les joueurs de cymbales, à droite et à gauche de l'autel des holocaustes, à distance des chanteurs. Leur sonnerie n'accompagnait pas le chant, mais pouvait seulement, comme les instruments de percussion, précéder, couper ou suivre l'exécution des cantiques anciens, tels que ceux de l'Exode et du Deutéronome. Les trompettes avaient en outre un rôle semblable à celui de nos cloches d'église. On s'en servait dans le second temple pour annoncer chaque matin l'ouverture des portes, par une triple sonnerie,

qui appelait les lévites et les serviteurs á leur office et avertissait le peuple. On annonçait de même, le vendredi, l'ouverture du sabbat, et les sacrifices du matin et du soir étaient accompagnés de neuf sonneries. J. Weiss, *Die musikalischen Instrumente in den H. Schriften,* Graz, 1895, p. 97-98.

La trompette de corne, ou *šôfâr*, est employée comme un signal ou un appel. I Sam., XIII, 3; Is., XXVII, 13. Elle annonce les néoménies, Ps. LXXXI (LXXX), 4 ; les fêtes, Ps. XLVII (XLVI), 6; XCVIII (XCVII), 6, CL, 3, le sacre de Salomon, I (III) Reg., I, 39, le jubilé, Levit., XXV, 9. Elle sert aussi á la guerre. Jud., III, 27 ; Jer., VI, 1; Isaïe, XVIII, 3; Job, XXXIX, 24, 25. Ce sont encore sept trompettes de corne, *šôfĕrôt hay-yôbĕlîm,* voir CORNE, t. II, col. 1011, que les prêtres font entendre autour des murs de Jéricho, Jos., VI, 4-9, et que Gédéon met aux mains de ses soldats. Jud., VII, 8. Enfin un son de trompette très puissant, *qôl šôfâr ḥâzâq mĕ'ôd,* se fait entendre au milieu du tonnerre et des éclairs, au moment de la promulgation de la Loi. Exod., XIX, 16.

Le *šôfâr* est le seul instrument ancien dont les Juifs aient conservé l'usage, dans l'enceinte des synagogues, aux deux fêtes du Premier de l'an et du Grand Pardon, suivant le précepte du Lévitique, XXV, 9 (*šôfâr*), et XXIII, 24 (*ṭerû'âh*). On le sonne de trois maniéres. La première sonnerie, appelée *ṭeqî'âh,* donne un son prolongé, formé de la fondamentale suivie de sa quinte supérieure :



ou encore de la quinte, puis de l'octave :



La seconde sonnerie, ou *ṭerû'âh,* qui alterne avec la précédente, donne les deux premiers intervalles plusieurs fois « répétés » :



Enfin, la dernière, dite *šĕbârim*, « brisements », e st un trille du son fondamental, terminé par sa quinte :



D'après S. Naumbourg, *Agadat Schirim, Recueil de chants religieux et populaires des Israélites,* Paris, 1874, p. VI. Or, la formule musicale très simple de cette sonnerie de trompette, analysée suivant les principes de la musique orientale, appartient à un mode *mineur,* et représente sous cette forme le noyau mélodique sur lequel a été modulé l'hymne hébraïque de la fête du Premier de l'an, *'Adonaï bĕqôl šôfâr,* l'un des plus beaux du répertoire ancien de la synagogue orientale de Damas. Voir MUSIQUE, t. IV, col. 1356.

J. PARISOT.

TROMPETTES (FÊTE DES) (hébreu : *zikrôn* ou *yôm ṭerû'âh;* Septante : *μνημόσυνον σαλπίγγων, ἡμέρα σημασίας;* Vulgate : *memoriale clangentibus tubis, dies clangoris et tubarum*), une des fêtes des Juifs.

1° *Les prescriptions légales.* — Cette fête se célébrait le premier jour du mois de *tišri* (septembre-octobre), qui était le septième mois de l'année religieuse. Ce jour devait être marqué par un repos solennel, un rappel au son de la trompette, une assemblée sainte, l'abstention des œuvres serviles et l'offrande de sacrifices particuliers. La sonnerie de trompettes était la caractéristique de cette fête, appelée pour cette raison *zikrôn ṭerû'âh,* « mémorial de retentissement », Lev., XXIII, 24, 25, et, *yôm ṭerû'âh,* « jour de retentissement ». On offrait en holocauste un jeune taureau, un bélier et sept agneaux d'un an, accompagnés chacun d'une offrande de fleur de farine pétrie à l'huile, 3/10 d'éphi (11 l. 65) pour le taureau, 2/10 (7 l. 77) pour le bélier et 1/10 (3 l. 88) pour chaque agneau. On ajoutait un bouc en sacrifice pour le péché. Num., XXIX, 1-6. Comme ce même jour était la néoménie du mois de *tišri*, voir NÉOMÉNIE, t. IV, col. 1588, les sacrifices de la fête s'ajoutaient á ceux de la néoménie et au sacrifice perpétuel. Cf. I Esd., III, 6; II Esd., VIII, 1. — Il convenait que le premier jour de *tišri* fût consacré á Jéhovah d'une manière plus solennelle et plus compléte encore que le premier jour de chaque mois. Ce mois, en effet, était particuliérement remarquable au point de vue religieux, puisque la fête de l'Expiation se célébrait le dixiéme jour, et qu'á partir du quinzième on solennisait pendant sept jours celle des Tabernacles. Lev., XXIII, 27, 34. Le son des trompettes représentait la voix de Dieu, qui appelait son peuple à lui rendre hommage et á le servir. Cf. Exod., XIX, 16, 19; Is., LVIII, 1 ; Ose., VIII, 1 ; Jo., II, 1. La fête est appelée *zikrôn*, « mémorial, rappel », sans doute pour une raison qui est indiquée à propos de la guerre : « Vous sonnerez des trompettes avec éclat, et vous serez rappelés au souvenir de Jéhovah, votre Dieu, et vous serez délivrés de vos ennemis. » Num., X, 9. Il y avait donc là un signal spécialement destiné à faire souvenir le peuple que Jéhovah serait toujours son protecteur, à condition qu'on se rappelât qu'il fallait lui obéir. Mais surtout *tišri* était le septième mois de l'année religieuse, par conséquent le mois sabbatique, et á ce titre il méritait d'être inauguré plus solennellement que les autres. Il marquait également le début des années sabbatiques et jubilaires. Lev., XXV, 4, 9. Son importance était donc considérable à divers points de vue. Les sacrifices qu'on offrait á la fête des Trompettes étaient les mêmes qu'aux autres fêtes. Num., XXVIII, 11-30. Leur signification ne présentait donc rien de spécial. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus,* Heidelberg, 1839, t. II, p. 567, 592-601.

2° *Les coutumes juives.* — Elles sont consignées dans le traité *Rosch haschana* de la Mischna. Comme les néoménies ordinaires, la fête se célébrait durant deux jours, à cause de la difficulté de déterminer à temps la date de la néoménie pour toute la Palestine. Voir t. IV, col. 1591. Mais le second jour de la fête était aussi saint que le premier. *Schabbath,* XIX, 5. On apportait un soin spécial à la détermination de la néoménie de *tischri,* á cause des fêtes qui dépendaient de cette date. Néanmoins on s'arrangeait de manière qu'elle ne tombât pas le premier, le quatrième ni le sixiéme jour de la semaine. On ne voulait pas que la fête de l'Expiation tombât le premier, le troisième ni le sixième jour de la semaine. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ,* Utrecht, 1741, p. 247. Pour empêcher que le dixième jour du mois fût un samedi, un lundi ou un jeudi, il fallait éviter que le premier fût lui-même un jeudi, un samedi ou un mardi. On se servait pour cette fête du *šôfâr,* ou corne de bélier, tandis qu'aux autres néoménies et á la fête de l'Expiation on employait la *ḥăṣoṣrâh.* Voir TROMPETTE, col. 2322. On sonnait de la trompette du matin au soir ; mais si la fête tombait le jour du sabbat, quand on n'avait pu faire autrement, on ne sonnait qu'à Jérusalem. *Rosch haschana,* IV, 1. — Nulle part, dans la Bible, le premier jour de *tišri* n'est considéré comme le commencement de l'année. Celle-ci commençait en *nisân.* Exod., XII, 2. Ce fut

seulement sous la domination macédonienne que les Juifs, pour se conformer à l'usage grec, fixèrent le début de leur année civile au premier jour de *tišri,* qui devint ainsi *rôš haš-šânâh,* « tête de l'année ». Voir Année, t. i, col. 645-647. Mais la liturgie mosaïque de la fête des Trompettes ne fait aucune allusion à cette circonstance, l'importance de *tišri* lui venant surtout de ce qu'il est le mois sabbatique. Le nom de *Rosch haschana,* que la Mischna donne à la fête des Trompettes, ne doit donc pas faire illusion. — Cf. Reland, *Antiq. sacr.,* p. 255; Iken, *Antiquitates hebraicæ,* Brême, 1741, p. 137-139, 325, 326.
H. Lesêtre.

TRONC. Voir Gazophylacium, t. iii, col. 134.

TRONE (hébreu : *kissê';* chaldéen : *kârsê'*; Septante : θρόνος; Vulgate : *thronus*), siège d'apparat à l'usage des rois.

1° *Le trône royal.* — Salomon, devenu roi, prit place sur son trône et fit asseoir sa mère sur un autre trône, à sa droite. III Reg., ii, 19. Il se fit faire ensuite un trône d'ivoire avec des ornements d'or pur. III Reg., x, 18, 19. Voir Lion, t. iv, fig. 90, col. 278. Joachin, captif à Babylone, fut placé par Évilmérodach sur un trône, au-dessus du trône des autres rois déportés comme lui. IV Reg., xxv, 28; Jer., lii, 32. — Nabuchodonosor jurait par son trône d'exercer sa vengeance. Judith, i, 12. Jérémie, xliii, 10, prédit qu'un jour le trône de Nabuchodonosor serait placé à Taphnès, en Égypte, sur des pierres qu'il venait lui-même de faire disposer. Ce prince fut déposé de son trône pendant sa folie. Dan., v, 20.

2° *La royauté.* — Le trône est pris parfois pour la dignité royale de celui qui l'occupe. Dieu promit de maintenir à jamais le trône de David. II Reg., iii, 10; vii, 13, 16; III Reg., ii, 33, 45; ii, 6; viii, 20, 25; I Par., xvii, 14; xxviii, 5; Ps. lxxxix (lxxxviii), 30, 38. La femme de Thécué souhaitait que l'éloignement d'Absalom ne nuisît pas au trône de David. II Reg., xiv, 9. Adonias tenta d'occuper ce trône, III Reg., i, 24, 27, qui fut assuré à Salomon. III Reg., i, 47; iii, 12; ix, 5; x, 9; II Par., vi, 10, 16; vii, 18; ix, 8. Le trône de David fut ensuite occupé par Joas, IV Reg., xi, 19, et par toute une suite de rois. Jer., xiii, 13; xxii, 2, 4. Jérémie, xxxiii, 17, 21, annonça qu'il ne manquerait jamais de roi sur ce trône, ce qui se vérifia dans la personne du Messie. — Le trône d'Israël fut assigné à Jéhu pour quatre générations. IV Reg., x, 30; xv, 12. — Un trône royal est affermi par la bonté et par la justice. Prov., xx, 28; xxv, 5; xxix, 14.

3° *Le trône de Dieu.* — Comme Dieu est le Roi des rois, un trône lui est attribué. Jérusalem est son trône sur la terre. Jer., iii, 17. Il a dans le ciel un trône de justice et de majesté, Ps. ix, 5, 8; Eccli., i, 8, un trône de saphir, Ezech., i, 26, et de flammes, Dan., vii, 9, où il est béni. Dan., iii, 54. Le Fils de Dieu occupe au ciel un trône de grâce. Heb., i, 8; iv, 16. Saint Jean fait souvent allusion au trône de Dieu. Apoc., i, 4; iii, 21; iv, 5, 9, 10; v, 1-13; etc. — Notre-Seigneur défend de jurer par le trône de Dieu, Matth., v, 34, parce que c'est jurer par Dieu lui-même. Matth., xxiii, 22.

4° *Les trônes symboliques.* — Dieu fait asseoir les justes sur des trônes, comme les rois. Job, xxxvi, 7. Les Apôtres siégeront un jour sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. Luc., xxii, 30. Les vingt-quatre vieillards, représentant les douze chefs de l'ancien peuple et les douze Apôtres, occupent des trônes autour du trône de Dieu, dans le ciel. Apoc., iv, 4.
H. Lesêtre.

TROPHIME (grec : Τρόφιμος), compagnon de saint Paul. Il était originaire d'Éphèse et païen de naissance. Act., xxi, 28-29. Il fut un des compagnons de saint Paul, à l'époque du troisième voyage de missions de l'Apôtre. Il le suivit avec Tychique et quelques autres depuis la Macédoine jusqu'à la province d'Asie. Act., xx, 4. Tychique paraît n'être pas allé plus loin, mais Trophime continua la route avec saint Paul jusqu'à Jérusalem et là il devint l'occasion involontaire et inconsciente de l'arrestation de l'Apôtre par les Juifs. Ceux-ci, très irrités contre leur ancien coreligionnaire devenu l'une des colonnes de l'Église naissante, voulaient se défaire de sa personne et ils cherchèrent par conséquent à s'en emparer. Pour justifier leur violence à son égard, les Juifs d'Asie, ayant vu Paul dans le Temple, l'accusèrent d'y avoir introduit, en violation de la loi, le gentil Trophime, ce qui était inexact. Mais la foule soulevée saisit Paul et il n'échappa à la mort que par l'intervention du tribun romain, qui l'envoya ensuite au procurateur romain, à Césarée. Que devint alors Trophime? Son nom ne reparaît plus qu'une fois, et longtemps après, dans le Nouveau Testament. Dans sa seconde lettre à Timothée, écrite peu de temps avant son martyre à Rome, saint Paul dit à son disciple, II Tim., iv, 20, qu'il a laissé « Trophime malade à Milet ». Ce dernier avait donc accompagné son maître dans le voyage qu'il avait fait en Orient entre sa première et sa seconde captivité à Rome. L'Église d'Arles honore saint Trophime comme son premier évêque. Saint Paul, après sa délivrance de la première captivité de Rome, l'aurait emmené comme un de ses compagnons en partant pour l'Espagne et, en passant à Arles, il l'y aurait institué évêque. Voir Baronius, *Annal.,* ad ann. 62, § 4.

Que Trophime soit devenu évêque d'Arles à cette époque, cela se concilie bien difficilement avec le fait qu'un certain temps après, saint Paul fut obligé de le laisser malade à Milet. II Tim., iv, 20. « Il est difficile, dit un savant historien de l'Église d'Arles, de fixer précisément l'époque de la prédication de l'Évangile à Arles. L. Bonnement, chanoine d'Arles, *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Église d'Arles,* dans l'édition Migne de Calmet, *Dictionnaire de la Bible,* 1846, t. iv, col. 873... Des monuments respectables donnent [le titre de fondateur] à saint Trophime... Il faut cependant reconnaître que les monuments de l'histoire ne nous apprennent presque rien de certain touchant les combats et les conquêtes de notre premier apôtre. » On célèbre sa fête, à Arles, le 29 décembre. Les grecs l'honorent le 14 avril et disent qu'il eut la tête tranchée à Rome, par ordre de Néron. Voir *Acta sanctorum,* augusti t. i, p. 314.

TROUPEAU (hébreu : *'êdér;* Septante : βουκόλιον, « troupeau de bœufs », ποίμνη, ποίμνιον, « troupeau de brebis et de chèvres », ἀγέλη, « troupeau de porcs »; Vulgate : *armentum, grex*), assemblage de quadrupèdes domestiques.

1° *Au sens propre.* — Abel fut le premier à faire paître des troupeaux. Gen., iv, 4. Les patriarches, qui menaient la vie nomade, étaient possesseurs de nombreux troupeaux. Comme de grands espaces étaient nécessaires à la subsistance de ces troupeaux, les propriétaires nomades se trouvaient dans la nécessité de vivre à distance les uns des autres. Gen., xiii, 8-11; xxxvi, 6-8. Des disputes s'élevaient entre les bergers de troupeaux différents, pour l'usage d'un pâturage ou d'un puits. Gen., xiii, 7; xxvi, 19-22. L'abreuvage des troupeaux était en effet une question importante. Gen., xxix, 8; xxx, 38; Exod., ii, 16; etc. Les troupeaux étaient sous la garde des chiens. Job, xxx, 1. Le bouc marchait à la tête, Jer., l, 8, et l'on faisait passer les animaux sous la main pour les compter. Jer., xxxiii, 13. La disette effarait les troupeaux, Jo., i, 18, et le lionceau épouvantait les brebis. Mich., v, 8. Les villes ruinées devenaient des lieux de pacage pour les troupeaux. Is., xvii, 2; xxxii, 14; Soph., ii, 14. Le maître doit connaître l'état de son troupeau et en prendre soin.

Prov., XXVII, 23. — En quittant l'Égypte, les Hébreux emmenèrent avec eux tous leurs troupeaux au désert. Exod., X, 26. Quand les Israélites réclamèrent un roi, Samuel les avertit que celui-ci prendrait la dîme de leurs troupeaux. I Reg., VIII, 17. David, II Reg., VII, 8; I Par., XVII, 7, et Amos, VII, 15, menaient les troupeaux quand le Seigneur les appela. Salomon fut possesseur d'immenses troupeaux. Eccle., II, 7. Les armées assyriennes menaient avec elles de nombreux troupeaux. Judith, II, 8. Des bergers, qui gardaient leurs troupeaux pendant la nuit, furent avertis par les anges de la naissance du Sauveur. Luc., II, 8. Notre-Seigneur permit aux démons de s'emparer d'un troupeau de porcs qu'ils précipitèrent dans le lac de Tibériade. Matth., VIII, 30; Marc., V, 11; Luc., VIII, 32. Voir BŒUF, t. I, col. 1826; BREBIS, col. 1911; CHÈVRE, t. II, col. 692.

2° *Au sens figuré.* — Les troupeaux sont naturellement l'image des peuples, conduits par leurs chefs qui sont comme des pasteurs. Les Hébreux étaient comme un troupeau que Dieu mena à travers le désert, Ps. LXXVIII (LXXVII), 52, et dont Moïse était le berger. Is., LXIII, 11. Les Israélites sont fréquemment appelés le troupeau de Jéhovah. Is., XL, 11; Jer., XIII, 17, 20; XXIII, 1-3; XXXI, 10; LI, 23; Bar., IV, 26; Mich., II, 12; Zach., IX, 16; X, 3; XI, 7-17. Les chefs du peuple sont les bergers de ce troupeau, et souvent ils s'acquittent mal de leur fonction. Jer., X, 21; XXV, 34-36; L, 6; Ezech., XXXIV, 2-31; Zach., X, 2. — Les Israélites étaient, en face des Syriens, comme deux petits troupeaux de chèvres. III Reg., XX, 27. Les enfants se multiplient, Job, XXI, 11, et Dieu multipliera son peuple comme des troupeaux. Ezech., XXXVI, 37, 38. Les cheveux de l'Épouse sont comparés à un troupeau de chèvres, et ses dents à un troupeau de brebis tondues. Cant., IV, 1, 2; VI, 4, 5. — Notre-Seigneur appelle aussi ses disciples un « petit troupeau », Luc., XII, 32, qui sera momentanément dispersé quand le Pasteur sera frappé. Matth., XXVI, 31. Les pasteurs de l'Église doivent veiller avec soin sur ce troupeau. Act., XX, 28, 29. I Pet., V, 2, 3.

H. LESÊTRE.

TRUELLE (Vulgate : *trulla*), instrument dont le maçon se sert pour prendre et placer le mortier. — Ce mot se lit deux fois dans la Vulgate. Une fois, il traduit le pluriel *yâ'îm*, qui veut dire « pelle ». IV Reg., XXV, 14. Le mot *yâ'îm*, dont le singulier n'apparaît nulle part, a embarrassé les traducteurs. Il désigne un des instruments en usage au sanctuaire. Il est ainsi rendu dans les différents passages où il en est question : Exod., XXVII, 3; XXXVIII, 3 : καλυπτήρ, « couvercle », *forceps*, « pince »; Num., IV, 14 : καλυπτήρ, *fuscinula*, « fourchette »; III Reg., VII, 40, 45 : θερμαστρίς, « pince », *scutra*, « plateau »; II Par., IV, 11 : κρεάγρα, *creagra*, « fourchette »; II Par., IV, 16 : ἀναλημπτήρ, « vase à puiser », *creagra*, IV Reg., XXV, 14 : ἰαμεῖν, qui n'a pas de sens, *trulla*; Jer., LII, 18 : κρεάγρα, *creagra*. Dans le Targum, *yâ'îm* désigne une pelle. — La Vulgate traduit encore par *trulla cæmentarii*, « truelle de maçon », le mot *'ănâk*, dans Amos, VII, 7, 8. Les Septante le rendent par ἀδάμας, « diamant ». Comme *'ănâk* signifie « plomb », on traduit ordinairement par « fil à plomb ». Voir FIL A PLOMB, t. II, col. 2244. Knabenbauer, *Proph. min.*, Paris, 1886, p. 314, suppose un crépissage avec le plomb contenu dans la *trulla*, qui a aussi le sens de « vase ». Le P. Condamin, *Le prétendu « fil à plomb » de la vision d'Amos*, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 586-594, voit dans le *'ănâk* un métal très dur, analogue au diamant des Septante, le fer, symbole de la guerre, que le Seigneur va déchaîner sur Israël. Pour V. Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 265-267, le *'ănâk* désignerait l' « affliction », d'après une racine arabe, ou même simplement le « plomb », que Dieu veut mettre dans Israël afin de l'avilir, comme on met du plomb dans un creuset contenant des minerais divers dont on ne peut tirer parti. En tous cas, on ne voit guère comment le mot hébreu pourrait avoir le sens de « truelle ».

H. LESÊTRE.

TRYPHÈNE (grec : Τρύφαινα), chrétienne de Rome, que saint Paul salue dans son Épître aux Romains, XVI, 12. « Saluez, dit-il, Tryphène et Tryphose qui travaillent pour le [service du] Seigneur. » Ces deux noms ont été retrouvés dans les inscriptions des colombaires de la maison des Césars à Rome. *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VI, n°s 4866 (Tryphosa); 5035, 5343 (Tryphæna). Le nom de Tryphène figure aussi dans les *Acta Pauli et Theclæ*, où « la reine Tryphène » joue un rôle important à Antioche de Pisidie. Une monnaie de Pisidie porte au droit ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΠΟΛΕΜΩΝΟΣ et au revers ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΤΡΥΦΑΙΝΗΣ. Cette Tryphène était fille de Polémon, roi d'une partie de la Lycaonie et de la Cilicie, femme de Cotys, roi de Thrace, et mère d'un autre Polémon, roi de Pont. Elle était arrière-petite-fille de Marc-Antoine et parente éloignée de l'empereur Claude. Son frère Polémon embrassa le judaïsme. Voir W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire before A. D. 170*, in-8°, Londres, 1893, p. 382.

TRYPHON (grec : Τρύφων, « le dissolu »), usurpateur, roi de Syrie, 170-174 de l'ère des Séleucides,



528. — Monnaie d'argent de Tryphon, roi de Syrie.
Tête de Tryphon, à droite, diadémée. — ℟. ΒΑΣΙΛΕΩΣ ‖ ΤΡΥΦΩΝΟΣ ‖ ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΟΣ. Dans une couronne, un casque orné d'une corne. Monogramme.

142-139 avant J.-C. (fig. 528). Il s'appelait de son vrai nom Diodote, Strabon, XVI, II, 10; Appien, *Syr.*, 78, et, d'après ce dernier, il prit le surnom de Tryphon en s'emparant du pouvoir. Cf. Tite-Live, *Epist.*, LIII, LV. Il était né à Casianes, place forte du district d'Apamée, et il fut élevé à Apamée même. Strabon, XVI, II, 10. Sous Alexandre Balas, il fut attaché à la cour. I Mach., XI, 39; Diodore, *Fragm.*, XXI, dans Didot, *Histor. græcor. Fragment.*, II, 17. Il semble avoir pris part, vers la fin du règne de ce roi, à la conspiration destinée à livrer la Syrie à Ptolémée Philométor, roi d'Égypte. Diodore, *Fragm.*, XXI. Après la déchéance d'Alexandre Balas, il se tourna d'abord vers Démétrius II Nicator, mais voyant son impopularité (Tite-Live, *Epist.*, LII; Justin, XXXVI, 1), il lui opposa le fils d'Alexandre Balas, encore enfant, qui était élevé par l'Arabe Émalchuel. I Mach., XI, 39. Celui-ci, après beaucoup de résistance, avait fini par consentir à le confier à ce dangereux protecteur. Voir ÉMALCHUEL, t. II, col. 1714. Antiochus n'était encore qu'un enfant. Tryphon se servit de lui pour combattre et chasser Démétrius II, qui s'était rendu impopulaire en Syrie, et il gouverna sous le nom d'Antiochus VI, après s'être emparé d'Antioche. I Mach., XI, 54-56. Il chercha à s'attacher Jonathas Machabée, en le faisant confirmer dans sa dignité de grand-prêtre par le roi, qui accompagna cette faveur de plusieurs autres et de riches présents, ℣. 57-59. Voir ANTIOCHUS VI, t. I, col. 703. Cepen-

dant Tryphon s'aperçut bientôt que Jonathas était trop loyal pour se prêter à ses projets ambitieux; il s'empara de sa personne par trahison, et le mit finalement à mort. I Mach., XII, 39-49; XIII, 12-24. Voir JONATHAS 3, t. III, col. 1623. Une fois débarrassé de celui qui pouvait être d'un puissant secours pour le jeune Antiochus VI, il se défit de son malheureux pupille, δόλῳ, dit le texte grec, I Mach., XIII, 31; en faisant opérer sur cet enfant de dix ans, dit Tite-Live, *Epit.*, LV, une opération chirurgicale mortelle, par les médecins qu'il avait gagnés (170 avant J.-C.). Tryphon prit alors le titre de roi. Il exerça le pouvoir avec la cruauté, la cupidité, la violence que présageaient ses antécédents. Sa tyrannie devait le rendre odieux à ses sujets. Il se montra particulièrement rapace à l'égard des Juifs. Simon Machabée eut recours alors contre lui à Démétrius II, qui ne demanda pas mieux que de s'assurer un tel auxiliaire contre son ennemi, I Mach., XIII, 34-40, et prépara une expédition pour combattre Tryphon. Mais, étant allé en Médie pour se procurer des secours dont il avait besoin pour sa campagne, Démétrius Nicator fut fait prisonnier par un des généraux d'Arsace VI, roi des Parthes, ou, selon le titre que lui donne l'Écriture, « roi de Perse et de Médie ». I Mach., XIV, 1-3. Voir ARSACE VI, t. I, col. 1034. Le trône paraissait ainsi assuré à Tryphon. Justin, XXXVI, 1; Diodore, *Leg.*, XXXIX. Celui-ci n'avait plus qu'à réduire les généraux de Démétrius qui lui résistaient encore. Mais un adversaire plus dangereux se leva bientôt contre lui. Un frère cadet du roi captif, connu depuis sous le nom d'Antiochus VII Sidète, en apprenant à Rhodes, où il était, le malheur arrivé à son aîné, s'empressa de quitter l'île, pour tenter de ceindre sa couronne. Il fut mal accueilli en Syrie, et n'eut pas d'abord le succès qu'il avait espéré, à cause de la crainte qu'inspirait Tryphon, mais sa belle-sœur Cléopâtre fit tourner la fortune en sa faveur. Après avoir épousé Alexandre Balas, elle était devenue la femme de Démétrius II et possédait la ville de Séleucie. Pour la conserver, elle offrit à son beau-frère de l'épouser, afin qu'il pût la défendre contre Tryphon. Ce mariage mit Antiochus en état d'attaquer l'usurpateur et lui amena de nombreux partisans, qui abandonnèrent son ennemi. Celui-ci fut réduit à s'enfuir à Dor, sur la côte de Phénicie. Assiégé dans cette ville, il y fut serré de près. I Mach., XV, 10-14. Il n'eut d'autre ressource que de s'échapper par mer pour aller se réfugier d'abord à Ptolémaïde, Charax, Didot, *Hist. græc. fragm.*, t. III, n. 40, p. 644, puis à Orthosiade, I Mach., XV, 37, et enfin à Apamée, où il fut de nouveau assiégé et où il périt, d'après Josèphe, *Ant. jud.*, XIII, VII, 2. D'après Strabon, XIV, V, 2, Antiochus VII l'obligea à se donner la mort à Coracésium. Cf. Appien, *Syr.*, 68.

TRYPHOSE (grec : Τρυφῶσα), chrétienne de Rome, saluée par saint Paul. Rom., XVI, 12. Voir TRYPHÈNE, col. 2330.

TSADÉ, צ, ץ, dix-huitième lettre de l'alphabet hébreu. Les uns ont cru qu'elle représentait, sous son ancienne forme phénicienne, voir ALPHABET, t. I, col. 407-408, un hameçon; d'autres, une faulx ou une faucille. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1143. — Le tsadé est une sifflante dentale, qui se décompose en *t* et *s*. Les Septante et, à leur suite, saint Jérome, l'ont rendu par une simple *s*, comme Σαβαώθ, pour *Ṣeba'ôṭ*; Σεδεκίας, pour *Ṣidqîyâh*; Σιδών, *Ṣidôn*; Vulgate, *Sabaoth*, *Sedecias*, *Sidon*, de sorte que, dans les versions, le *tsadé* est rendu comme le *samech*, le *sin* et le *schin*.

TUBALCAÏN (hébreu : *Tûbal Qaïn;* Septante : ὁ Θόβελ), Caïnite, fils de Lamech et de Sella. Gen., IV, 22. Il forgea toutes sortes d'ouvrages d'airain et de fer. Vulgate : *Fuit malleator et faber in cuncta opera æris et ferri.* C'est tout ce que l'Écriture nous apprend de lui. Les rabbins ont raconté à son sujet diverses légendes sans fondement. Josèphe, *Ant. jud.*, I, II, 2, dit que Tubalcaïn était distingué par sa force prodigieuse et par ses succès dans la guerre. On a donné de son nom les étymologies les plus diverses, mais aucune ne s'impose. On a rapproché de Tubalcaïn les Thubaliens, qu'Ézéchiel, XXVII, 13, mentionne sous le nom de Thubal, entre Javan (Vulgate : *Græcia*) et Mosoch.

TUBIANÉENS (grec : Τουβιῆνοι; *Alexandrinus :* Τουβεῖνοι), habitants du pays de Tob. II Mach., XII, 17. L'Écriture nomme ainsi des Juifs qui s'étaient établis dans le pays de Tob et que Judas Machabée y rencontra lorsqu'il poursuivait le général syrien Timothée, qu'il avait pensé atteindre en cet endroit mais qui en était déjà reparti. Voir TOB, col. 2256; CHARACA, t. II, col. 577.

TUBIN. Voir TUBIANÉENS; TOB, col. 2256.

TUILE (grec : κέραμος; Vulgate : *tegula*), morceau de terre cuite, ordinairement en forme de rectangle ou de trapèze, et servant à la couverture des toits. Il est possible que les tuiles qui recouvraient les terrasses de Palestine aient affecté la dimension et l'épaisseur de dalles. — Pour descendre le paralytique devant Notre-Seigneur, on fit une ouvertnre dans le toit. Marc., II, 4. Saint Luc, V, 19, dit que l'on descendit le malade διὰ τῶν κεράμων, *per tegulas*. Cette expression suppose des tuiles enlevées. Néanmoins, comme les mots *per tegulas*, dans les classiques, signifient seulement « à travers l'ouverture » ménagée au milieu d'un atrium ou d'un péristyle, sans qu'il y ait eu déplacement de tuiles, il se pourrait que saint Luc ait en vue ce dernier sens et n'ait voulu parler que du trou pratiqué par les porteurs. Cf. Rich, *Dict. des antiq. romaines et grecques*, trad. Chéruel, Paris, 1873, p. 627.

H. LESÊTRE.

TUMEUR, excroissance qui se forme dans les tissus du corps et peut être bénigne, quand elle ne gêne que par son volume, ou maligne quand elle fait souffrir et devient dangereuse. Moïse range les tumeurs parmi les maux qui affligeront les Israélites infidèles. Sur le genre de tumeurs auxquelles il fait allusion, voir HÉMORROÏDES, t. III, col. 587; OFALIM, t. IV, col. 1757.

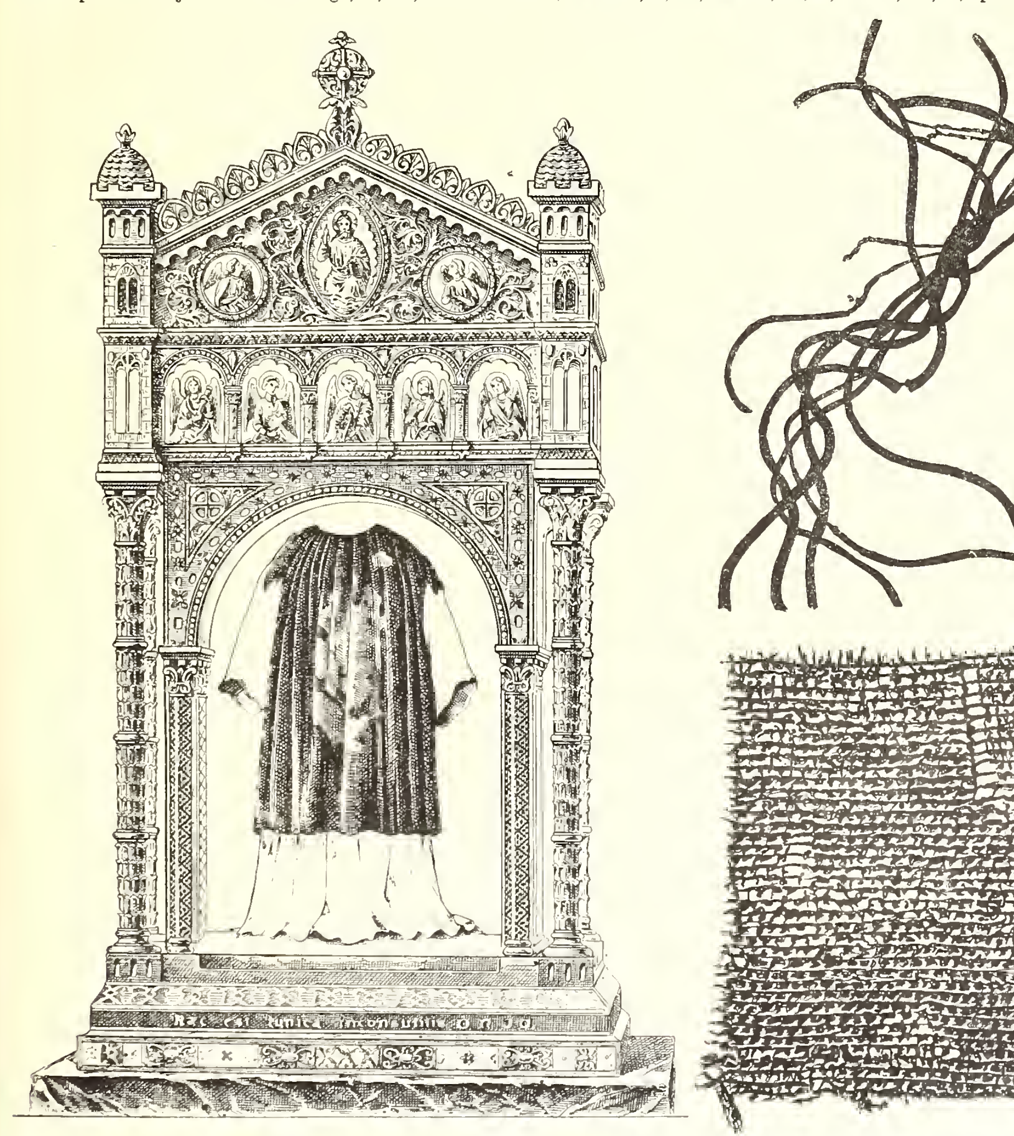
H. LESÊTRE.

TUNIQUE, espèce de vêtement. Voir VÊTEMENT.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — En hébreu, plusieurs mots servent à désigner ce que les versions appellent « tunique ».

1° *Keṭônéṭ*, χιτών, *tunica*, correspondant à l'assyrien *kitinnû*, qui désigne un vêtement de laine. Le *keṭônéṭ* est un vêtement assez étroit qui prend la forme du corps. Dieu donne à Adam et Ève une tunique de peaux. Gen., III, 21. Job, XXX, 18, se plaint que, par la violence du mal, son corps est tellement amaigri que son vêtement a l'air d'une tunique. Cette tunique est à l'usage d'Aaron et des prêtres, Exod., XXVIII, 40; Lev., X, 5; XVI, 4, etc., de l'Épouse, Cant., V, 3, de l'intendant Sobna. Is., XXII, 21. Joseph a un *keṭônéṭ passîm*, vêtement qui descend jusqu'aux mains et aux pieds, χιτὼν ποικίλος, *tunica polymita*, tunique de diverses couleurs. Gen., XXXVII, 3, 23, 32. C'était une tunique de valeur supérieure aux tuniques ordinaires, puisqu'elle est la marque d'une tendresse particulière de la part de Jacob. Thamar, sœur d'Absalom, portait une tunique de même nom, χιτὼν καρπωτός, tunique à manches descendant aux poignets, *tunica talaris*, tunique descendant aux talons. II Reg., XIII, 18, 19. Il y a encore le *keṭônéṭ ṭašbêṣ*, χιτὼν κοσυμβωτός, une tunique à franges, *tunica et linea stricta*, une tunique de lin étroite, destinée à Aaron. Exod., XXVIII,

4. — 2° *Me'îl*, probablement tunique de dessus, sans manches, communément appelée par les versions διπλοΐς, *pallium, chlamys*, bien que ce ne soit pas un manteau, comme l'indique l'usage qui lui est attribué dans plusieurs passages. Voir Manteau, t. iv, col. 663. C'est la tunique que la mère de Samuel fait chaque année pour son jeune fils, I Reg., ii, 19, celle de Job



529. — La sainte tunique d'Argenteuil. — D'après A. Jacquemot. Elle est représentée en noir sur une étoffe destinée à la soutenir.

530. — Le tissu de la sainte tunique. D'après une photographie des Gobelins.

et de ses amis, ἱμάτια, στολή, *vestimenta, vestes*, Job, i, 20; ii, 12, de Samuel, I Reg., xv, 27; xxviii, 14, de Jonathas, ἐπενδύτης, *tunica*, I Reg., xviii, 4, de Saül, I Reg., xxiv, 5, 12, et des filles du roi. II Reg., xiii, 18. — 3° *Ma'ătăfâh, palliolum*, tunique plus ample à l'usage des femmes. Is., iii, 22. — 4° *Médév*, μανδύης, *tunica*, sorte de casaque à l'usage d'Esdras. I Esd., ix, 3. — 5° *Pattîš, vestes*, nom chaldéen des tuniques que portent les trois jeunes hommes dans la fournaise. Dan., iii, 21. — Les versions traduisent encore par μανδύης, ἔνδυμα, *tunica stricta*, tunique serrée, le *ḥăgôr* que porte Joab. II Reg., xx, 8, mais ce mot désigne une ceinture. I Reg., xviii, 4; Prov., xxxi, 24.

II. Dans le Nouveau Testament. — 1° Notre-Seigneur conseille à son disciple d'abandonner son manteau à qui lui prend sa tunique, Matth., v, 40; Luc., vi, 29, c'est-à-dire d'être prêt à tous les sacrifices plutôt qu'à celui de la paix et de la charité. Le prédicateur de l'Évangile ne doit pas avoir deux tuniques, Matth., x, 10; Marc., vi, 9; Luc., ix, 3, pour ne pas s'embarrasser du superflu. Celui qui a deux tuniques doit en donner une à celui qui en manque. Luc., iii, 11. A l'approche du siège de Jérusalem, il ne faudra pas rentrer dans sa maison pour prendre sa tunique, tant le danger sera pressant. Matth., xxiv, 18. La tunique était donc un vêtement de dessus que l'on quittait à la maison pour vaquer à différentes occupations sur son toit. Les pêcheurs la quittaient pendant leur travail. Joa., xxi, 7. Tabitha faisait des tuniques pour les pauvres veuves. Act., ix, 39. Saint Jude, 23, veut que le chrétien haïsse « jusqu'à la tunique souillée par la chair, » c'est-à-dire jusqu'aux apparences de la corruption.

2° La *tunique du Sauveur* était ἄῤῥαφος, *inconsutilis,* sans couture, par conséquent tissée d'une seule pièce depuis le haut jusqu'en bas. Joa., XIX, 23. Elle était ainsi à peu près semblable à celle des prêtres, dont Josèphe, *Ant. jud.,* III, VII, 4, fait cette description : « C'est une tunique *talaris,* que nous appelons dans notre langue μεείρ (*me'il*)... Cette tunique ne se compose pas de deux pièces, ayant des coutures sur les épaules et sur les côtés; mais c'est un vêtement d'une seule pièce, tissé dans toute sa longueur, que l'on entre par le cou au moyen d'une ouverture en forme de fente longitudinale allant depuis la poitrine jusqu'au haut du dos, entre les épaules. On y ajoute un bord,



531. — La sainte tunique de Trèves.
D'après Friedlieb, *Archéol. de la Passion,* p. 377.

pour cacher la difformité de la fente. Elle a également des ouvertures pour passer les mains. » Cf. Braun, *De vest. sacerd. hebræor.,* Leyde, 1680, p. 342. Le procédé employé pour fabriquer des vêtements sans couture ne s'est pas perdu en Orient. Cf. Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland,* Leipzig, 1818, t. V, p. 273. Il est clair qu'une tunique sans couture perdrait toute sa valeur si on la divisait en plusieurs morceaux; aussi les soldats qui avaient crucifié le Sauveur préférèrent-ils tirer la sienne au sort. — Il est à croire que des disciples du Sauveur ont racheté ses vêtements aux soldats. Cependant on ne possède à ce sujet aucun document authentique qui soit antérieur au XI[e] siècle. Des fragments de vêtements du Sauveur sont conservés en différents endroits, particulièrement au Latran. Mais les deux tuniques les plus célèbres sont celles d'Argenteuil et de Trèves.

La tunique d'Argenteuil (fig. 529) mesurait 1m45 de haut, quand elle était entière, elle avait une ouverture au col et des manches. L'étoffe est un tissu de laine, fabriqué sur un métier primitif, mais très régulier (fig. 530). On y a reconnu, à l'analyse, des taches de sang. La tunique de Trèves (fig. 531), également sans couture, a été conservée entière. Elle mesure en hauteur 1m48 par devant et 1m57 par derrière, en largeur 1m09 en bas et 0m70 en haut, avec des manches larges de 0m33 et longues de 0m46. Il est fort possible que Notre-Seigneur ait porté plusieurs tuniques sans couture. On suppose que celle de Trèves était la tunique de dessus, et celle d'Argenteuil la tunique de dessous. Cf. E. Bessel, *Geschichte des heiligen Rockes,* Trèves, 1889; C. Willems, *Der heilige Rock zu Trier,* Trèves, 1891, trad. par Furcy Raynaud; *La sainte robe de N.-S. J.-C. à Trèves,* Trèves, 1891; Id., *La sainte robe de Trèves et la relique d'Argenteuil,* Paris, 1894; A. Jacquemot, *La tunique sans couture de N.-S.J.-C., conservée dans l'église d'Argenteuil,* Lille, 1894; J.-B. Vanel, *Histoire de la sainte tunique d'Argenteuil* (manuscrit de dom Wyard, bénédictin de Saint-Maur du XVII[e] siècle), Paris, 1894; J. H. Friedlieb, *Archéologie de la Passion,* trad. Martin, Paris, 1897, p. 358-381.

H. LESÊTRE.

TURBAN (hébreu : *pe'êr;* Septante : κίδαρις, μίτρα; Vulgate : *corona, coronula, vitta*), espèce de coiffure. Le turban de lin est attribué aux prêtres, concurremment avec la mitre, dont il ne devait pas différer beaucoup, puisque les Septante les confondent. Voir CIDARIS, t. II, col. 750; MITRE, t. IV, col. 1135. La forme de cette coiffure était celle d'une sorte de bonnet qui entourait la tête et s'attachait par derrière. Voir t. V, fig. 172, col. 647. La Vulgate l'appelle tantôt *coronula,* Exod., XXXIX, 28, tantôt, *vitta,* Ezech., XLIV, 18. En tous cas, ce n'était pas une coiffure vulgaire, puisqu'elle servait aux prêtres dans l'exercice de leurs fonctions sacrées. Mais il est impossible de dire en quoi elle différait des autres coiffures analogues. Voir TIARE, col. 2205. — Le turban était aussi en usage dans la vie civile. Les femmes élégantes le portaient. Is., III, 20. Il servait de coiffure au nouveau marié. Is., LXI, 10. En rendant *pe'êr* par δόξα, « gloire », et *corona,* Is., LXI, 3, les versions donnent à entendre que c'était une coiffure de fête, probablement pourvue de certains ornements. Isaïe, LXI, 3, et Ezéchiel, XXIV, 17, 23, supposent que le *pe'êr* se portait aux jours de joie et de paix, et remplaçait la cendre des jours de deuil. Dans les deux derniers passages d'Ezéchiel, les Septante ne voient dans le *pe'êr* qu'un agencement particulier de la chevelure, τρίχωμα, κόμαι.

H. LESÊTRE.

TUTEUR (grec : ἐπιτρόπος; Vulgate : *procurator, tutor*), celui qui est chargé d'élever un mineur et de gérer sa fortune. — Mardochée a rempli vis-à-vis d'Esther le rôle de tuteur et de nourricier, *'omên.* Esth., II, 7. Voir NOURRICIER, t. IV, col. 1699. — Lysias, parent d'Antiochus Eupator, fut le tuteur du jeune roi et le régent du royaume. II Mach., XI, 1; XIII, 2; XIV, 2. — Saint Paul dit que l'héritier encore enfant « est soumis à des tuteurs, ἐπιτρόποις, *tutoribus,* et à des curateurs, οἰκονόμους, *actoribus,* jusqu'au temps marqué par le père. » Gal., IV, 2. Ces tuteurs et ces curateurs exercent probablement leur charge après la mort du père qui, de son vivant, prenait soin lui-même de l'éducation et des intérêts de son enfant. C'est la loi qui fixait l'âge de l'émancipation de l'héritier, ce qui porterait à conclure que les tuteurs sont ici de simples administrateurs des biens ou des intendants aux pouvoirs desquels le père, encore vivant, assigne le terme qu'il veut. Mais rien ne prouve que saint Paul se réfère au droit romain plutôt qu'au droit naturel, qui laissait au père le pouvoir de fixer la durée de la tutelle. D'ailleurs, si le père était encore vivant, il émanciperait son fils à l'époque suggérée par les circonstances, tandis qu'il y a

ici un « temps marqué à l'avance »; προθεσμία, *præfinitum tempus*, qui a dû être réglé par le père avant sa mort. L'Apôtre applique cette comparaison à l'humanité, qui a été en état de servage, comme un héritier en tutelle, pendant les siècles qui ont précédé, mais qui entre en jouissance de l'héritage de salut, au moment librement fixé par les décrets divins. Cf. Cornely, *Epist. ad Galat.*, Paris, 1892, p. 591, 592; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, p. 251.

H. Lesêtre.

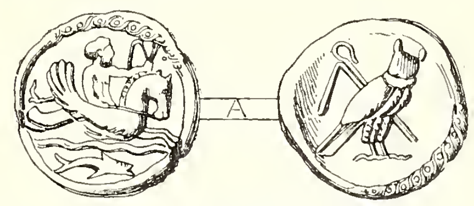
TYCHIQUE (grec : Τύχικος, nom qui a le même sens en grec que *Fortunatus* et *Felix* en latin), compagnon de saint Paul. — 1° Il était originaire de la province d'Asie, Act., xx, 1, et il accompagna saint Paul dans son troisième voyage de missions, ꝟ. 4, mais pas d'une manière continue. Lorsque l'Apôtre se rendit à Jérusalem avec Trophime, xxi, 29, Tychique resta en Asie, probablement à Milet, xx, 15, 38. — 2° Pendant l'emprisonnement de Paul à Rome, nous retrouvons Tychique auprès de lui, sans que nous sachions précisément ce qu'il avait fait dans l'intervalle. Son maître l'envoya aux Colossiens, afin qu'il pût se rendre compte de leur situation et l'en informer exactement, tout en leur donnant de ses nouvelles. Dans son Épître, il le leur présente comme un frère bien-aimé et un ministre fidèle, serviteur comme lui du Seigneur, ainsi qu'Onésime, leur compatriote, qui l'accompagne. Col., iv, 7-8. Ils devaient porter l'un et l'autre la lettre que saint Paul adressait aux Colossiens. — 3° Saint Paul avait chargé aussi Tychique de porter aux Éphésiens l'Épitre qu'il leur écrivait. Voir Éphésiens (Épitre aux), t. ii, col. 1852. Il l'appelle de la même manière que dans l'Épitre aux Colossiens, *charissimus frater et fidelis minister in Domino*. Eph., iv, 21. — 4° Dans son Épître à Tite, iii, 12, saint Paul lui annonce qu'il lui enverra en Crète Tychique ou Artémas et il lui demande de venir lui-même le rejoindre promptement à Nicopolis, où il veut passer l'hiver. — 5° Dans sa seconde Épître à Timothée, écrite à Rome pendant son emprisonnement, saint Paul dit à son disciple, iv, 12, qu'il a envoyé Tychique à Éphèse. Les commentateurs ne sont pas d'accord sur l'époque précise de cette mission. — Le Nouveau Testament ne nous apprend pas autre chose sur Tychique. Suivant la tradition, il devint évêque de Chalcédoine en Bythinie. D'après le Ménologe grec, au 8 décembre, il succéda à saint Sosthène, comme évêque de Colophon en Ionie. Voir *Acta sanctorum*, t. iii julii, p. 613.

TYMPANUM. Voir Tambour, col. 1982.

TYPIQUE (SENS), un des noms du *Sens spirituel*. Voir Sens de l'Écriture, ii, 2, col. 1610; Spirituel (Sens), col. 1858.

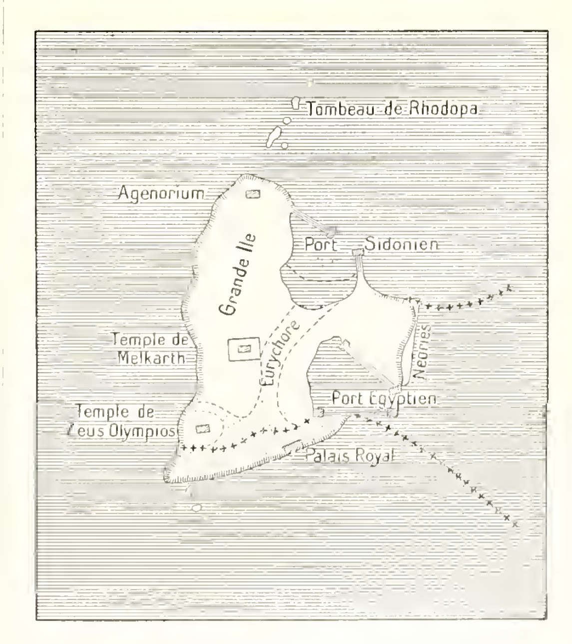
TYR (hébreu : *Ṣôr;* Septante : Τύρος; en assyrien : *Ṣurru; Ṣarra*), aujourd'hui *Ṣûr*, ville de Phénicie, à 35 kilomètres au sud de Sidon, et à une distance un peu moindre au nord de Saint-Jean-d'Acre, sur la Méditerranée (fig. 532).

I. Situation. — Son nom, qui signifie « rocher », lui vient de son emplacement. En effet, elle était bâtie, du moins en grande partie, sur un ilot rocheux, alors situé à environ 600 mètres du continent. Le papyrus Anastasi I parle de Tyr comme d'une ville entourée par les flots de la mer. Ézéchiel, xxvi, 4, 14, et xxvii, 4, dit aussi qu'elle s'élève « au cœur des mers », et qu'après sa ruine elle sera semblable à « un rocher nu ». Cf. Is., xxiii, 4. Par sa situation, complétée par de solides remparts, Tyr devint promptement une forteresse de premier ordre, Jos., xix, 29; II Reg., xxiv, 7, etc. Son territoire et celui de la tribu d'Aser étaient limitrophes. Sa beauté et celle de ses alentours sont mentionnées plusieurs fois dans la Bible. Cf. Ezech., xxvii, 3, 4, 10, 11; Ose., ix, 13. L'ile tyrienne n'ayant qu'une étendue restreinte (22 stades de périmètre, c'est-à-dire environ 4000 mètres), on avait dû donner aux maisons une élévation peu ordinaire chez les anciens; elles étaient plus hautes qu'à Rome. Strabon, XVI, ii, 23. Manquant d'eau potable, elle s'en procura par un système fort bien combiné de canaux, qui allaient en chercher jusqu'aux sources abondantes du Ras-el-Aïn, sur le continent, à environ une heure et demie de marche de l'ile, dans la direction du sud. Voir Ménandre d'Ephèse, dans Josèphe, *Ant. jud.*, IX, xiv, 1; Arrien, *Anabas.*, ii, 20, etc. — Tyr (fig. 533) avait deux ports naturels : l'un au nord, du côté de Sidon, et nommé sidonien pour ce motif; l'autre au sud, le port égyptien. Par des travaux considérables, dont on admire encore les restes, on les avait abrités tout à la fois contre le vent, les vagues et les ennemis extérieurs. Strabon, XVI, ii, 23; Pline, *H. N.*, v, 17; Arrien, *Anab.*, ii, 20-21. Cf. Ezech., xxvii, 3.



532. — Monnaie d'argent de Tyr.

Melkarth à cheval sur un hippocampe ailé; sous les flots, un dauphin. — ℟. Chouette debout à droite portant le fléau et le sceptre égyptien.



533. — Plan de Tyr insulaire.

En face de la Tyr insulaire, dans la plaine peu large (2 kil. seulement), mais très longue, qui s'étale entre le rivage et les collines de l'est, voir le plan, fig. 535, col. 2344, était construite la cité continentale, dont le point central paraît avoir été le rocher nommé aujourd'hui Tell-el-Machoûkh, et qui s'étendait au sud, jusqu'au Ras-el-Aïn. Elle dut être, aux jours les plus florissants de son histoire, plus considérable encore que la ville

bâtie dans l'île. Les anciens historiens ou géographes grecs et romains parlent d'elle sous les noms de Παλαίτυρος, ἡ πάλαι Τύρος, *Vetus Tyrus*. Cf. Ménandre, dans Josèphe, *Ant. jud.*, IX, XIV, 2; Diodore de Sicile, XVII, 40; Strabon, XVI, II, 24; Pline, *H. N.*, V, 17; Quinte-Curce, IV, II, 18; Justin, XI, X, 11, etc. Pline affirme que les deux villes réunies auraient eu un périmètre de 19 milles romains (28 kil. 1/2) et une largeur de 22 stades (4 kil.). Comme son nom même l'indique, la ville continentale aurait été la plus ancienne. L'emplacement de Palætyr et l'époque de sa construction ont été de nos jours l'objet d'assez vives discussions. Guthe, dans *Realencylopädie für protest. Theologie*, 3e édit., t. XVIII, p. 285. Voir la Tyr actuelle, fig. 534.

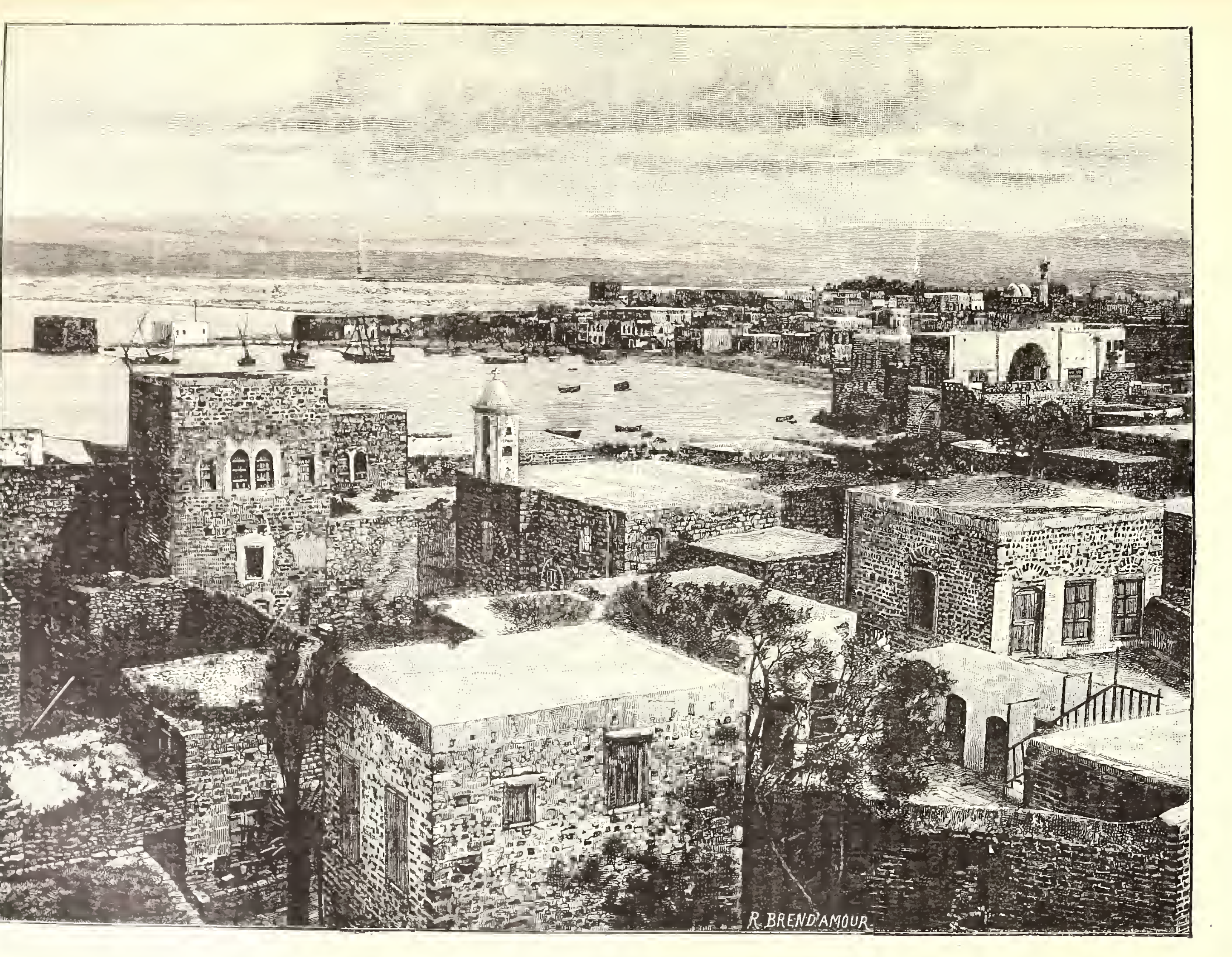
II. Le commerce et la richesse de Tyr, ses vices, menaces de chatiments. — D'après la Bible, comme au dire des écrivains classiques qui se sont occupés de Tyr, cette ville était particulièrement renommée pour son vaste commerce et pour les immenses richesses qu'il lui procurait. Ses marins n'étaient pas moins célèbres par leur hardiesse que par leur habileté, et c'est grâce à eux surtout qu'elle était devenue, selon le mot d'Isaïe, XXIII, 3, « le marché des nations. » Ézéchiel, XXVII, 12-27, commentant pour ainsi dire cette parole, dresse une longue et éloquente nomenclature des peuples avec lesquels Tyr était en relations commerciales, et des marchandises qu'elle importait, exportait et échangeait. Elle était vraiment, comme il l'écrit, XXVII, 3, « le marchand de peuples d'îles nombreuses, » c'est-à-dire qu'elle trafiquait avec un grand nombre de contrées. Au moyen de ses vaisseaux de petites dimensions, qui, chargés de produits de toute nature, longeaient les rives de la Méditerranée sans en excepter une seule, remontaient le Nil, n'avaient pas craint de franchir le détroit de Gibraltar et d'explorer non seulement les îles Canaries et les côtes occidentales de l'Afrique, mais même le littoral anglais, elle avait fondé sur tous ces points des factoreries, des centres commerciaux, des colonies. Elle entretenait aussi un grand commerce par la voie de terre avec les régions du nord et de l'orient. Elle était ainsi le trait d'union des peuples et favorisait singulièrement l'industrie, la civilisation, les relations de contrée à contrée. En cela, elle envisageait avant tout son propre profit. Si elle ne manifesta aucune envie de conquérir le monde les armes à la main, elle chercha constamment à s'enrichir le plus possible aux dépens des autres. Ses produits spéciaux étaient le verre et la pourpre qui portait son nom. Voir Phénicie, t. v, col. 233. Si les prophètes hébreux signalent son opulence et sa grande puissance, Is., XXIII, 8; Ezech., XXVII, 25, 33; XXVIII, 5; Zach., IX, 3, etc., ils n'oublient pas de lui reprocher son orgueil, son luxe coupable, son avidité, sa ruse, et de prédire les châtiments terribles que ces vices devaient lui attirer de la part du Seigneur. Is., XXIII, 8-14; Jer., XXV, 22; XXVII, 3; XLVII, 4; Ezech., XXVI, 2-21; XXVII, 26-36; XXVIII, 1-19. Cf. Matth., XI, 21-22; Luc., X, 13-14.

III. Histoire. — L'histoire de Tyr, en tant qu'elle se confond d'une manière générale avec celle des Phéniciens, a été racontée plus haut. Voir Phénicie, col. 242-247. Nous n'avons à en exposer ici que les traits particuliers les plus saillants.

1° *Ses débuts* sont très obscurs. Tyr remonte certainement à une haute antiquité, Is., XXIII, 7; Strabon, XVI, II, 22; mais ses origines, telles que les racontent les anciens historiens, sont remplies de détails légendaires. C'est ainsi qu'Hérodote, II, 44, s'appuyant sur le témoignage des prêtres du dieu tyrien Melkarth, fait remonter sa fondation à l'année 2750 avant Jésus-Christ. Il est frappant, sous ce rapport, de constater que Tyr n'est mentionnée nulle part dans le Pentateuque, tandis que Sidon, qui fut tour à tour sa rivale, sa suzeraine et sa vassale, est signalée dans la Table ethnographique de la Genèse, X, 15. D'autre part, Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 1, abaisse beaucoup trop l'origine de Tyr, lorsqu'il affirme qu'elle ne fut bâtie que 240 ans avant la construction du Temple de Salomon, vers l'année 1250. Le passage biblique où elle fait sa première apparition, Jos., XIX, 29, nous apprend qu'elle était déjà une « ville forte » lorsque les Hébreux prirent possession de la Terre Promise (environ 1450 av. J.-C.). Homère ne cite nulle part son nom. Cf. Strabon, XVI, II, 22. Sur ses monnaies, Sidon se dit la « mère » de Tyr comme de toutes les autres cités phéniciennes, et, d'un autre côté, Isaïe, XXIII, 12, nomme cette dernière ville la « fille de Sidon »; mais ces termes sont généraux, et ils ne signifient pas d'une manière absolue que Tyr ait été fondée par Sidon. Elle existait depuis longtemps déjà, lorsqu'elle fut « remplie par les marchands de Sidon, » Is., XXIII, 2, qui vinrent s'y réfugier lorsque les Philistins eurent pris et saccagé leur cité (1252 avant J.-C.). C'est surtout à partir de cette date que Tyr exerça sur la Phénicie entière une hégémonie qui dura jusqu'en 877.

2° *Période d'hégémonie.* — Les relations de Tyr avec les Hébreux appartiennent spécialement à cette époque florissante. (D'après les Septante et la Vulgate, Eccli., XLVI, 21, Samuel aurait écrasé les Tyriens, mais l'original hébreu porte : « il soumit les chefs des ennemis. » *Ṣôr* = « adversaire, ennemi ».) Un peu plus tard, un des plus grands rois de Tyr, Hiram Ier (voir Hiram, t. III, col. 717-718), qui régna de 969-936, noua des relations très étroites d'amitié et de commerce, soit avec David, II Reg., V, 11, soit avec Salomon. III Reg., IX, 11-14, 26-28; II Par., II, 11-16; VIII, 2, 17-18. D'après de précieux fragments des historiens grecs Dios et Ménandre, conservés par Josèphe, *Contra Apion.*, I, 17-18 (cf. *Ant. jud.*, VIII, V, 3), Hiram agrandit et embellit notablement la Tyr insulaire, à laquelle il réunit le petit îlot qui portait le temple du Zeus phénicien. Il reconstruisit aussi les sanctuaires de Melkarth et d'Astarté (Hérodote, II, 44), et établit à l'est de la ville une grande place qui reçut plus tard le nom d'*Eurychoron*. Un des successeurs d'Hiram Ier, l'Ethbaal de la Bible (t. III, col. 2005), qui donna sa fille Jézabel en mariage à Achab, roi d'Israël, régnait tout à la fois sur Tyr et sur Sidon. Si l'esprit de spéculation des Tyriens rendit quelques services aux Hébreux, il pesa parfois lourdement sur le peuple théocratique : de là, les graves dénonciations et les menaces des écrivains sacrés. Cf. Ps. LXXXII, 6-8; Joël, III, 4-8; Amos, I, 9-10; Is., XXIII, 1-14; Jer., XXV, 22, et XLVII, 4; et surtout Ezech., XXVI-XXVIII. Sur la description du commerce de Tyr par Ezéchiel, voir G. Rawlinson, *Phœnicia*, 1889, p. 150-164; id., *History of Phœnicia*, 1889, p. 271-308. Même à l'époque de sa grandeur et de son opulence, Tyr eut souvent à souffrir de luttes intestines.

3° *Tyr et l'Assyrie.* — C'est dès le IXe siècle avant J.-C., sous le règne d'Ethbaal, que les Assyriens commencèrent à pénétrer dans l'histoire de Tyr. Vers 865, cette ville est mentionnée sur le monolithe de Nimroud, parmi les contrées qui payaient le tribut à Assurbanipal. Au VIIIe siècle, nous la retrouvons dans les listes analogues de Salmanasar II, de Ramman-nirar III, de Théglathphalasar III. Vers l'année 724, Salmanasar IV ayant envahi la Syrie et la Phénicie, Tyr osa seule lui résister. Il en fit le blocus pendant plusieurs années, sans pouvoir s'en emparer. Sargon, son successeur, ne fut pas plus heureux. Une transaction mit fin à cet état de choses : le roi tyrien Élouli s'engagea à payer un tribut annuel, et les Assyriens levèrent le siège. Lorsque Sennachérib eut succédé à Sargon, Élouli crut le moment favorable pour supprimer sa redevance; mais l'armée assyrienne accourut et réussit



534. — Vue de la ville de Tyr actuelle.

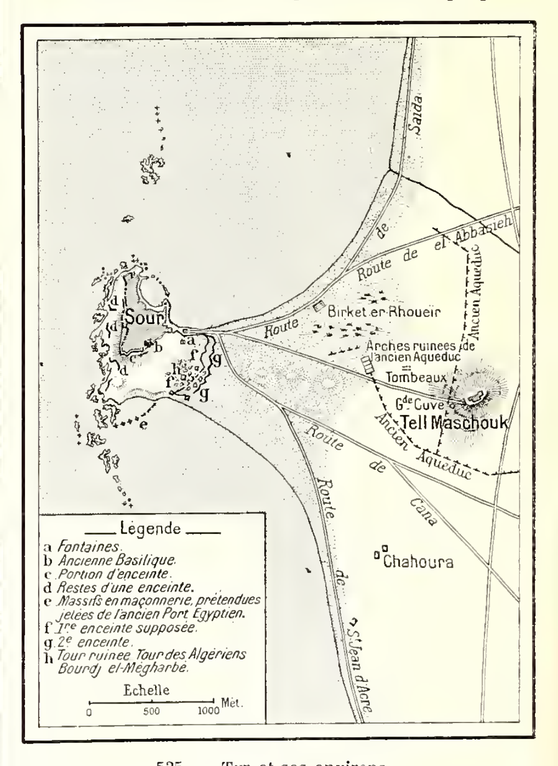
cette fois à prendre Tyr. Cette défaite porta un grand coup à la puissance tyrienne, qui avait déjà beaucoup décru; néanmoins, la ville conserva sa flotte et son commerce durant toute cette période de la domination assyrienne. Asarhaddon, fils de Sennachérib, cite à son tour la ville de Tyr parmi ses vassaux et tributaires. En 667, elle eut encore quelque velléité de révolte; mais les Assyriens s'en emparèrent de nouveau.

4° *Tyr sous les Chaldéens et les Perses.* — Au VIe siècle avant notre ère, Tyr, alors gouvernée par Ethbaal ou Ithobaal III, était encore assez puissante pour tenir tête au conquérant Nabuchodonosor II, qui vint l'assiéger aussi. Le siège dura treize ans, et les habitants résistèrent avec vaillance. Mais l'heure était venue où devaient s'accomplir les oracles d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel : en 574, la ville fut prise d'assaut. Voir Ménandre, dans Josèphe, *Contr. Ap.*, I, 21. C'est probablement d'alors que date la disparition de la Tyr continentale. Une période d'anarchie succéda à ce grand malheur. *Ibid.* En 536, Tyr passa sous la domination des rois de Perse, cf. I Esd., III, 7, dont le joug fut moins lourd que celui de Babylone. Cyrus rendit la liberté à ceux des Tyriens qui avaient été emmenés en captivité par Nabuchodonosor.

5° *Tyr sous la domination grecque et sous les Romains.* — Après la bataille d'Issus (333 avant J.-C.), Alexandre le Grand reçut la soumission de la plupart des villes phéniciennes; mais Tyr, vaillante jusqu'à l'audace, lui ferma ses portes. Elle s'était rangée du côté de Darius Codoman, et elle voulut lui rester fidèle même après sa défaite. Arrien, *Anab.*, II, V, 10; XVII, 5. Vivement irrité, le jeune conquérant en fit le siège. Ne voulant pas perdre son temps à un long blocus, il fit construire par ses soldats, avec les débris de Palætyr, une chaussée gigantesque qui réunit au continent l'île sur laquelle Tyr était bâtie. De la sorte, il put s'approcher jusqu'au pied des remparts et donner victorieusement l'assaut (332). Il fut d'ailleurs aidé par sa propre flotte, qui immobilisa celle des Tyriens. Sa vengeance fut terrible. Il détruisit la ville en partie; 8000 habitants furent massacrés, 30000 vendus comme esclaves. Cf. Arrien, *Anab.*, II, XXI, 2; Diodore de Sicile, XVII, 40; Quinte-Curce, IV, IV, 10-18. Après la mort d'Alexandre, en 323, Tyr à demi ruinée partagea le sort très accidenté de la Syrie. Elle appartint aux Ptolémées jusqu'en 198 et passa ensuite aux Séleucides. Les livres des Machabées la mentionnent trois fois durant cette période. I Mach., XI, 59, et II Mach., IV, 18, 44. Grâce à ses relations commerciales d'autrefois, elle parvint à reprendre une certaine vie. Strabon, XVI, II, 23. L'an 126, elle acheta son autonomie, qui fut confirmée par Pompée, lorsque Tyr passa, avec toute la Syrie, au pouvoir des Romains (64 avant J.-C.). Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, XV, IV, 1. Mais Auguste restreignit ses libertés (20 avant J.-C.). Voir Dion Cassius, LIV, 7.

6° *Tyr durant la période chrétienne.* — Les habitants de Tyr sont cités, Marc., III, 8; Luc., VI, 17, parmi les foules qui accouraient en Galilée pour voir et entendre Notre-Seigneur. Jésus paraît être allé lui-même jusque sur son territoire. Matth., XV, 21; Marc., VII, 24. Il l'a nommée avec Sidon, dans un de ses discours, comme une ville très coupable, mais qui aurait pu se convertir à sa voix. Cf. Matth., XI, 21; Luc., X, 13-14. — Au livre des Actes, XII, 20, il est dit que les Tyriens vinrent trouver à Césarée, avec des paroles de regret, le roi Hérode Agrippa Ier, dont ils avaient excité la colère. Un passage du même livre, XXI, 3-6, nous apprend que, lorsque saint Paul vint à Tyr par mer, au cours de son voyage à Jérusalem qui s'acheva par un long emprisonnement (59 après J.-C.), il y trouva une chrétienté déjà considérable. — L'antique cité conserva longtemps une certaine prospérité commerciale et industrielle. Pline l'Ancien, *H. N.*, IX, 60; XXI, 22; XXXV, 26, signale, dans la seconde moitié du Ier siècle de notre ère, sa pourpre, ses tissus et sa métallurgie. Au IVe siècle, saint Jérôme écrit, *In Ezech.*, XXVI, 7, et XXVII, 2, t. XXV, col. 242, 247, que Tyr était encore la plus belle et la plus florissante des villes phéniciennes. Les Sarrasins s'en emparèrent, l'an 638 de notre ère, sous le khalifat d'Omar. De 1124 à 1291, elle fut au pouvoir des croisés, qui en firent une place forte de premier ordre. Elle redevint ensuite la propriété des mahométans, qui rasèrent ses murs. Elle ne recommença à avoir une histoire qu'en l'année 1766, grâce aux Arabes métoualis, qui vinrent s'y établir. La nouvelle ville, détruite en partie par le tremblement de terre de 1837, fut relevée par Ibrahim-Pacha. Voir PHÉNICIE, col. 241-247.

IV. ÉTAT ACTUEL. — La prédiction des prophètes



535. — Tyr et ses environs.
D'après Gaillardot, dans E. Renan, *Mission de Phénicie.*

d'Israël s'est accomplie d'une manière saisissante sur Tyr, qui est à peine aujourd'hui l'ombre d'elle-même. « Les deux tiers au moins de l'emplacement qu'occupait (la cité) sont maintenant envahis par la solitude, par des cimetières, par des jardins et par des décombres informes. » V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 194. La ville actuelle, réduite à moins de 6 000 habitants (métoualis en majorité, grecs orthodoxes, chrétiens maronites, juifs, etc.), s'élève « sur une presqu'île autrefois entièrement détachée du continent, auquel se rattache maintenant un isthme sablonneux; l'île primitive, basse et rocailleuse, était parallèle à la côte et mesurait environ 1609 mètres de long. Les deux extrémités forment les bras de la croix de chaque côté de l'isthme (voir le plan, fig. 535), et, se prolongeant encore par une ligne d'écueils, interceptent deux baies au sud et au nord. La ville est construite de ce côté, au point de jonction de l'île et de l'isthme. » Chauvet et Isambert, *Syrie, Palestine*, Paris, 1887, p. 563-564. La chaussée élevée par Alexandre existe donc toujours; par l'effet des vents et des vagues qui, des deux côtés, ont apporté des masses de sable, elle s'est même considérablement

élargie et consolidée. Dans sa partie la plus étroite, elle mesure au delà de 600 mètres de largeur; sa longueur, y compris l'île, est d'environ 1 kil. et demi. Le port du sud est complètement ensablé; celui du nord l'est en partie notable. — Les ruines de la Tyr insulaire, plusieurs fois explorées scientifiquement (en particulier, au XIXe siècle, par MM. de Bertou, E. Renan, J. N. Sepp et V. Guérin), n'ont rien de bien remarquable. Elles consistent dans les remparts, aux trois quarts détruits, qu'avaient bâtis les croisés, dans les restes d'une cathédrale construite au IVe siècle sur les débris d'une basilique encore plus ancienne (Origène et Frédéric Barberousse y ont été ensevelis), en de nombreux fûts de colonnes enfoncés sous terre, encastrés dans les murs ou visibles dans les flots, lorsque la mer est calme, V. Guérin, *Galilée*, t. II, p. 182-184, 187, en plusieurs piliers ou blocs gigantesques. La plupart de ces colonnes et



536. — Le tombeau d'Hiram.

piliers avaient été apportés d'Égypte et avaient servi à orner les temples des dieux tyriens ou les autres édifices publics. — De Palætyr, la cité continentale, il reste moins de souvenirs encore : pas un seul édifice, mais, dans la plaine déserte et sans culture, seulement quelques tombeaux (grottes sépulcrales taillées dans le roc, hypogées funéraires, sarcophages), des cuves à pressoir, des pans de mur, etc. Le monument qui porte le nom de « tombeau d'Hiram » (fig. 536) remonte à une haute antiquité, bien que la tradition qui le rattache au roi Hiram présente fort peu de garantie. — Quant au commerce qui remuait tout l'ancien monde, il est réduit à un peu de coton, de tabac, d'éponges et à quelques meules de moulin. La flotte tyrienne se compose de quelques barques de pêcheurs et de caboteurs, qui ne se risquent qu'à de courtes distances.

V. BIBLIOGRAPHIE. — Robinson, *Palästina und die angrenzenden Länder*, in-8°, Halle, 1842, t. III, p. 659-684; comte de Bertou, *Essai sur la topographie de Tyr*, in-8°, Paris, 1843; F. C. Movers, *Die Phönizier*, in-8°, Bonn, 1841-1856, t. II, 1re part., p. 188-201 : Poulain de Bassay, *Tyr et Palætyr*, in-8°, Paris, 1863; E. Renan, *Mission de Phénicie*, in-fol., Paris, 1864, p. 527-694; Thomson, *The Land and the Book*, nouv. édit., in-12, Londres, 1876. p. 178-194; H. Prutz, *Aus Phönizien, Geogr. Skizzen und litterar. Studien*, in-8°, Leipzig, 1876, p. 202-225; J. N. Sepp, *Meerfahrt nach Tyrus zur Ausgrabung der Kathedral*, in-8°, Leipzig, 1879, et *Das Resultat der deutschen Ausgrabungen in Tyrus*, dans *Historische Zeitschrift*, t. VIII (1880), p. 86-115; V. Guérin, *Description de la Palestine, La Galilée*, in-8°, Paris, 1880, t. II, p. 180-231 ; G. Ebers et H. Guthe, *Palästina in Bild und Wort*, in-fol., Stuttgart, 1884, t. II, p. 67-80; D. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, in-fol., Paris, 1884, p. 117-144; Fr. Lenormant et Babelon, *Histoire ancienne de l'Orient, jusqu'aux guerres médiques*, in-4°, Paris, 1888, t. VI, p. 471-534; A. Jeremias, *Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's*, in-8°, Leipzig, 1891; Lukas, *Geschichte der Stadt Tyrus zur Zeit der Kreuzzüge*, in-8°, Marbourg, 1895; H. Winckler, *Altorientalische Forschungen*, in-8°, Leipzig, 1898, t. II, p. 65-70; E. Schrader-Winckler, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, in-8°, Berlin, 1903, p. 126-132; P. Cheminant, *Les prophéties d'Ézéchiel contre Tyr* (XXVI-XXVIII, 19), in-8°, Paris, 1912.

L. FILLION.

TYRAN (Vulgate : *tyrannus*). La Vulgate a traduit par ce mot divers noms de dignité. — 1° Dans Esther, VI, 9; Dan., I, 3 (cf., III, 2, 3), les *tyranni* sont les grands ou les premiers personnages de la cour de Perse que l'hébreu appelle *parṭemim*. — 2° Dans Job, XXXIV, 19, la Vulgate porte : (*Deus*) *non cognovit tyrannum, cum disceptaret contra pauperem*. On lit dans l'original : « Dieu ne distingue pas le riche du pauvre. » — 3° Dans Job, XXXV, 9, *tyranni* traduit le mot *rabbîm*, « puissants », et 4° Dans Habacuc, I, 10, le mot *rôznîm*, « princes ». Cf. Jud., V, 3; Ps. II, 2; Prov., VIII, 13, 15; XXXI, 4; Is., XL, 23. — 5° Le texte de l'Ecclésiastique, XI, 5, *multi tyranni sederunt in throno*, rend inexactement, d'après les Septante, l'hébreu qui porte : « Beaucoup qui étaient humiliés [נדכאים] ont occupé le trône. » — 6° Dans Sap., XII, 14; XIV, 16; I Mach., I, 5; II Mach., IV, 40; V, 8, τύραννος = *tyrannus*, est pris dans le sens de chef; II Mach., IV, 25: VII, 27, dans le sens de cruel.

TYRANNUS (grec : Τύραννος), rhéteur d'Éphèse, dans l'école duquel logea saint Paul. Act., XIX, 9. L'Apôtre y prêcha l'Evangile pendant son séjour de deux ans, après qu'il eut quitté la synagogue. Les salles où enseignaient à cette époque les philosophes portaient le nom de σχολαί. Tyrannus était sans doute un rhéteur ou philosophe grec qui avait de nombreux auditeurs et il pouvait mettre ainsi à la disposition de Paul un local assez vaste pour y prêcher l'Evangile aux païens qui voudraient l'entendre. Tyrannus n'était pas sans doute chrétien lui-même quand il accueillit saint Paul dans son école, puisque saint Luc ne lui en donne pas le titre et l'appelle simplement « un certain Tyrannus », mais il le devint probablement dans la suite. — Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, Halle, 1853, t. II, col. 1247, mentionne un sophiste appelé Τύραννος, mais on ne sait si c'est celui dont parlent les Actes.

TYROPŒON (VALLÉE DE), à Jérusalem. Voir JÉRUSALEM, t. III, fig. 237. col. 1325-1326; fig. 247, col. 1351-1352; fig. 249, col. 1355-1356.

U

U. Voir Vav, col. 2369.

UBIL (hébreu : אוֹבִיל; Septante : 'Αδίας; *Alexandrinus :* Οὐβίας), intendant des chameaux du roi David. I Par., xxvii, 30. Il était d'origine ismaélite. Son nom signifie le chef des chameaux, d'après Gesenius, *Thesaurus*, p. 15. Les Ismaélites, vivant en Arabie, devaient être plus entendus que les Juifs pour l'élève des chameaux.

UCAL (hébreu : *'Ukâl*), fils ou élève d'Agur, d'après une interprétation assez commune parmi les modernes. Prov., xxx, 1. Voir, sur le sens de ce passage obscur, Agur, t. i, col. 288, Ithiel et Jakéh, t. iii, col. 1039, 1111.

UGOLINO Blasio, savant juif converti de Venise, né en 1748, est l'éditeur de la célèbre collection intitulée *Thesaurus antiquitatum sacrarum complectens selectissima clarissimorum virorum opuscula, in quibus veterum Hebræorum mores, leges, instituta, ritus sacri et civiles illustrantur*, 34 in-f°, Venise, 1744-1769. Il contient les écrits des savants les plus célèbres du xviie et du xviiie siècle sur les antiquités bibliques, avec une traduction de plusieurs traités du Talmud et des *Midraschim*. Il y a là réunis de nombreux opuscules qu'il est aujourd'hui difficile de trouver ailleurs, de Buxtorf, Hottinger, Bonfrère, Selden, Lowth, Reland, Huet, Bochart, Carpzov, etc. Le t. xxxiv renferme quatre index du contenu de l'œuvre entière : *Index auctorum, locorum S. Scripturæ, dictionum hebraicarum,* et *Rerum et Verborum*.

ULAÏ (hébreu : *'Ûlâï ;* Septante : Οὐλαί), fleuve de la Susiane, mentionné dans Daniel, viii, 2, 16. Les auteurs classiques l'appellent Eulæus et Pasitigris; il porte aujourd'hui le nom de Karoun. Pline, *H. N.*, vi, 27, dit qu'il entourait la ville de Suse. Daniel, viii, 2, 16, décrit une vision (celle du bélier et du bouc), qu'il eut à la porte de Suse, appelée d'Ulaï. Les rivières de la Susiane ont tellement modifié leur cours dans la suite des siècles qu'il est difficile d'en faire une description certaine. Voici ce qu'on en sait aujourd'hui : Le Karoun ou Kouran est formé des torrents de la Susiane du nord et du Louristan méridional. Il était autrefois navigable jusqu'à la mer, mais il « ne roule plus qu'une faible partie de ses eaux directement au golfe [Persique]; un canal artificiel l'a détourné vers le Chat-el-Arab, et maintenant il n'est plus guère qu'un affluent du grand fleuve... [Près de Suse,] la rivière Dizfoul, affluent du Karoun, se rapproche de la Karkha ; les deux cours d'eau, développant leurs méandres à la rencontre l'un de l'autre, ne sont plus qu'à une distance de quinze kilomètres, et la plaine qui les sépare est assez unie pour qu'on y ait creusé de nombreux canaux d'irrigation dérivés des deux rivières; en outre, un canal naturel d'écoulement, le Chapour ou Chahwer, assez large et assez profond pour recevoir les embarcations de commerce, s'est formé en amont de Suse, et descend au sud-est vers la rivière Karoun : la plaine de Suse est donc une petite Mésopotamie et le sol en est aussi fécond que celui des bords de l'Euphrate; c'est à peine si au printemps les chevaux peuvent traverser l'herbe épaisse qui recouvre les campagnes arrosées par le Chapour. » Élisée Reclus, *Nouvelle géographie universelle*, Paris, 1884, t. ix p. 177, 292. Voir la carte de Babylonie, fig. 410, t. i, col. 1361-1362. Sur le Karoun, voir J. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane,* in-f°, Paris, 1887, p. 525, 536-539, 718.

ULAM (hébreu : *'Ûlâm ;* Septante : Οὐλάμ), nom de deux Israélites.

1. ULAM, fils de Sarès, descendant de Galaad, le petit-fils de Manassé. Il eut pour fils Badan. I Par., vii, 16-17. Voir Badan 2, t. i, col. 1381.

2. ULAM (Septante : Αἰλάμ; *Alexandrinus :* Οὐλάμ), fils aîné d'Ésec de la tribu de Benjamin et de la descendance de Saül. Ses fils furent de vaillants archers et eurent cent cinquante fils et petits-fils. I Par., viii, 39-40.

ULCÈRE (hébreu : *mâzôr, šeḥîn;* Septante : ἕλκος; Vulgate : *ulcus*), lésion spontanée et purulente d'une des parties molles du corps, spécialement de la peau ou des membranes muqueuses. Cette lésion provient essentiellement d'une cause interne ou d'un vice local. Les versions ne rendent pas le mot *mâzôr*, Jer., xxx, 13, ou le traduisent par ὀδύνη, « douleur », *vinculum*, « lien ». Ose., v, 13. — 1° A la sixième plaie d'Égypte, Moïse prend de la cendre et la jette en l'air pour qu'elle produise des ulcères sur les hommes et sur les animaux. Les magiciens ne peuvent imiter ce fléau et en sont eux-mêmes atteints. Exod., ix, 9-11. Ces ulcères bourgeonnaient en pustules. Voir Pustules, col. 881. Moïse désigne sans doute un mal de même nature, quand il menace Israël infidèle de « l'ulcère d'Égypte », celui qui était endémique sur les bords du Nil et qui s'était généralisé à la sixième plaie. Deut., xxviii, 27. Il parle ensuite d'un ulcère malin et inguérissable, qui frappera les rebelles aux genoux et aux cuisses. Deut., xxviii, 35. Il s'agit ici probablement de l'éléphantiasis, dont Job fut également affligé. Job, ii, 7. Voir Éléphantiasis, t. ii, col. 1662; Ebstein, *Die Medizin im A. T.*, Stuttgart, 1901, p. 93. — 2° Les ulcères purulents accompagnent aussi la lèpre, à un certain degré de son développement. Lev., xiii, 18-20. Voir Lèpre, t. iv, col. 176. — 3° La maladie d'Ézéchias était causée par un ulcère. IV Reg., xx, 7; Is., xxxviii, 21. Elle réduisait le patient à une extrême faiblesse : « Comme un lion, il brisait tous mes os, » Is., xxxviii, 13, et elle allait causer sa mort. IV Reg., xx, 1. Le siège en était cependant localisé, puisque Isaïe guérit le malade par l'application d'un cataplasme de figues sur l'ulcère. IV Reg., xx, 7; Is., xxxviii, 21. Il n'y a

pas de relations à établir entre cette maladie du roi et la peste pernicieuse qui fit périr 185000 Assyriens aux environs de Jérusalem. IV Reg., XIX, 35. Car, bien que les deux récits se suivent dans la Bible actuelle, il est très probable que la maladie d'Ézéchias précéda l'invasion assyrienne. Voir ÉZÉCHIAS, t. II, col. 2145. Les renseignements fournis par le texte sacré ne permettent pas de déterminer exactement la nature de la maladie. L'application du cataplasme de figues ne paraît pas non plus très significative à cet égard, car il ressort du texte que la guérison fut surtout miraculeuse. Voir FIGUE, t. II, col. 2241; Ebstein, *Die Medizin*, p. 100. — 4° Le pauvre Lazare gisait ἡλκωμένος, *ulceribus plenus*, « couvert d'ulcères », à la porte du mauvais riche. Ses ulcères suppuraient et il n'avait pas la force d'écarter les chiens qui venaient impunément les lécher. Luc., XVI, 20, 21. La misère et le manque de soins avaient déterminé en lui cette décomposition douloureuse. — 5° Jérémie, XXX, 13, compare le péché d'Israël à un ulcère que personne ne soigne. Osée, V, 13, appelle du même nom l'infidélité de Juda.

H. LESÊTRE.

ULFILAS, évêque goth et auteur de la version gothique de la Bible.

I. VIE ET ŒUVRES. — 1° Wulphila (Wölflin, le « petit loup ») était le fils d'un Goth et d'une femme de l'Asie Mineure, qui probablement avait été faite prisonnière à la guerre et était esclave. Il était chrétien. Comme il parlait grec, il fut choisi pour remplir la fonction de lecteur. A l'âge de trente ans, il accompagna une ambassade des Goths à la cour de l'empereur. Il fut sacré évêque par Eusèbe de Nicomédie, probablement à Antioche, lors du synode réuni en cette ville en 341. Il adopta les erreurs ariennes et appartint au parti homéen, dont les doctrines prévalurent au concile de Constantinople en 360. Sa profession de foi, publiée au mois de juin 383 peu avant sa mort, énonce les mêmes doctrines. Il était retourné parmi les Goths, mais la persécution d'Athanarich l'obligea à repasser sur le sol de l'empire avec un grand nombre de ses fidèles. Selon Auxentius, il aurait, après son sacre, vécu sept années au pays barbare et trente-trois années en terre grecque. Il mourut en 383, âgé de 70 ans environ.

2° Son disciple Auxentius nous apprend qu'il a prêché en grec, en latin et en goth et qu'il a publié en ces trois langues *plures tractatus et multas interpretationes*. De ces homélies et explications de l'Écriture, il ne nous est rien parvenu. On lui a attribué cependant plusieurs écrits : 1. Krafft lui a rapporté les fragments d'un commentaire arien sur l'Évangile de saint Luc, publiés par le cardinal Mai, *Scriptorum veterum collectio*, t. III, 2, p. 191-207, dont un morceau se trouvait aussi dans le fragment de Bobbio, *ibid.*, p. 208-239. Cf. Mercati, *Antique reliquie liturgiche Ambrosiano-Romane, con un excursus sui fragmenti dogmatici ariani del Mai*, dans *Studi e Testi*, Rome, 1902, t. VII, p. 47. Mais ces fragments de commentaire n'ont rien à voir avec Ulfilas. Cf. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XLVI, p. 244-245. — 2. Au 44e congrès des philologues allemands, tenu à Dresde en septembre 1897, Friedberg a prétendu qu'Ulphilas était l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthæum*, longtemps attribué faussement à saint Jean Chrysostome. On a montré que l'auteur de cet écrit, qui est, du reste, de la fin du IVe siècle, sinon du Ve siècle, n'était pas un Goth. Cf. *Allgemeine Zeitung* de Munich, 1897, n° 44; *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1898, t. XXX, p. 361-362, 431. F. Kauffmann a soutenu que ce commentaire reproduisait au moins des parties d'un écrit goth. *Zur deutschen Altertumskunde aus Anlass des sogenannten Opus imperfectum*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1899, t. XXXI, p. 451; 1900, t. XXXII, p. 464-472; *Zur Frage nach den Quellen des Opus imperfectum, ibid.*, 1902, t. XXXV, p. 4; 1903, t. XXXV, p. 483-491; Th. Paas, *Das Opus imperfectum in Matthæum*, Krefeld, 1907. — 3. Une explication de l'Évangile de saint Jean en goth : *Skeireins Aiwaggeljons pairte Jôhannên*, dont les fragments retrouvés ont été publiés par Massmann, à Munich, en 1834, et par W. Braun, *Die Mailänden Blätter der Skeireins*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1898, t. XXXI, p. 426-451, a été attribuée à Ulfilas par l'éditeur, par Krafft, *Kirchengeschichte*, t. I, p. 348, et par Dietrich, qui l'a rééditée : *Die Bruchstücke der Skeireins*, dans *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte. Texte*, Strasbourg, 1902, t. II. Mais le *Skeireins* diffère de la Bible gothique notamment par l'emploi des participes absolus; il n'est donc pas d'Ulfilas, quoiqu'il soit important pour l'étude de la version gothique du quatrième Évangile. Cf. Stolzenberg dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1905, t. XXXVII, p. 388; K. Marold, *Die Schriftcitate der Skeireins und ihre Bedeutung für die Textgeschichte der gotischen Bibel*, Kœnigsberg, 1893. Cf. Auxentius, *Epistola de fide, vita et obitu Ulfilæ*, édit. par G. Waitz, *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila*, Hanovre, 1840, et par F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila*, dans *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte. Texte*, Strasbourg, 1899, t. I; Philostorge, *H. E.*, l. II, n. 5, t. LXV, col. 468-469; Socrate, *H. E.*, l. II, c. XLI; Sozomène, *H. E.*, l. IV, c. XXIV; l. IV, c. XXXVII, t. LXVII, col. 349, 1189, 1404-1408; Cassiodore, *Historia tripartita*, l. VIII, c. XIII, t. LXIX, col. 1118-1120; W. Krafft, *Die Anfänge des Christentums bei den germanischen Völkern*, Berlin, 1854, t. I; W. Bessel, *Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Goten zum Christenthum*, Gœttingue, 1860; E. Bernhardt, *Wulfila oder die gotische Bibel*, dans *Germanistische Handbibliothek* de Zacher, Halle, 1875, t. III; G. Kauffmann, *Kritische Untersuchung der Quellen zur Geschichte Ulfilas*, dans *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, t. XXVII, p. 193; F. Kauffmann, *Der Arianismus des Wulfila*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1898, t. XXX, p. 93-113; Stamm, *Ulfilas*, 11e édit., par Heyne, Paderborn, 1908; H. Böhmer, art. *Wulfila*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1908, t. XXI, p. 548-558.

II. SA VERSION GOTHIQUE DE LA BIBLE. — L'évêque goth Ulfilas, voulant traduire l'Écriture Sainte en sa langue maternelle, inventa l'alphabet goth, et sa traduction de la Bible fut le premier document écrit en goth. D'après Socrate, il l'aurait faite au pays des Goths, vers 369. Ses motifs étaient d'ordre pratique : le manque de prêtres ou de lecteurs sachant le grec et pouvant traduire le texte grec de l'Écriture et le grand nombre d'églises chez les Goths le déterminèrent à faire une traduction écrite pour le service liturgique. D'après Philostorge, *H. E.*, l. II, n. 5, t. LXV, col. 469, il n'aurait pas traduit les quatre livres des Rois pour ne pas exciter l'ardeur guerrière des Goths par la lecture des récits de batailles et de victoires. La traduction de ces livres n'existait pas encore vers le milieu du Ve siècle. On ne sait pas au juste si Ulfilas a traduit lui-même tout le reste de la Bible. De nos jours, les spécialistes sont portés à ne lui attribuer personnellement que la traduction des Évangiles; les autres livres du Nouveau et de l'Ancien Testament auraient été traduits en goth après lui. D'ailleurs il est difficile de se prononcer catégoriquement à ce sujet, puisqu'il ne nous reste qu'un petit nombre de fragments de la version gothique de l'Écriture. C'est exclusivement par ces fragments que nous pouvons la juger.

1° *Ancien Testament.* — Il ne nous est parvenu que de rares fragments : Gen., V, 3-30, d'après un manuscrit de Vienne; les deux versets 2 et 3 du Ps. LIII (LII

dans le *Skeireins* avec les citations des Psaumes qu'on trouve dans les Évangiles de saint Luc et de saint Jean et dans l'Épître aux Éphésiens ; enfin quelques noms propres, extraits de Neh., v-vii plutôt que d'Esdras, ii. Cf. A. Uppström (pour Néhémie), Upsal, 1868; O. Ohrloff, *Die Bruchstücke vom A. T. der Gotischen Bibelübersetzung kritisch untersucht,* Halle, 1873; *Die alttestamentlichen Bruchstücke der gotischen Uebersetzung,* dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* Halle, 1876, t. vii, p. 251-295; E. Laugner, *Die gothischen Nehemiafragmente,* Sprottau, 1903 (programme); J. Mühlau, *Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung,* Kiel, 1904 (dissert.). Paul de Lagarde avait supposé que cette version était faite sur la recension de Lucien. *Librorum V. T. pars prior,* p. xiv. Cf. A. Kisch, *Der Septuaginta-Codex des Ulfilas,* dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums,* Breslau, 1873, t. xxii, p. 42-46, 85-89, 215-219. F. Kauffmann l'a clairement démontré. *Zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung,* dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 1897, t. xxix, p. 315-337. Mais il conclut que, dans le fragment de Néhémie, ce texte a été traité capricieusement, que la version n'est pas d'Ulfilas et qu'elle n'a pas été faite au ive siècle.

2° *Nouveau Testament.* — Nous n'avons que des fragments des quatre Évangiles et des Épîtres de saint Paul. Il ont été successivement découverts, publiés et étudiés.

1. *Les textes.* — *a)* Le *Codex Argenteus* d'Upsal. Voir son histoire, sa description et ses éditions, avec un fac-similé, t. i, col. 948-949. Ajoutons seulement qu'en 1665 ce manuscrit se trouvait en Hollande en la possession d'Isaac Vossius et qu'il fut transcrit ligne par ligne par Derrer. Le manuscrit et sa copie furent achetés en 1662 par le comte Magnus Gabriel de la Gardie, qui les donna à l'université d'Upsal. La copie périt dans un incendie en 1702. Voir encore G. J. Heupel, *Dissertatio de Ulphila a versione IV evangelistarum gothica,* 1683; *Ulphilas illustratus* de Ihre, reproduit avec d'autres écrits du même par Büsching, Berlin, 1773. S. Haushall a publié saint Matthieu à Londres en 1807, et J. A. Schmeller de même à Stuttgart en 1827. Sur l'édition d'Uppström, voir Gabelentz et Löbe, *Uppström's Codex Argenteus. Eine Nachschrift zu der Ausgabe des Ulfilas,* Leipzig, 1860. Guillaume Uppström a réédité à Stockholm en 1861 les fragments de saint Matthieu de l'édition de son père, André Uppström. N. Skeat a donné à Londres, en 1882, les fragments de saint Marc. Voir enfin I. Peter, *Die Zahl Blätter des Codex Argenteus,* dans *Germania,* Vienne, 1885, nouv. série, t. xviii, p. 314-315; E. Meyer, dans *Zentralblatt für Bibliothekwesen,* décembre 1911.

b) Le *Codex Carolinus* de Wolfenbüttel. — Sous quelques feuilles d'un manuscrit, écrit en Espagne au ixe siècle et reproduisant les *Origines* de saint Isidore de Séville, F. A. Knittel, bibliothécaire de Wolfenbüttel, découvrit quelques fragments de l'Épître aux Romains, xi, 33-36 ; xii, 1-5, 17-21 ; xiii, 1-5; xiv, 9-20; xv, 3-13, à côté du texte latin correspondant. Il les publia à Brunswick, en 1762. J. Ihre les réédita à Upsal l'année suivante, et cette réédition est reproduite par Büsching, Berlin, 1773, p. 97. Zahn les réédita encore avec le *Codex Argenteus,* en 1805. Ce manuscrit *goticolatinus* est du ve siècle.

c) Nouveaux fragments des Évangiles et des Épîtres. — Angelo Mai en 1817 découvrit à l'Ambrosienne de Milan sous un palimpseste du viiie siècle, provenant de Bobbio et reproduisant les Homélies de saint Grégoire le Grand sur Ézéchiel, G, 22, des fragments de toutes les Épîtres de saint Paul sauf les deux Épîtres aux Thessaloniciens et la lettre aux Hébreux. Sous un autre palimpseste du ixe siècle, contenant en seconde écriture le commentaire de saint Jérôme sur Isaïe, il remarqua des extraits des mêmes Épîtres hormis celles aux Romains et aux Hébreux. Un manuscrit latin des Évangiles contenait une feuille d'un codex plus ancien, reproduisant en latin et en goth deux passages de saint Matthieu, xxv, 38-xxvi, 3; xxvi, 64-xxvii, qui comblaient partiellement les lacunes du *Codex Argenteus.* Mai fut aidé dans son travail de déchiffrement par le comte Charles-Octave Castiglione, et ils publièrent ensemble une notice sur leur découverte, avec la description des manuscrits et un spécimen du texte, Milan, 1819. Mai, devenu bibliothécaire du Vatican, laissa au comte Castiglione le soin de la publication. Celui-ci s'en acquitta par morceaux : en 1829, il donna II Cor.; en 1834, Rom., I Cor., Eph.; en 1835, Gal., Phil., Col., I Thes., et en 1839, II Thes., I et II Tim., Tit., Philem., le tout à Milan, avec une traduction, des notes et un glossaire. J. F. Massmann trouva dans un manuscrit du Vatican le *Skeireins,* dont nous avons déjà parlé, et le publia à Munich en 1834. Ce commentaire de saint Jean fournit, en dehors du texte du quatrième Évangile, des citations des trois autres Évangiles et de l'Épître aux Hébreux. H. C. de Gabelentz et J. Löbe recueillirent tous les fragments connus tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, collationnèrent soigneusement les manuscrits et, aidés par le comte Castiglione, ils donnèrent un texte plus soigné avec une traduction latine, un glossaire et une grammaire goths, rédigés en allemand, Altenbourg et Leipzig, 1836, t. i; Leipzig, 1843, t. ii. Cet ouvrage a été reproduit par Migne, *Patr. lat.,* t. xviii, col. 455-1558; mais la grammaire et le glossaire ont été traduits de l'allemand en latin par Tempestini. Ces textes ont été reproduits et étudiés, comme étant les plus anciens documents de la langue allemande, par J. Gaugengigl, *Ulfilas, Urschrift, Sprachlehre, Wörterbuch,* Passau, 1848, et sous un titre nouveau : *Aelteste Denkmäler der deutschen Sprache erhalten in Ulfilas gotischen Uebersetzung,* 3e édit., 1853; 4e édit., 1856; par H. F. Massmann, *Ulfilas,* Stuttgart, 1855, 1857; par F. L. Stamm, *Ulfila oder die uns erhaltenen Denkmäler der deutschen Sprache* (texte, grammaire et dictionnaire), Paderborn, 1858; depuis la 5e édit., en 1872, cet ouvrage a été revu par M. Heyne; 11e édit., 1908; A. Uppström, *Fragmenta gothica selecta,* Upsal, 1861; *Codices gotici Ambrosiani,* etc., Upsal, 1868. Reifferscheid découvrit à Turin quatre feuilles ayant appartenu au manuscrit de Milan, et Massmann les édita, *Turiner Blätter der gotischen Bibelübersetzung,* dans *Germania,* Vienne, 1868, t. xiii, p. 271-284. Les fragments nouveaux étaient des Épîtres aux Galates et aux Colossiens. E. Bernhardt, qui avait publié : *Kritische Untersuchungen über die gothische Bibelübersetzung,* Meiningen, 1864, 1869, donna deux éditions de la version gothique de l'Écriture : *Vulfila oder die gotische Bibel, mit dem entsprechenden Text,* Halle, 1875; *Die gotische Bibel des Vulfila* (texte, variantes et glossaire), Halle, 1884. G. H. Balg a édité cette Bible avec introduction, syntaxe et glossaire : *The first Teutonic (Germanic) Bible,* Milwaukee, 1891 ; P. Odefey, *Das gotische Lukas-Evangelium,* Flensburg, 1908; W. Streitberg, *Die gotische Bibel,* dans *Germanische Bibliothek,* part. II, t. iii, 1, Heidelberg, 1908; t. iii, 2 (dictionnaire goth, grec, allemand), 1910. Cf. K. Marold, *Stichometrie und Leseabschnitte in den gothischen Episteltexten,* Kœnigsberg, 1890; J. M. N. Kapteijn, *Die Uebersetzungstechnik der gotischen Bibel in den Paulinischen Briefen,* dans *Indogerm. Forschungen,* 1911, t. xxix, fasc. 3 et 4.

d) Un nouveau fragment bilingue, gothique-latin, comme le *Codex Argenteus,* a été acheté au cours des années 1907-1908 auprès d'Antinoé dans la Haute-Égypte et apporté à Berlin en 1908. Il appartient maintenant à

la bibliothèque de l'université de Giessen, n. 651/20. Deux pages de parchemin reproduisent incomplètement le texte latin de Luc., XXIII, 2-6; XXIV, 5-9, et le texte gothique de Luc., XXIII, 11-14; XXIV, 13-17. Le fragment latin a été étudié par P. Glaue et le fragment goth par K. Helm, *Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Universitäts-bibliothek zu Giessen,* Giessen, 1910. M. Glaue a montré que le texte latin se rapprochait de très près de celui du *Codex Brixianus* de l'ancienne Italique et il pense que le fragment bilingue a été apporté en Égypte par un soldat, un clerc ou un moine goth. Des indices paléographiques permettent de le dater du commencement du v[e] siècle, et le texte est écrit *per cola et commata.* La reconstitution du texte gothique a été d'autant plus difficile à M. Helm que le texte est incomplet et qu'il n'a pas son pendant dans les fragments connus jusqu'à présent. F. Rühl a étudié l'origine de ce fragment bilingue, et il conclut que vraisemblablement il a été rédigé en pays vandale et apporté en Égypte par les soldats. *Zur Herkunft der lateinisch-gotischen Bibelfragmente,* dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft,* 1911, t. XII, p. 85-86. Cf. *Journal of theological Studies,* 1910, t. XI, p. 711-613. W. Streiberg s'en est occupé dans l'introduction de la seconde partie de *Die gotische Bibel,* Heidelberg, 1910. Cette découverte récente est venue confirmer les conclusions qu'on avait précédemment tirées sur les caractères de la version gothique du Nouveau Testament.

2. *Caractères de cette version.* — Ils se rapportent à deux points : *a*) dépendance directe du texte grec antiochien ou syrien ; *b*) ressemblances avec la version latine dite l'*Itala*. — *a*) *Dépendance directe du texte grec d'Antioche.* — E. Bernhardt avait cru que la version gothique du Nouveau Testament se rapprochait de très près du *Codex Alexandrinus B* et il en avait conclu qu'Ulfilas avait traduit le texte grec sur un manuscrit parent de *B*. La comparaison exacte de la traduction gothique avec ce manuscrit n'autorise pas cette conclusion. En réalité, cette version a été faite sur un texte grec semblable à celui que présentent les manuscrits antiochiens du texte dit *syrien*, spécialement à celui que cite et commente saint Jean Chrysostome dans ses Homélies sur saint Matthieu et saint Jean, avec quelques divergences toutefois. Sur les rapports de saint Jean Chrysostome avec les Goths, voir Batiffol, dans la *Revue biblique,* 1899, p. 568-569. Tous les critiques antérieurs, depuis Fell, avaient reconnu cette parenté. F. Kauffmann, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 1897, t. XXIX, p. 306-315. Les manuscrits onciaux, auxquels ressemble la version gothique, sont EFGHSUVΛΠ. F. Kauffmann, *ibid.*, 1898, t. XXX, p. 143-183; 1899, t. XXXI, p. 181-190; 1903, t. XXXV, p. 433-453, 458-463 ; E. Dietrich, *Die Bruchstücke des Skeireins,* Strasbourg, 1903. H. von Soden a reconnu aussi à la base de la version gothique un texte grec tout à fait analogue à celui des Pères cappadociens et de saint Chrysostome, un texte de la Κοινή, dans lequel des leçons de *I* avaient pénétré çà et là. Aussi comme cette traduction a peu de leçons particulières au sens propre du mot, elle peut servir à la reconstitution du texte de la Κοινή. *Die Schriften des N. T.*, Berlin, 1907, 333, p. 1469-1470. Le traducteur, en effet, a suivi de très près le texte grec, sur lequel il travaillait, et dans la plupart des cas, il le traduit mot à mot; le plus grand nombre des différences provient du génie propre de la langue gothique, des règles de sa syntaxe ; elles sont purement grammaticales. H. Stolzenberg, *Die Uebersetzungstechnik des Wulfila untersucht auf Grund der Bibelfragmente des C. A.*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 1905, t. XXXVII, p. 145-193, 352-388. Le traducteur insère dans son œuvre des mots grecs et latins. C. Elis, *Ueber die Fremdworte und fremden Eigennamen in der gotischen Bibelübersetzung in grammatischer und archäologischer Hinsicht* (dissert.), Gœttingue, 1903; K. Gaebeler, *Die griechischen Bestandteile in der gotischen Bibel,* dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 1911, t. XLIII, p. 1-118.

b) *Ressemblances avec l'Itala.* — Cependant la version gothique contient quelques leçons dites *occidentales,* qui se rencontrent notamment dans la version latine nommée l'*Itala*. Bangert, *Der Einfluss lateinischer Quellen auf die gothische Bibelübersetzung des Ulfila,* Rudolstadt, 1880 (progr.), et Marold, *Kritische Untersuchungen über den Einfluss der lateinischen auf die gotische Bibelübersetzung* (dissert.), Kœnigsberg, 1881, en avaient conclu qu'elle avait été revue au VI[e] siècle, à l'époque où les Goths occupaient l'Italie, sur la Vulgate latine, qui n'est qu'une revision de l'*Itala*. Mais un examen plus attentif du sujet a montré que la version gothique ressemblait étonnamment au *Brixianus* et au *Monacensis,* deux manuscrits de l'*Itala* non revisée. Cf. F. Kauffmann, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 1899, t. XXXI, p. 177-180, 190-194; F. Conybeare, dans *The Journal of theological studies,* 1899-1900, t. I, p. 129-134; H. C. Hoskier et F. Conybeare, *ibid.*, 1911, t. XII, p. 456-459; H. Stolzenberg, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* t. XXXVII, p. 388-392. Bien plus, le *Brixianus* a les mêmes lettres d'argent et la même écriture violette que le *Codex Argenteus* d'Upsal; ils sont tous deux de la même école calligraphique italienne. Or, le *Brixianus* contient deux feuillets étrangers, que Bianchini avait édités, *Evangeliarium quadruplex,* et qui sont reproduits par Migne, *Patr. lat.*, t. XII, col. 18-19, et par Bernhardt avec une traduction allemande, *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 1870, t. II, p. 295 sq. Voir aussi J. Dräseke, *Der Gothen Sunja und Frithila Præfatio zum Codex Brixianus,* dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,* 1907, t. L, p. 107-117. Ils contiennent un fragment d'une polémique contre saint Jérôme et le mode de traduction, qui tient compte du sens plutôt que des mots, qu'il a suivi dans sa revision de l'*Itala*. Or, le saint docteur répond aux mêmes reproches que lui avaient faits deux prêtres goths, Sunnia et Fretella, au sujet de sa traduction des Psaumes. *Epist.* CVI, *ad Sunniam et Fretellam,* t. XXII, col. 837. Cf. J. Mühlau, *Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung,* Kiel, 1904, p. 19-26. Enfin, on remarque dans la version gothique des notes marginales sur les étymologies des mots grecs et latins. Toutes ces considérations ont amené F. Kauffmann, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* 1900, t. XXXII, p. 305-335, à conclure que Sunnia et Fretella sont les auteurs de la préface, intercalée dans le *Brixianus,* et qu'ils l'ont placée en tête d'une édition critique de la version gothique, faite, vers 410, par eux en vue de la rendre plus littérale. Au VI[e] siècle, cette édition fut mise en rapport étroit avec le *Brixianus* et la Vulgate de saint Jérôme, en un manuscrit bilingue ou peut-être même trilingue, dont nous avons un reste dans le *Carolinus* de Wolffenbüttel. Le *Brixianus* aurait été copié sur un manuscrit *goticolatinus,* dont le texte gothique est reproduit dans le *Codex Argenteus,* écrit, comme le *Brixianus,* dans le nord de l'Italie. La découverte du fragment *goticolatinus* d'Antinoé vient confirmer ces conclusions, et M. Glaue pense même que ce fragment, antérieur au VI[e] siècle, est un reste du travail de Sunnia et Fretella. *Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Universitätsbibliothek zu Giessen,* p. 9-14.

Toutefois, M. von Soden, *loc. cit.*, n'admet pas cette revision de la version gothique et il croit que les manuscrits nous donnent le texte pur d'Ulfilas. Il explique autrement les ressemblances de cette version avec les manuscrits de l'*Itala*. Selon lui, elles proviennent de ce que l'*Itala* a subi l'influence de la recension *I*, dont

la version gothique reproduit certaines leçons. Mais M. Nestle y trouve avec raison des traces d'une revision postérieure, et il en signale quelques-unes. *Einführung in das Griechische Neue Testament*, 3e édit., Gœttingue, 1909, p. 154-155. Cf. F. G. Kenyon, *Handbook to the textual criticism of the New Testament*, Londres, 1901, p. 204; K. Lake, *The text of New Testament*, 4e édit., Londres, 1908, p. 46.

Cf. J. L. Hug, *Einleitung in die Schriften des N. T.*, 4e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, § 130-142, t. I, p. 431-460; E. Sievers, *Gotische Literatur*, dans H. Paul, *Grundriss der germanischen Philologie*, Strasbourg, 1889, t. II, p. 65-70; E. Eckstein, *Ulfilas und die gotische Uebersetzung der Bibel*, dans *Illustrierte Monatschrift*, décembre 1892, p. 403-407; *Dictionary of the Bible*, de Hastings, Édimbourg, 1902, t. IV, p. 861-863; C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1902, t. II, p. 730-733; 1909, t. III, p. 1343; E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, 3e édit., Gœttingue, 1909, p. 153-155; A. Risch, *Die gotische Bibel*, dans *Studien und Kritiken*, t. LXXXIII, 1910, p. 515-619; F. Kauffmann, *Zur Textgeschichte der gotischen Bibel*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 1911, t. XLIII, p. 118-132; Id., *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung*, *ibid.*, p. 401-428.

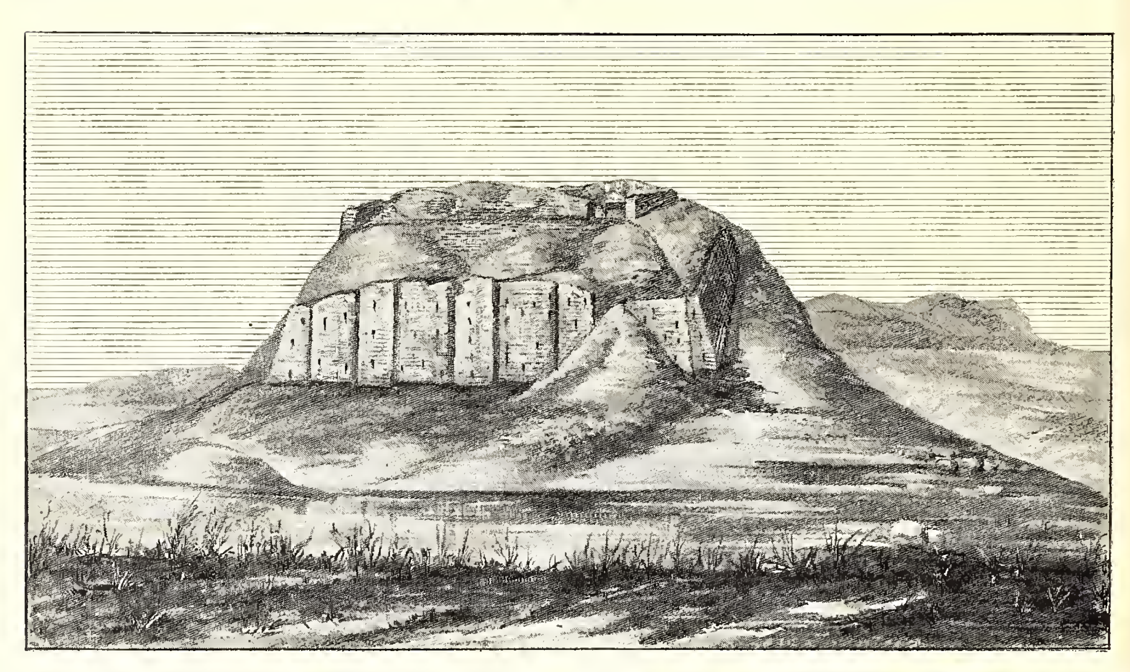
E. MANGENOT.

UNICORNE (hébreu : *re'êm*; Septante : μονοκέρως, ἁδρός), animal sauvage nommé dix fois dans l'Écriture. Num., XXIII, 22; XXIV, 8; Deut., XXXIII, 17; Job, XXXIX, 9, 10; Ps. XXII, 22; XXIX, 6; XLII, 10; XCII, 11; Is., XXXIV, 7. La Vulgate traduit *re'êm* par *unicornis*, Ps. XXI, 22; XXVIII, 6; LXXVII (hébreu : LXXVIII), 69 : « les hauteurs »; *râmîm*); Ps. XCI, 11; Is., XXIV, 7. Elle le rend par rhinocéros, Num., XXIII, 22; XXIV, 8; Deut., XXXIII, 17; Job, XXXIX, 9, 10. Voir RHINOCÉROS, col. 1088. Le *re'êm* ou *rêm* est en réalité le bœuf sauvage, l'aurochs. Voir AUROCHS, t. I, col. 1260; LICORNE, t. IV, col. 244.

UPSAL (CODEX D'). Voir CODEX ARGENTEUS, t. I, col. 948-949, le fac-similé, fig. 252, vis-à-vis col. 948; ULFILAS, col. 2351.

1. UR (hébreu : *'Ûr*; Septante : Θυροφάρ), nom probablement altéré du père d'un des vaillants soldats de David, appelé Éliphal. I Par., XI, 35. Dans II Reg., XXIII, 34, Éliphal est appelé Éliphéleth, fils d'Aasbal. Voir ÉLIPHÉLETH 1, t. I, col. 1686.

2. UR DES CHALDÉENS (hébreu : *'Ûr Kaśdîm*; Septante χώρα τῶν Χαλδαίων), ville de Chaldée. En assyrien *'ûr* signifie « ville », et c'est pour distinguer cette ville des autres villes en général qu'elle est appelée Ur des Chaldéens. — 1° La Genèse, XI, 28, nous apprend qu'elle était la patrie d'Aran, fils de Tharé et frère d'Abram (Abraham), et c'est de là que partit Tharé avec Abraham, son fils, pour se diriger vers la terre de Chanaan. Gen., XI, 31. — 2° Le second livre d'Esdras, IX, 7, rappelle cette origine du père des Juifs sorti de *'Ûr Kaśdîm* pour aller dans la contrée destinée à devenir le séjour de ses descendants. Dans ce passage, les Septante traduisent χώρα τῶν Χαλδαίων, comme ils l'avaient fait dans la Genèse, XI, 28, mais la Vulgate latine, au lieu de *Ur Chaldæorum*, nom dont elle s'était servie avec raison dans la Genèse, traduit *de igne Chaldæorum*, en adoptant une légende juive, fondée sur ce que le mot *'ûr* en hébreu a, entre autres significations, celle de « feu », ce qui avait fait croire aux rabbins que les compatriotes d'Abraham avaient voulu le faire brûler dans une fournaise. Rien ne prouve que cette légende ait le moindre fondement. — 3° Saint Étienne, dans son discours, Act., VII, 4, dit en parlant d'une manière générale qu'Abraham « sortit de la terre des Chaldéens, et alla habiter à Haran, » indiquant ainsi d'une manière très précise le pays où était situé Ur.

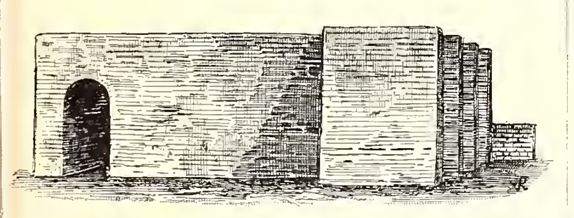


537. — Ruines d'Ur (Mughéir). D'après Taylor, *Journal of the Asiatic Society*, 1855, t. XV, entre p. 260 et 261.

Ur Kasdim porte aujourd'hui le nom de Mughéir. Quand le voyageur descend le cours de l'Euphrate, à peu près à moitié distance entre Babylone et l'embouchure du Chat el-Arab dans le golfe Persique, il remarque à l'ouest, sur une légère élévation, un monceau de ruines (fig. 537). Ce sont les restes d'Ur Kasdim. La plaine à l'entour est si basse que, lorsque les eaux grossissent annuellement, elle devient un véritable

marais, au milieu duquel Mughéir prend l'apparence d'une île où l'on ne peut aborder qu'en bateau. Il n'en était pas ainsi quand y naquit Abraham. Les eaux de l'Euphrate, « la vie de la contrée », comme l'appellent les textes assyriens, *Cuneiform inscriptions of Western Asia,* t. II, pl. 51, 25, n'inondaient point alors impétueusement la campagne, mais, emprisonnées dans des canaux et savamment distribuées, elles la fertilisaient au lieu de la rendre malsaine. La ville d'Ur était florissante, luttant pour la grandeur et la civilisation avec la Babylone contemporaine. Les sciences et les arts y étaient cultivés et on y écrivait sur l'argile des livres dont les copies nous ont été partiellement conservées.

On y a trouvé les restes encore imposants d'un temple à étages (voir fig. 537), construit en l'honneur du dieu Sin (la lune), d'où sans doute le nom de Kamarina (de *kamar,* en arabe, « la lune »), qui était donné à Ur. Eupolème, dans Eusèbe, *Præpar. Ev.*, IX, 17, t. XXI, col. 708. Ce temple avait été construit longtemps avant Abraham. Ses ruines ont plus de vingt mètres de hauteur. Il était à trois étages, de forme rectangulaire, parfaitement orienté et construit en larges briques. Il s'élevait sur une plate-forme dont la longueur était de plus de soixante mètres et la largeur de quarante-



538. — Maison chaldéenne d'Ur.
D'après Taylor, *Notes on the ruins of Muqeyer,* dans *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XV, p. 266.

quatre. Abraham a dû voir souvent le monument dont les débris subsistent encore, après avoir reçu plusieurs réparations successives.

Les fouilles nous ont fait aussi connaître ce qu'étaient les habitations des anciens habitants. « On a mis au jour parmi les ruines (d'Ur)... les restes de quelques maisons où logeaient sans doute des gens de bonne famille. Elles sont construites en belles briques, dont une couche mince de bitume cimente les lits, et elles n'aventurent au dehors que des lucarnes percées irrégulièrement vers le haut des parois ; la porte basse, cintrée, défendue de lourds vantaux en bois, forme un corridor aveugle et sombre qui aboutit d'ordinaire à la cour, vers le centre des bâtiments. On distingue encore à l'intérieur de petites salles oblongues, tantôt voûtées, tantôt couvertes d'un plafond plat que des troncs de palmier soutiennent; les murs atteignent le plus souvent une épaisseur considérable (fig. 538), dans laquelle on pratiquait çà et là des niches étroites. La plupart des pièces n'étaient que des magasins et contenaient les provisions et la richesse de la famille; d'autres servaient à l'habitation et recevaient un mobilier... fort simple. » G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique,* t. I, p. 745-746.

C'est peut-être dans une maison de ce genre que naquit Abraham et que s'écoula son enfance. Cependant un certain nombre de savants pensent que Tharé, son père, menait la vie pastorale et vivait en nomade sous la tente à Ur ou dans son voisinage. Les Septante, ne connaissant pas d'ailleurs peut-être l'existence de la ville d'Ur, le font vivre simplement « dans la terre des Chaldéens. »

Les commentateurs ont été aussi très partagés et le sont même encore sur l'identification d'Ur Kasdim. Il n'est plus guère possible de soutenir avec quelque vraisemblance, comme on l'a fait autrefois, que Ur Casdim est Orfah ou Édesse en Mésopotamie. Ad. Neubauer, *La géographie du Talmud,* in-8°, Paris, 1868, p. 379, a émis l'opinion singulière que Cutha est peut-être l'Ur Casdim de la Bible. Les titres de la ville antique, sur les débris de laquelle s'élève aujourd'hui Mughéir, semblent bien les mieux établis pour réclamer la gloire d'avoir donné le jour au patriarche Abraham. — Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes,* 6e édit., t. I, p. 417-433.

URAÏ (hébreu : *'Îrî ;* Septante : Οὐρί), cinquième fils de Béla, de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 7.

URBAIN (grec : Οὐρβάνος, nom latin grécisé), chrétien de Rome. Saint Paul le salue dans son Épître aux Romains, XVI, 9, et l'appelle « notre coopérateur (συνεργόν) dans le Christ Jésus. » Il n'est connu que par ce passage dans le Nouveau Testament. Il mourut martyr; sa fête est marquée au 31 octobre. — Un esclave appelé Urbain est mentionné *Corpus inscript. lat.,* t. VI, n. 4287.

URBINAS (CODEX). Ce manuscrit grec des Évangiles appartient au fonds d'Urbino de la Bibliothèque Vaticane. Il fut apporté d'Urbino au Vatican par le pape Clément VII. C'est un manuscrit d'écriture cursive, XIIe siècle, de 325 feuillets à une colonne, mesurant 18 cent. sur 13. Majuscules dorées, exemplaire de luxe, exécuté pour l'empereur Jean II Porphyrogénète, et, croit-on, en 1128. Le texte en est composite et présente des leçons anciennes remarquables. Il a été collationné par Scholz, et avant Scholz étudié par Bianchini. Voyez Gregory, *Prolegomena,* p. 500-501.

P. BATIFFOL.

URI (hébreu : *'Ûrî* de *'ûr,* « enflammé »), nom de trois Israélites.

1. URI (Septante : Οὐρείας; Οὐρεί, dans I Par., II, 20), fils d'Hur, descendant de Caleb, fils d'Hesron, de la tribu de Juda, et père de Béséléel. Exod., XXXI, 2; XXXV, 30; XXXVIII, 22; I Par., II, 20; II Par., I, 5.

2. URI (Septante : 'Αδαί; Lucien : 'Αδδαί), père de Gaber, l'un des préfets de Salomon, chargé de l'approvisionnement de sa cour dans le pays de Galaad. III Reg., IV, 19.

3. URI (Septante : 'Ωδούθ; *Alexandrinus* : 'Ωδουέ ; Lucien : Οὐρίας), un des Lévites portiers. I Esd., X, 24. Il avait épousé une femme étrangère et fut obligé de s'en séparer du temps d'Esdras.

URIE (hébreu : *'Ûriyâh, 'Ûriyâhû,* « Jéhovah est ma lumière » ou « flamme de Jéhovah »), nom d'un Héthéen et de trois Israélites.

1. URIE (Septante : Οὐρείας), héthéen, un des trente vaillants soldats de David, II Sam. (Reg.), XXIII, 39; I Par., XI, 41, et mari de Bethsabée. II Reg., XI, 3; Matth., I, 6. Quoique étranger, son langage, II Reg., XI, 11, montre qu'il pratiquait la religion juive. Il épousa Bethsabée, femme d'une rare beauté, et ce fut pour son malheur. Sa maison à Jérusalem était au-dessous du palais royal. David l'aperçut sur le toit de sa demeure, lorsqu'elle prenait un bain, et conçut pour elle une passion criminelle à laquelle elle ne résista point. En ce moment, Urie était loin, prenant part au siège de Rabbath Ammon dans l'armée de Joab. Pour dissimuler sa faute, David se fit envoyer Urie sous prétexte de lui apporter des nouvelles de la guerre, mais il ne put décider ce vaillant soldat à aller passer

la nuit dans sa propre maison. « L'arche de Dieu, et Israël et Juda, lui répondit-il, habitent sous la tente, et mon seigneur Joab et les serviteurs de mon seigneur demeurent en rase campagne, et moi j'entrerais dans ma maison! » II Reg., xi, 11. Sa généreuse conduite fut la cause de sa mort. Le roi, n'ayant pu le déterminer à rentrer chez lui, le fit porteur d'une lettre à Joab, dans laquelle il chargeait ce dernier d'exposer Urie à l'endroit le plus dangereux du combat, afin qu'il y trouvât la mort, et le général israélite n'hésita pas à exécuter cet ordre inique et cruel et à faire périr ce brave soldat. II Reg., xi. Le prophète Nathan reprocha au roi avec raison d'avoir frappé lui-même Urie par l'épée des fils d'Ammon. II Reg., xii, 9. Ce fut là la grande tache du règne de David, III Reg., xv, 5, et Dieu la lui fit expier sévérement, II Reg., xii, 11, 14-18, quoiqu'il lui pardonnât à cause de sa pénitence exemplaire, ℣. 13.

2. URIE (Septante : Οὐρίας), grand-prêtre du temps d'Achaz, roi de Juda. Sur l'ordre de ce prince, il construisit, IV Reg., xvi, 10, un autel au sujet duquel les opinions sont partagées, ainsi que sur la nature du sacrifice qui y fut offert. D'après les uns, ce sacrifice fut célébré en l'honneur des dieux de l'Assyrie, d'après les autres en l'honneur du vrai Dieu, parce qu'il fut offert par le souverain pontife et conformément aux prescriptions de la Loi. Ces derniers, pour justifier leur opinion, s'appuient sur ce que dit Isaïe d'Urie, qui, viii, 9, le compte comme un des deux témoins fidèles qui peuvent attester l'authenticité de la prophétie concernant *Maher-šalal-ḥaš-baz*. Il n'est pas certain que l'Urie constructeur de l'autel soit le même que celui dont parle Isaïe, mais c'est néanmoins fort probable. Quoi qu'il en soit, le fait raconté dans Isaïe est antérieur à l'événement rapporté dans les Rois; Urie n'aurait donc été infidèle à son devoir que postérieurement à ce que dit de lui le prophète. — Urie n'est pas nommé dans la généalogie sacerdotale, I Par., vi, 4-15, mais il y a des lacunes entre Amasias, ℣. 11, et Sellum, ℣. 13.

3. URIE (hébreu : *'Ûriyâhû ;* Septante: Οὐρίας), prophète, fils de Séméi de Cariathiarim. Il prophétisa sous le roi Joakim contre Juda et Jérusalem et ce prince voulut le faire mettre à mort. Pour échapper à sa colère, Urie se réfugia en Égypte, mais Joakim l'y fit poursuivre par ses gens qui, avec le consentement du pharaon, le ramenèrent en Palestine et le remirent entre les mains du roi. Joakim le fit périr par le glaive et ordonna de jeter son corps au milieu des tombeaux de la populace. Jer., xxvi, 20-23.

4. URIE (Septante : Οὐρίας), chef de la septième famille sacerdotale, cf. I Par., xxiv, 10, père de Mérémoth. Celui-ci revint avec Esdras de la captivité en Palestine. I Esd., viii, 33; II Esd., iii, 21; viii, 4. Voir Mérémoth, t. iv, col. 996.

URIEL (hébreu : *'Ûrî'êl,* « El (Dieu) est ma lumière »; Septante : Οὐριήλ), nom de deux Israélites.

1. URIEL, fils de Thaheth et père d'Ozias, Lévite, chef des Caathites. I Par., vi, 24 (9); xv, 5, 11. Il vivait du temps de David et prit part, comme chef des Caathites, avec 120 d'entre eux, au transport de l'arche de la maison d'Obédédom à Jérusalem.

2. URIEL, de Gabaon, grand-père maternel d'Abia et père de la reine Michaïa ou Maacha, femme de Roboam. II Par., xiii, 2. Voir Maacha 4, t. iv, col. 465.

URIM et **THUMMIM** (hébreu : *'ûrîm ve-ṭûmmîm ;* Septante : δήλωσις ou δῆλοι καὶ ἀλήθεια ou ὁσιότης; Vulgate : *doctrina et veritas*), oracle au moyen duquel les anciens Israélites connaissaient la volonté de Jéhovah. Ce qui concerne l'Urim et Thummim est enveloppé d'obscurité.

1° *Signification des mots.* — Les anciens traducteurs ont attribué aux deux mots des étymologies qui trahissent leur embarras. Si *'ûrîm* vient de *'or,* « lumière », ou de *'ûr,* « feu », mots dont le sens était bien connu, pourquoi les traductions δήλωσις ou δῆλοι, « indication », action de rendre visible? Aquila rend plus littéralement par φωτισμοί, « illuminations ». La Vulgate traduit par *doctrina,* donnant ainsi à *'urîm* un sens intellectuel qu'il n'a pas, et qui d'ailleurs ne convient pas à la chose, puisqu'il ne s'agit pas ici de révélation sur le dogme ou la morale. Quant à *ṭûmmîm,* qui ne pourrait venir que de *ṭôm,* « plénitude, totalité, perfection », Aquila : τελειώσεις, on ne voit pas qu'il puisse aboutir régulièrement au sens de ἀλήθεια, *veritas,* « vérité », ou ὁσιότης, « sainteté ». Il est donc à croire que les anciens traducteurs ne connaissaient plus exactement le sens originel des deux mots *'ûrîm* et *ṭûmmîm,* et qu'ils les ont rendus par à peu près, en s'écartant notablement de la signification courante de *'or* et de *ṭôm.* Ils ont supposé d'ailleurs avec raison que la forme



539. — Pectoral égyptien, représentant le dieu Ra et la déesse Ma. D'après Wilkinson, *Manners and customs,* édit. Birch, t. iii, p. 183.

plurielle des deux mots pouvait marquer l'excellence des objets plutôt que leur pluralité. — Gerber, *Die hebräisch. Verba denominativa,* 1896, p. 195, pense que *'ûrîm* viendrait plutôt de *'ârar,* « exécrer », en assyrien *arâru,* et Schwally, dans *Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft,* t. xi, p. 172, prête à *ṭûmmîm* le sens de *berâkâh,* « bénédiction ». De la sorte, le Thummim serait favorable et l'Urim défavorable. — Des commentateurs croient retrouver en Égypte l'origine de l'Urim et Thummim. Le grand-prêtre égyptien, quand il rendait ses jugements comme souverain juge, portait un pectoral sur lequel était représenté Ra, le dieu de la lumière, d'où *Urim,* et Ma, avec l'article Tma, la déesse de la justice (fig. 539), Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Altertums,* 2e édit., 1893, t. i, p. 931. — D'après Dhorme, *Les livres de Samuel,* Paris, 1910, p. 124, le sens des deux mots devrait être emprunté à l'assyrien : *'ûrîm* viendrait de *urê,* de la même racine que *urtu,* « précepte, loi », et *ṭûmmîm,* pluriel de *tummu,* dériverait de *tamû,* « prononcer une conjuration, une formule magique ». — L'Urim et le Thummin sont ordinairement nommés ensemble. Une fois, Deut., xxxiii, 8, les deux termes sont intervertis, et deux autres fois, Num., xxvii, 21; I Reg., xxviii, 6, l'Urim est nommé seul. Le plus souvent, il est seulement question de « consulter Jéhovah ».

2° *Institution.* — Moïse reçut de Dieu cet ordre : « Tu mettras au pectoral du jugement l'Urim et le Thummim, pour qu'ils soient sur le cœur d'Aaron lorsqu'il se présentera devant Jéhovah, et qu'ainsi il porte constamment sur son cœur, devant Jéhovah, le jugement des enfants d'Israël. » Exod., xxviii, 30 Lev., viii, 8. L'expression employée dans ce passage, *nâṭaṭṭa 'él ḥošén,* ἐπιθήσεις ἐπὶ τὸ λογεῖον, *pones in rationali,* « tu mettras dans le pectoral » ou « sur le pectoral », est identique à celle qui ordonne de mettre

dans l'Arche les tables de la loi : *nâṭaṭṭâ 'ėl hă'ărôn*, ἐμβαλεῖς εἰς τὴν κιβωτόν, *pones in arca*. Exod., xxv, 16. On peut déjà conclure de là que l'objet en question est distinct du pectoral et qu'il est réel et visible. Sa destination fait donner au pectoral le nom de « pectoral du jugement », c'est-à-dire au moyen duquel Dieu fait connaître ses jugements, ses décisions. Il est nécessaire qu'il soit sur le cœur d'Aaron. Dans le poème chaldéen de la création, i, 137, on voit Tiamat donner à son lieutenant, Qingou, « les tablettes du destin » et les accrocher à sa poitrine. Cf. Dhorme, *Textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 19. De même, l'Urim et Thummim sont fixés sur la poitrine du grand-prêtre. Après Aaron, Éléazar se servira de l'objet pour faire connaître à Josué les volontés de Jéhovah : « Il se présentera devant le prêtre Éléazar, qui consultera pour lui le jugement de l'Urim devant Jéhovah; c'est sur son ordre que Josué sortira, sur son ordre qu'il entrera, lui, tous les enfants d'Israël et toute l'assemblée. » Num., xxvii, 21. Il suit de là que l'Urim et le Thummim est comme l'oracle de Jéhovah, l'organe de son pouvoir théocratique. Il est aux mains du grand-prêtre, qui seul peut le consulter devant Jéhovah, c'est-à-dire avec l'intention d'obtenir de Jéhovah une réponse. Cependant l'oracle ne s'occupe pas des intérêts particuliers; il est seulement à l'usage du peuple tout entier et de son chef. Le texte sacré ne fournit pas d'autres détails précis sur la nature et le fonctionnement de l'oracle.

3° *Consultations*. — Les livres historiques enregistrent un certain nombre de consultations adressées à Jéhovah par l'Urim et le Thummim, sans qu'on puisse assurer qu'elles aient été les seules. Ces consultations fournissent certains renseignements sur la manière dont l'oracle répondait. Il est probable d'ailleurs qu'on ne recourait à l'oracle que quand on ne pouvait être éclairé par les moyens ordinaires. Quand Josué et les Israélites se laissèrent tromper par la feinte des Gabaonites, ce fut « sans consulter la bouche de Jéhovah. » Jos., ix, 14. Ils auraient dû, en cette occasion, en appeler à Jéhovah. Il est à croire que, conformément à l'ordre reçu, Num., xxvii, 21, Josué ne manqua pas de le faire en plusieurs autres circonstances importantes. Il est possible que les communications faites à Josué par Jéhovah aient eu l'Urim et le Thummim pour intermédiaire. Jos., i, 1; iii, 7; iv, 1; etc. — Après la mort de Josué, les Israélites demandent à Jéhovah qui doit prendre la tête de l'invasion contre les Chananéens, et l'oracle répond : « Juda montera; voici que j'ai livré le pays entre ses mains. » Jud., i, 2. — Pendant la guerre contre les Benjamites, l'oracle est consulté par trois fois, et il commande à Juda de marcher en avant, et à tout Israël de marcher contre Benjamin. Jud., xx, 18, 23, 28. — Après l'élection de Saül, l'oracle révèle la cachette où se tient le nouveau roi. I Reg., x, 22. — Deux fois Saül, devenu infidèle, consulte Jéhovah, pour savoir s'il doit poursuivre les Philistins, I Reg., xiv, 36, 37, et ce qu'il doit faire à Gelboé. I Reg., xxviii, 6. En ces deux circonstances, l'oracle ne répond pas; les songes et les prophètes n'en disent pas davantage. Jéhovah se refuse donc formellement à diriger le roi réprouvé. — David, déjà oint par Samuel, se réfugie à Nobé, près du grand-prêtre Achimélech. Le traître Doëg rapporte ensuite à Saül qu'Achimélech a consulté Jéhovah pour David. Pour se défendre, Achimélech dit à Saül : « Est-ce aujourd'hui que j'aurais commencé à consulter Dieu pour lui ? » faisant entendre, sans doute, qu'il avait déjà interrogé l'oracle à l'occasion des missions confiées par le roi à son gendre, mais qu'il n'aurait pas commencé à le faire le jour où Saül accusait David de rébellion. I Reg., xxii, 10-15. — A Ceïla, David dit à Abiathar, successeur d'Achimélech : « Apporte l'éphod, » et il demande si Saül viendra et si les habitants de Ceïla le livreront. L'oracle répond : « Il descendra » et « Ils te livreront. » I Reg., xxiii, 9-12. On voit ici que l'Urim et Thummim est inséparable du pectoral et de l'éphod. — Une autre fois, David demande de la même manière s'il doit poursuivre une bande d'Amalécites, qui avaient fait captives deux de ses femmes et celles de ses gens. Il lui est répondu de poursuivre et qu'il recouvrera ce qu'on lui a pris. I Reg., xxx, 7-8. — Après la mort de Saül, il consulte pour savoir s'il doit monter dans une ville de Juda et dans laquelle. L'oracle répond : « A Hébron. » II Reg., ii, 1. — Plus tard, il demande s'il faut marcher contre les Philistins, et l'assurance lui est donnée qu'il les battra. II Reg., v, 19. — Comme les ennemis reviennent à la charge, l'oracle lui dit de les tourner par derrière et que Jéhovah marchera avec lui pour lui assurer la victoire. II Reg., v, 23, 24. — Il est à remarquer que ces réponses ne sont pas faites seulement par « oui » et « non », mais que plusieurs d'entre elles fournissent des indications circonstanciées qui dépassent les termes de l'interrogation. Ces réponses sont positives et claires ; elles n'ont rien du vague et de l'ambiguïté des oracles païens. Ce qu'elles indiquent s'accomplit toujours à la lettre. On ne les obtient que par l'intermédiaire du grand-prêtre, sans qu'un autre, pas même le roi, puisse les provoquer directement. Malgré le caractère officiel de la consultation et la promesse de Jéhovah, Dieu se réserve de refuser une réponse quand il le juge à propos, comme il le fait deux fois pour Saül. L'exemple de Josué, dans l'affaire des Gabaonites, montre d'ailleurs que l'on n'était pas toujours fidèle à consulter l'oracle quand il l'aurait fallu. Enfin, il faut encore observer que Jéhovah ne prend jamais l'initiative de faire savoir sa volonté par l'Urim et le Thummim. Il ne parle que quand il est interrogé. Jéhovah parlait aussi dans le *debîr* ou sanctuaire proprement dit. Il s'y adressait à Moïse ou au grand-prêtre pour donner ses ordres, mais sans avoir besoin d'être consulté, ce qui distinguait le *debîr* de l'Urim et Thummim. Voir Oracle, t. iv, col. 1846. — Après David, l'histoire n'enregistre plus de consultations de Jéhovah par l'Urim et le Thummim, d'où il faut conclure probablement qu'elles cessèrent à partir de la construction du Temple. On voit dès lors les prophètes intervenir directement, et même dès les derniers temps de David, pour faire connaître les volontés de Dieu sur ce qui était à faire ou à éviter. Le prophétisme remplaça donc l'Urim et le Thummim. Après la captivité, on exclut du sacerdoce les prêtres qui ne pouvaient justifier de leur généalogie, « jusqu'à ce qu'il s'élevât un prêtre pour consulter l'Urim et le Thummim, » c'est-à-dire pour consulter Dieu efficacement par l'ancien oracle sur la réalité de leur origine sacerdotale. I Esd., ii, 63; II Esd., vii, 65. Les versions traduisent *kohên le'ûrîm ûletummîm* par ἱερεὺς τοῖς φωτίζουσι καὶ τοῖς τελείοις, « prêtre pour les choses lumineuses et parfaites », *sacerdos doctus atque perfectus*, « prêtre instruit et parfait ». Josèphe, *Ant. jud.*, III, viii, 9, dit que l'Urim et Thummim n'était disparu, à son époque, que depuis deux cents ans. Mais son renseignement est suspect. Les rabbins affirmaient que cinq choses manquaient dans le second Temple : l'Arche d'alliance, le feu céleste, l'Urim et Thummim, la *šekînâh* (voir Gloire, t. iii, col. 252) et l'huile sacrée. Cf. *Gem. Yoma*, 21, 2. La disparition de l'oracle remontait donc très haut, peut-être même à la fondation du premier Temple. Dans son éloge d'Aaron, l'Ecclésiastique, xlv, 12, dit qu'il était vêtu, entre autres choses, λογείῳ κρίσεως δήλοις ἀληθείας, « du pectoral du jugement, des manifestations de la vérité », *judicio et veritate præditi*, « doué de jugement et de vérité ». Il y a dans le texte hébreu : « du pectoral du jugement,

de l'éphod et de la ceinture. » L'Urim et le Thummim ne sont pas nommés expressément. Ils peuvent être compris dans l'éphod, comme le supposent plusieurs anciens textes. I Reg., XXIII, 9; XXX, 7.

4° *Fonctionnement.* — Les textes ci-dessus rappelés permettent de conclure à l'objectivité et au caractère surnaturel des réponses adressées au grand-prêtre par l'Urim et le Thummim. Mais ils n'expliquent pas le fonctionnement de l'oracle, soit qu'il fût bien connu à l'époque où vivait l'historien sacré, soit plutôt qu'il dût rester mystérieux et que le grand-prêtre et quelques autres fussent seuls à connaître le secret. Ce secret n'a pas été transmis; aussi s'est-on livré aux conjectures les plus diverses pour expliquer de quelle manière l'Urim et le Thummim rendaient des oracles divins. — 1. Josèphe, *Ant. jud.*, III, VIII, 9, confond l'Urim et le Thummim avec le pectoral lui-même, et il dit qu'avant la bataille les pierres du pectoral rayonnaient avec un éclat qui annonçait le secours divin et la victoire. Il semble ainsi borner l'emploi de l'oracle aux cas de guerre, ce qui ne se justifie pas au moins en deux circonstances. I Reg., X, 22; II Reg., II, 1. Abarbanel et d'autres Juifs ont adopté la donnée de Josèphe en la spécialisant. D'après eux, le grand-prêtre obtenait la réponse en lisant les lettres qui brillaient successivement à ses yeux parmi celles qui composaient les noms des douzes tribus inscrits sur les pierres du pectoral. « Les mots Urim et Thummim désigneraient les lumières et les obscurités qui passaient sur la face du pectoral, lorsque, placé vis-à-vis du chandelier à sept branches, quelques-unes des lettres gravées sur les pierres précieuses s'illuminaient, tandis que les autres restaient baignées d'obscurité. Peut-être alors, d'après des règles qui restaient un des secrets du sanctuaire, le grand-prêtre groupait les caractères lumineux pour former la réponse de l'oracle. » Ancessi, *Atlas géogr. et archéol.*, Paris, 1874, *Index archéol.*, p. 19. Mais à l'ensemble des lettres qui formaient les noms des douze fils de Jacob, il en manquait quatre pour faire un alphabet complet : ח, ט, צ, ק, de sorte qu'on n'aurait pu, par exemple, lire le nom de la ville d'Hébron, qui commence par un ח, *Ḥébrôn*. Cf. II Reg., II, 1. Quelques rabbins supposent qu'à ces noms étaient joints ceux des patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, ce qui ajoutait au total les trois lettres ח, צ, ק. D'autres compliquaient encore la lecture en faisant intervenir le nom de Jéhovah. Il est difficile de prendre en considération ces différentes hypothèses, parce qu'elles ne maintiennent pas la distinction qu'imposent les textes entre le pectoral et l'Urim et Thummim. — 2. Philon, *Vit. Mos.*, 3; *De monarch.*, 2, édit. Mangey, t. II, p. 152, 226, imagine que deux images, ἀγάλματα, appelées δήλωσις et ἀλήθεια, étaient jointes au pectoral. D'autre part, on sait par Diodore de Sicile, I, 48, 75, et Élien, *Var. Hist.*, XIV, 34, que le grand-juge égyptien portait sur la poitrine une image appelée : Vérité. Voir plus haut, col. 2360. Mais cet insigne n'ajoute rien à la valeur personnelle du juge, tandis que l'Urim et Thummim est l'organe essentiel des consultations obtenues de Jéhovah, si bien que, s'il fait défaut, le grand-prêtre ne peut plus rien. Dans les grandes circonstances, les prêtres babyloniens suspendaient aussi à leur cou une étoffe rouge garnie de plusieurs sortes de pierres précieuses. Cf. Lagrange, *Étud. sur les relig. sémit.*, Paris, 1905, p. 236. Il ne faut donc pas se hâter de tirer des conclusions de ressemblances extérieures qui ne suffisent pas à justifier la parité entre les institutions hébraïques et celles des autres peuples. — 3. D'après d'autres, l'Urim et Thummim serait une espèce de Théraphim, voir col. 2174; cf. Ose., III, 4; Spencer, *De leg. Hebr. ritual.*, La Haye; 1686, III, 7, ou des sortes de dés de diamant, l'un brillant, l'autre rouge, sur lesquels était gravé le nom de Jéhovah, et dont le grand-prêtre interprétait les combinaisons, de préférence devant l'Arche. Züllig, *Comm. in Apoc.*, Stuttgart, 1834, *Excurs.*, II. Pour Braun, *Vest. sacerdot. Hebr.*, Amsterdam, 1701, t. II, p. 614, l'Urim et le Thummim n'aurait été qu'un symbole et les communications divines au grand-prêtre auraient eu un caractère exclusivement interne. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaisch. Cult.*, Heidelberg, 1835, p. 136-141. Il serait difficile de justifier par les faits ces différents systèmes. — 4. Plus commune est l'explication de l'Urim et Thummim par un tirage au sort. Cette explication est suggérée par un épisode de l'histoire de Saül. Quand Dieu refusa de lui répondre pour la seconde fois, le roi attribua son silence à une faute commise soit par lui-même, soit par son fils Jonathas, soit par le peuple. Le texte hébreu paraît avoir souffert en cet endroit. On y lit seulement : « Dieu d'Israël, fais paraître la perfection, *hâbâh ṭamîn.* » I Reg., XIV, 41. Le texte des Septante est beaucoup plus complet : « Si l'iniquité est en moi ou en Jonathas, mon fils, Seigneur, donne la clarté, δὸς δήλους, et si telle est la réponse, donne à ton peuple d'Israël, donne la sainteté, δὸς ὁσιότητα. » Le sort désigne alors Saül et Jonathas, et, à une seconde épreuve, Jonathas seul. La Vulgate reproduit à peu près les Septante : *da ostensionem,... da sanctitatem.* Il est possible qu'ici les mots δῆλοι, *ostensio,* traduisent *ûrîm*, disparu du texte hébreu, et que ὁσιότης, *sanctitas,* soit mis pour *ṭummîm*, que les massorètes ont lu *ṭâmîm*. Cf. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 123. On aurait alors ici, pris sur le vif, le fonctionnement de l'Urim et Thummim. C'était un sort plus solennel, tiré à l'aide de deux pierres que le grand-prêtre conservait dans le pectoral, et qui était officiellement garanti par Jéhovah. On n'y avait recours que dans les circonstances d'intérêt public ou en faveur des chefs de la nation. Des consultations de ce genre étaient coutumières chez les Babyloniens. « Aux consultations précises adressées par le roi sur l'opportunité ou le succès de ses entreprises, Shamash ou Adad devaient répondre par oui, *annu*, ou par non, *ullu*, par une réponse proprement dite, *šupiltu*, par un oracle, *tamit*, *tertu*, *piristu*, *parsu*, par un jugement, *dîna dinu*, une sentence, *purussu*, par une illumination, *napaḫu*, ou encore par une vision ou une parole... Le dieu dictait ou inspirait son oracle, *abitu*, à ses prêtres. » F. Martin, *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris, 1903, p. XXVI. Voir le texte de plusieurs consultations, p. 28, 108, 300. Il y a donc analogie entre la pratique babylonienne et celle des Israélites; de plus, l'illumination, *napaḫu*, se retrouve dans l'idée exprimée par *'ûrim*, et l'oracle, *tamit*, dans *ṭummim*. Il n'est pas anormal qu'une coutume babylonienne ait été en vigueur chez les Hébreux; mais Jéhovah a voulu faire pour son peuple ce que les divinités assyriennes ne pouvaient faire pour le leur. — Néanmoins, quelques difficultés subsistent avec cette explication de l'Urim et Thummim. Si l'on admet deux pierres différentes qui, tirées au sort, pouvaient signifier « oui » ou « non », à quoi reconnaissait-on le refus de répondre? I Reg., XIV, 36; XXVIII, 6. Michaelis, *Mosaisch. Recht*, Francfort-s.-M., 1775, t. I, p. 293; t. VI, p. 162; Iahn, *Archæol. biblic.*, III, 4, 358, dans le *S. Scripturæ curs. compl.* de Migne, t. II, col, 1040, etc., imaginent qu'aux deux premières pierres en était jointe une troisième qui marquait l'absence de réponse. Mais les textes ne mentionnent que deux objets; ils auraient fait allusion à un troisième, s'il avait réellement existé pour remplir le rôle important qu'on lui attribue. Il faut penser que le refus de réponse résultait d'une combinaison que nous ignorons. Une autre difficulté provient du genre de réponses fournies par l'Urim et Thummim. Il est malaisé de les réduire toutes à des

réponses par « oui » ou « non ». On pourrait néanmoins supposer que l'historien sacré a parfois résumé sous forme d'indication positive ce qui résultait de l'élimination de différentes hypothèses proposées par le consultant. Ainsi, quand il est dit à David de monter à Hébron, II Reg., II, 1, la réponse peut être la conséquence de plusieurs questions successives : Faut-il monter dans une ville de Juda ? Oui. A telle ou telle ville ? Non. A Hébron ? Oui. De même en est-il pour l'attaque contre les Philistins, II Reg., V, 23, 24 : Faut-il monter contre les Philistins ? Non. Faut-il les prendre par derrière ? Oui. Du côté des mûriers ? Oui. Jéhovah marchera-t-il avec moi ? Oui. Me donnera-t-il un signe de son assistance ? Oui. Lequel ? Fera-t-il un bruit dans les cimes ? Oui ; etc. — En tout cas, à s'en tenir au texte de l'Exode, XXVIII, 30, il semble bien que l'Urim et Thummim n'était pas une institution récente qu'il ait été nécessaire de décrire en détail, mais plutôt quelque chose d'ancien, qui fonctionnait déjà depuis longtemps et que Dieu, pour détourner son peuple de la consultation des oracles idolâtriques, jugea à propos de conserver en lui communiquant un caractère sacré. Cf. De Hummelauer, *In Exod.*, Paris, 1897, p. 285.

H. LESÊTRE.

URINE (hébreu : *šê'în;* Septante : οὖρον ; Vulgate : *urina*), produit liquide de l'excrétion chez l'homme et les quadrupèdes. — Il n'en est question qu'une fois, dans l'apostrophe grossière que le rabsacès assyrien adresse aux assiégés de Jérusalem pour les menacer, s'ils ne se rendent, d'en être réduits à manger leurs excréments et à boire leur urine. IV Reg., XVIII, 27 ; Is., XXXVI, 12. — Quand on veut parler d'exterminer toute une population, on dit qu'elle sera détruite jusqu'à *maštîn beqîr,* οὐροῦντα πρὸς τοῖχον, *mingentem ad parietem,* « celui qui urine au mur ». Cette expression revient six fois, mais seulement dans les livres des Rois. I Reg., XXV, 22, 34 ; III Reg., XIV, 10 ; XVI, 11 ; XXI, 21 ; IV Reg., IX, 8. Les rabbins ont prétendu qu'elle désigne le chien ; mais cet animal ne compte pour rien en Orient. Voir CHIEN, t. II, col. 698. Plusieurs pensent qu'elle indique seulement le sexe masculin, ce qui devient insignifiant dans les textes cités, qui supposent une extermination atteignant jusqu'à ceux qu'elle épargne d'habitude. D'autres croient qu'il s'agit plutôt ici des garçons en bas âge. La loi imposait des précautions particulières pour certaines nécessités, Deut., XXIII, 12-14, et les hommes s'y assujettissaient même pour uriner. Cf. Hérodote, II, 35 ; Xénophon, *Cyrop.*, I, 2, 16 ; Ammien Marcellin, XXIII, 6. On ne pouvait astreindre les jeunes garçons à ces prescriptions et l'on se contentait de les faire tourner vers le mur. Les Syriens avaient la même expression, cf. Assemani, *Bibl. orient.*, t. II, p. 260, probablement avec le même sens. Elle désigne l'universalité des êtres, dont elle représente les plus humbles et les plus inoffensifs.

H. LESÊTRE.

US (hébreu : *'Ûṣ ;* Septante : Ὦς), fils aîné d'Aram, descendant de Sem. Gen., X, 23. Dans I Par., I, 17, son nom est écrit Hus. Voir HUS 1, t. III, col. 782.

USURE (hébreu : *nešek ;* Septante : τόκος ; Vulgate : *usura*), intérêt abusif tiré de l'argent. — L'intérêt tiré de l'argent paraissait vexatoire aux anciens Israélites. Du verbe *nâšâh,* « prêter », ils rapprochaient le verbe *nâšak,* « mordre », auquel ils ajoutaient le sens de « tirer intérêt, pratiquer l'usure ». Voir PRÊT, col. 617.

1° *La loi.* — Dans la pensée des anciens, le prêt d'un objet quelconque était un service que l'on rendait gratuitement à ses voisins. En Chanaan, l'abondance des fruits de la terre donna lieu à des réalisations en argent, au commerce et à des prêts d'argent. La loi dut prévoir cet état de choses. Une première disposition règle qu'on ne peut exiger d'intérêt pour l'argent prêté à un compatriote, que le défaut de ressources oblige à emprunter. Exod., XXII, 25. L'intérêt réclamé en pareil cas serait donc de l'usure. Une seconde loi étend la première au *gêr,* à l'étranger qui vit à demeure au milieu des Israélites, et elle porte non plus seulement sur l'argent, mais aussi sur les vivres. On ne peut donc tirer intérêt ni de l'argent, ni des objets d'alimentation, et on doit les prêter gratuitement au compatriote et au *gêr* qui en ont besoin. Lev., XXV, 35-37. Une dernière loi aggrave considérablement celle de l'Exode, en prohibant d'exiger intérêt « ni pour argent, ni pour vivres, ni pour aucune chose qui se prête. » Deut., XXIII, 19-20. Il était donc défendu de tirer profit des prêts, quels qu'ils fussent, quand il s'agissait des compatriotes ou des étrangers mêlés à la vie de la nation. — Mais chez un peuple qui avait tant d'aptitude et de goût pour les opérations commerciales, il était difficile d'interdire tout prêt lucratif. L'Israélite fut donc autorisé à se rabattre sur le *nokri,* l'étranger qui n'était pas assimilé au compatriote, celui qui gardait son autonomie, ses mœurs, et en général son habitation en dehors de la terre d'Israël. Avec le Phénicien, le Philistin, le Syrien, l'Arabe et les autres trafiquants analogues, le prêt à intérêt était permis. Deut., XXIII, 20. Dieu promettait même à son peuple que cette source de bénéfices lui serait largement ouverte, et que, par contre, l'Israélite deviendrait assez riche pour n'avoir pas à emprunter lui-même. Deut., XV, 6 ; XXVIII, 12. Voir PRÊT, col. 618.

2° *La pratique.* — En général, les Israélites observaient la loi qui les liait vis-à-vis de leurs compatriotes. On prêtait sans y regarder argent et vivres à ceux qui se trouvaient dans l'embarras, et ces prêts n'exposaient pas d'ordinaire à de grands sacrifices. Luc., XI, 5. Parfois cependant on hésitait à risquer ce qui ne devait rien rapporter. On prêtait sur gages, même dans des conditions exorbitantes. II Esd., V, 2-12. La saisie mettait aux mains du créancier la personne et les biens de l'emprunteur. La loi du prêt gratuit était ainsi tournée. D'autres préféraient éviter toute espèce de risque et ils se refusaient à prêter. Notre-Seigneur donne un conseil radicalement opposé à cette pratique. Matth., V, 42. Il y en avait enfin qui transgressaient ouvertement la loi et ne consentaient à prêter qu'à intérêt, même à leurs frères. Ps. XV (XIV), 5 ; Ezech., XVIII, 8, 13, 17 ; XXII, 12. De leur côté, les emprunteurs trouvaient quelquefois leur avantage à coopérer à l'infraction de la loi. Vers l'époque évangélique, il s'en trouva qui décidaient leur prêteur par un présent préalable ou le dédommageaient par un présent subséquent, au moment où ils se libéraient, ce que rabbi Gamaliel appelait « usure préalable » et « usure tardive ». Cf. *Baba mezia,* V, 8 (11). Quant à ceux qui pratiquaient ouvertement l'usure, ils étaient frappés d'incapacité judiciaire. Cf. *Sanhedrin,* III, 5, 6. — Le prêt à intérêt restait toujours légitime vis-à-vis des étrangers, et c'est sur sa pratique que se fondaient les opérations de banque auxquelles Notre-Seigneur fait allusion. Matth., XXV, 27 ; Luc., XIX, 23. Sur le taux de l'intérêt, voir col. 620. Le développement des affaires financières amena d'autres combinaisons qui permirent de passer à côté de la loi sans la heurter directement entre compatriotes. Il restait défendu de prêter de l'argent aux marchands avec stipulation d'intérêts. Alors le marchand et le prêteur s'associaient pour une entreprise, à la suite de laquelle le marchand retirait d'abord la part qui revenait à son industrie personnelle ; puis il partageait également le bénéfice avec son bailleur de fonds. Cette sorte d'association supposait donc une valeur active au capital-argent. Cf. *Baba metsia,* V, 3 (5). On recourait encore au contrat de louage, qui permettait non plus seulement de prêter à titre gratuit un outil, un animal et même les bras d'un homme, mais

de les louer et ainsi d'en tirer revenu. D'ailleurs, la loi elle-même prévoyait déjà certaines locations. Voir LOCATION, t. IV, col. 319; *Baba mezia,* VI. Cependant les docteurs maintinrent l'interdiction des spéculations sur les objets fictifs ou sur les valeurs que l'offrant n'avait pas en mains. Cf. *Baba mezia,* V, 1, 2. Mais ils admettaient l'escompte sur les paiements anticipés. Un logement d'un sicle par mois se payait seulement 10 sicles par an, si le paiement était effectué d'avance. Cf. *Baba mezia,* V, 2; Schwalm, *La vie privée du peuple juif,* Paris, 1910, p. 409-431.

H. LESÊTRE.

UTHAÏ (hébreu : *'Ûṭaï,* « secourable » ; Septante : Οὐθαί), « des fils » de Bégui. Lui et Zachur, de la même famille, accompagnèrent Esdras à son retour en Palestine avec soixante-dix hommes de leur parenté. I Esd., VIII, 14. — Le texte hébreu mentionne un autre Israélite qu'elle appelle aussi *'Ûṭaï.* La Vulgate a écrit son nom Othéi. Voir OTHÉI, t. IV, col. 1926.

UTILITÉ (hébreu : *bèṣa',* et dans l'Ecclésiastique, XLI, 14 : *tô'alâh,* du même radical *yâ'al* que l'hiphil *hô'îl,* « être utile » ; Septante : ὠφέλεια ; Vulgate : *utilitas*), ensemble d'avantages qu'un être peut procurer.

1° Ce qui est utile est souvent appelé *tôb,* « bon ». Les auteurs sacrés énumèrent parmi les choses utiles : les astres, Bar., VI, 59, les troupeaux, Eccli., VII, 24 (22), les meubles, Sap., XIII, 11, les vases, Bar., VI, 58, images des hommes utiles, II Tim., II, 21, certains remèdes, Tob., VI, 5. Dans un sens supérieur, sont également utiles les vertus, Sap., VIII, 7, la pratique des bonnes œuvres, Tit., III, 8, la piété, I Tim., IV, 8, l'épreuve, Heb., XII, 10, la manifestation de l'Esprit, I Cor., XII, 7, la Sainte Écriture. II Tim., III, 16. Onésime était utile à Philémon et à saint Paul, Phil., 11, et Marc à ce dernier. II Tim., IV, 11.

2° Ce qui est inutile peut aller jusqu'à devenir *šâve',* « mauvais ». Sont simplement inutiles le bois de la vigne stérile, Ezech., XV, 4, le vase brisé, Bar., VI, 15, le sel affadi, Luc., XIV, 35, le don de l'insensé, Eccli., XX, 14 (13), le trésor et la sagesse cachés, Eccli., XX, 32 (29); XLI, 17 (14), le docteur qui ne sait se conduire soi-même, Eccli., XXXVII, 21 (19). Pour les chrétiens, la loi ancienne, Heb., VII, 18, et la circoncision, Rom., III, 1, ont perdu toute utilité. Parmi les choses inutiles, mauvaises et nuisibles, il faut ranger les idoles, Is., XLIV, 10; Ps. XXXI (XXX), 7; Sap., XIII, 10, 18, 19; la postérité des impies, Sap., IV, 3, 5; les œuvres des méchants, Sap., III, 11; les paroles oiseuses, Matth., XII, 36; les disputes de mots. II Tim., II, 14; Tit., III, 9. Les impies regardent le juste comme inutile. Sap., II, 11, 12. Le serviteur inutile aux yeux de Dieu sera châtié dans l'autre vie. Matth., XXV, 30. Mais, en ce monde, tout serviteur de Dieu doit, par une juste appréciation de son mérite, se regarder comme inutile. Luc., XVII, 10.

H. LESÊTRE.

1. UZAL (hébreu : *'Ûzâl;* Septante : Αἰζήλ), fils de Jectan, descendant de Sem. Gen., X, 27. Dans les Paralipomènes, I, I, 21, son nom est écrit *Huzal.* Voir HUZAL, t. III, col. 786-787. Voir aussi MOSEL, t. IV, col. 1318. C'est sous cette dernière forme qu'est nommé le pays occupé par la descendance d'Uzal dans Ezéchiel, XXVII, 19.

2. UZAL (hébreu : *'Uzal;* Septante : *Codex Vaticanus,* Ἀσήλ; *Cod. Alexandrinus :* Ἀσαήλ; Vulgate : *Mosel*), nom hébreu d'une ville de l'Arabie dont il est question dans Ezéchiel, XXVII, 19, comme fournissant aux marchés de Tyr du fer travaillé et des parfums. Le texte massorétique porte מְאוּזָּל, *me-'ûzzal.* La ponctuation semble indiquer un participe pu'al, et la comparaison avec des racines semblables en araméen, en syriaque et en arabe, amène au sens de « tissé, tissu ». Mais on préfère généralement la leçon מֵאוּזָל, *mê 'Uzâl,* avec la préposition *min,* leçon appuyée par plusieurs manuscrits hébreux. Cf. B. de Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti,* Parme, 1785, t. III, p. 147. Les Septante ont lu de même : ἐξ Ἀσήλ; de même aussi Aquila et la version syriaque. Il faut donc voir ici un nom propre de ville, et traduire : « de Uzal ». On identifie communément cette ville avec *Ṣan'â,* la capitale de l'Yémen. Malgré l'opinion contraire de J. Halévy, *Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen,* Paris, 1872, p. 11, les voyageurs anciens et modernes, les savants arabes et européens admettent l'identification. On cite, en particulier, parmi les auteurs arabes, le témoignage d'El-Hamdânî, mort en 945, qui a écrit deux ouvrages sur les antiquités et la géographie de l'Yémen. Il dit que le nom de la ville de *Ṣan'a* était autrefois *Azâl* (ou *Izâl*), et que les Syriens l'appellent Ṣan'â le Château, *Ṣan'a el-qaṣbah.* Un autre géographe, El-Bakri, mort en 1094, nous apprend que « le premier qui habita cette ville fut Ṣan'â, fils d'Udhâl (lisez : Uzâl), dont elle tira son nom. » « D'autres, ajoute-t-il, prétendent que les Abyssins, en y entrant et la voyant bâtie en pierres, s'écrièrent : Ṣan'â, Ṣan'â, ce qui, dans leur langue, signifie « château fort » et le nom lui en resta. » De fait, l'éthiopien *Ṣene'e* signifie « forteresse », comme le grec ὀχύρωμα. Cf. *Corpus inscriptionum Semiticarum,* part. IV, t. I, 1889, p. 1-2. Le nom de *Ṣan'au* a été retrouvé dans une inscription que Glaser fait remonter au deuxième siècle avant notre ère. Cf. E. Glaser, *Die Abessinier in Arabien und Afrika,* Munich, 1895, p. 117, 121. D'après les descriptions qui en sont données et les ruines qu'elle renferme, cette ville mérite bien l'appellation de « forteresse ». La citadelle de Gumdân surtout était remarquable. Voir les deux plans qui se trouvent dans le *Corpus inscript. Semit.,* part. IV, t. I, p. 3, 4. Uzal se rattache à la tribu jectanide de ce nom. Gen., X, 27; I Par., I, 21. Voir HUZAL, t. III, col. 786 et fig. 160.

A. LEGENDRE.

V

V. Voir Vav.

VACHE (hébreu : *pârâh*, la vache qui engendre, *'églâh*, la génisse; Septante : βοῦς, δάμαλις; Vulgate : *bos, vacca, vitula*), la femelle du bœuf. — 1° La vache est un animal précieux à différents titres. On l'emploie à traîner des fardeaux, I Reg., VI, 7, à labourer, Jud., XIV, 18, à fouler le blé. Ose., X, 11. Elle est féconde, Job, XXI, 10, dès l'âge de 18 mois, et porte neuf mois. Elle nourrit de son lait, Is., VII, 21, et ensuite de sa propre chair. Tob., VIII, 22. Aussi est-ce un riche présent que de donner des vaches à quelqu'un. Gen., XXXII, 15; Tob., X, 10. — 2° La génisse de 3 ans est pleine d'ardeur et de vivacité. Is., XV, 5. (Quelques-uns prennent cependant *'églaṭ šelišiyâh*, « génisse de trois ans », pour un nom propre de lieu. Cf. Jer., XLVIII, 34.) La génisse bondit dans la prairie. Jer., L, 11. L'Égypte est comparée à une génisse très belle, Jer., XLVI, 20, Israël à une génisse rétive, Ose., IV, 16, Éphraïm à une génisse bien dressée, Ose., X, 11, les femmes de Samarie aux vaches de Basan, à cause de leur vie sensuelle, Am., IV, 1, le veau d'or de Bethel aux génisses de Bethaven, par mépris. Ose., X, 5. L'homme des champs prend souci de donner du fourrage à ses génisses. Eccli., XXXVIII, 27. — Au Psaume LXVIII (LXVII), 31, il est question de veau et non de vaches. — 3° Les génisses étaient utilisées pour les sacrifices. Gen., XV, 9; Lev., III, 1; I Reg., XVI, 2. Dans le cas d'homicide commis par un inconnu, les anciens prenaient une génisse qui n'avait pas encore travaillé, lui brisaient la nuque près d'un ruisseau, et se lavaient les mains au-dessus de son cadavre, pour protester de leur innocence. Deut., XXI, 3-7. — 4° Dans le songe du pharaon, sept vaches belles et grasses étaient dévorées par sept vaches laides et maigres. Joseph expliqua que c'était l'annonce de sept années d'abondance, qui seraient suivies de sept années de famine. Gen., XLI, 2-4, 26, 27.

H. Lesêtre.

VACHE ROUSSE (hébreu : *pârâh 'ădummâh*; Septante : δάμαλις πυῤῥά; Vulgate : *vacca rufa*), vache dont la cendre servait à purifier du contact d'un mort.

1° *La loi.* — Elle est formulée dans le livre des Nombres, XIX, 2-22. La vache doit être rousse, sans tache ni défaut, et n'ayant jamais porté le joug. Le prêtre Éléazar la fait sortir du camp pour qu'on l'égorge devant lui. Avec son doigt trempé dans le sang de l'animal, il fait sept aspersions du côté de l'entrée du Tabernacle. Puis on brûle la vache intégralement et on jette dans le brasier du bois de cèdre, de l'hysope et du cramoisi. A la suite de cette opération, le prêtre, celui qui a brûlé l'animal et l'homme pur qui a recueilli les cendres pour les déposer en un lieu pur hors du camp, ont à se purifier en lavant leurs vêtements et en se baignant eux-mêmes; néanmoins leur impureté persévère jusqu'au soir. — L'eau dans laquelle on a mis de la cendre de la vache rousse sert pour la purification de celui qui a touché un cadavre humain. Celui-ci demeurait impur pour sept jours; il avait à se purifier avec cette eau le troisième et le septième jour, sous peine de retranchement. L'impureté atteignait celui qui touchait un cadavre, ou même des ossements humains ou un sépulcre. L'impur devait être aspergé avec l'hysope trempée dans l'eau de purification par un homme pur; puis il lavait ses vêtements et se baignait, pour devenir pur le soir du septième jour. On aspergeait avec la même eau la tente, les ustensiles de l'impur et les personnes présentes. Celui qui faisait l'aspersion, qui touchait l'eau ou l'impur, devenait lui-même impur, mais seulement jusqu'au soir.

2° *Signification du rite.* — Le rite de la vache rousse est un des plus compliqués et des plus mystérieux du cérémonial lévitique. Il s'agit de purifier l'homme du contact avec la mort et, chose singulière, tous ceux qui participent à la confection du rite purificateur deviennent eux-mêmes impurs. La mort est en effet le signe de la souillure par excellence. Elle est le salaire du péché et sa conséquence; elle rappelle la souillure de l'âme pécheresse dont la corruption cadavérique n'est qu'une image. La loi qui prescrit la purification à la suite du contact avec le cadavre symbolise donc l'obligation beaucoup plus impérieuse qui commande la purification de l'âme après le péché. — Les détails du rite tirent leur signification de ce principe général. Ce sont les Israélites eux-mêmes qui amènent la victime au prêtre. Le rite est donc solennel et national. Tous en effet sont, sans exception, coupables de péché et sujets à la mort. La victime est un animal femelle. Un animal de cette espèce est sans doute préféré à cause de la rareté du rite, et aussi afin de procurer une plus grande quantité de cendre. Comme cette cendre doit servir d'antidote contre certaines conséquences de la mort, on choisit pour la fournir un animal qui ordinairement engendre à la vie. Il est possible aussi que le choix de la vache ait été inspiré à Moïse par une idée de réaction contre la vénération dont les Égyptiens entouraient cet animal.

En Égypte, on immolait des bœufs, mais jamais des génisses, parce qu'elles étaient consacrées à Isis. Cf. Hérodote, II, 41. Moïse ne jugea pas à propos de permettre l'immolation habituelle des vaches, à raison du préjudice qui en fût résulté pour son peuple. Mais, en prescrivant l'immolation et la combustion de la vache rousse, en vue d'un rite de purification, il montrait aux Israélites que cet animal ne méritait ni les honneurs, ni l'embaumement que lui décernaient les Égyptiens. — La vache devait être rousse. Les docteurs prétendent que les vaches de cette couleur étaient de plus grand prix, à cause de leur rareté. Cette assertion est problématique. D'autres observent que la couleur rousse était celle de Typhon, le principe mauvais, Diodore de Sicile, *Hist.*, I, 88, et qu'on disqualifiait la vache, sacrée aux yeux des Égyptiens, en lui prêtant la même couleur qu'au principe du mal. Cf. Spencer, *De leg. Hebræor. ritual.*, Tubingue, 1732, t. II, p. 489; Munk, *Palestine*, Paris, 1881, p. 162. On peut penser aussi que, le rouge étant pris parfois comme la couleur symbolisant le péché, Is., I, 18, voir Couleurs, t. II, col. 1070, la couleur rousse était choisie comme celle

qui se rapprochait le plus du rouge dans le pelage des animaux. Ces explications ne s'imposent pas. L'Épître aux Hébreux, IX, 13, établit une relation figurative entre l'aspersion avec la cendre de la vache rousse et le sang du Christ, d'où la conclusion tirée par saint Augustin, *In Heptat.*, IV, 33, t. XXXIV, col. 733, que la couleur rousse figurait le sang rédempteur. A ce compte, cette couleur eût été exigée à plus forte raison pour les victimes immolées sur l'autel du Temple. Il est plus probable que Moïse a suivi ici une coutume léguée par les anciens, qui attachaient une signification sinistre à la couleur rousse. Cf. De Hummelauer, *In Num.*, Paris, 1899, p. 151. L'animal, destiné à un usage sacré, devait être sans défaut, comme les victimes ordinaires, et n'avoir servi à aucun usage profane. Il n'est pas remis au grand-prêtre Aaron, mais à son fils Éléazar, par conséquent à un dignitaire, qui aura la charge de faire sortir la vache du camp et de présider à son immolation. Cette victime a des rapports trop étroits avec la mort et ses souillures pour qu'on l'immole à proximité du Tabernacle, centre de sainteté et de vie. Avec son sang, le prêtre fait des aspersions comme celles qui sont de règle pour le péché du grand-prêtre ou de tout le peuple, Lev., IV, 6, 17, mais de loin, puisque cette victime dont la cendre purifiera garde elle-même une souillure qu'elle communique. — La victime est brûlée sous les yeux du prêtre, mais on jette dans le brasier du cèdre, de l'hysope et du cramoisi, trois matières employées pour la purification du lépreux. Lev., XIV, 6, 49. Elles ont une signification d'incorruptibilité et de purification. La cendre provenant de la victime est recueillie avec soin et déposée dans un lieu pur. On en met ensuite dans l'eau d'aspersion nécessaire pour les purifications. Il est à remarquer que cette eau n'a d'autre vertu que de purifier ceux qui sont souillés par le contact d'un mort. Les autres qui s'en servent contractent une souillure, Dieu voulant empêcher ainsi l'emploi de cette eau pour des usages superstitieux. Le rite de la vache rousse est appelé *ḥattâ't*, « sacrifice pour le péché », Num., XIX, 9; cf. Lev., VI, 18, 23; mais c'est un sacrifice d'un caractère exceptionnel, car l'immolation et la combustion ont eu lieu loin du sanctuaire. — La cendre joue ici un rôle très particulier; elle semble renforcer l'action de l'eau, qui est naturellement purificatrice; car la cendre est elle-même le produit d'une purification complète par le feu, qui détruit tous les éléments corrompus ou corruptibles. Le mélange de la cendre avec l'eau, dans les purifications, était familier aux anciens peuples, Indiens, Perses, Grecs, Romains, etc. Cf. Virgile, *Eclog.*, VIII, 101; Ovide, *Fast.*, IV, 639, 725, 733; Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, Leipzig, 1818, t. II, p. 200; Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1839, t. II, p. 493-511.

3° *La pratique.* — Le rite de la vache rousse n'a pas cessé d'être en vigueur chez les Israélites jusqu'à la ruine de leur nationalité. Le traité *Para* de la Mischna lui est consacré. Les docteurs avaient précisé certains détails du cérémonial. Le prêtre appelé à présider à l'immolation et à la combustion se purifiait pendant sept jours à l'avance. *Para*, III, 1. Bien que la loi ne prescrivît pas l'intervention du grand-prêtre, il présidait ordinairement à l'accomplissement du rite, et revêtait pour cette occasion ses plus riches vêtements. *Para*, III, 8. La vache était achetée aux frais du trésor du Temple, parce qu'il s'agissait d'un rite intéressant la communauté tout entière. Elle devait être entièrement rousse. La Loi réclamait une vache *'adummâh ṭemimâh*, « rousse parfaite », c'est-à-dire sans défaut. Les docteurs joignaient ensemble les deux mots et exigeaient un animal d'un roux complet, cf. Josèphe, *Ant. jud.*, IV, IV, 6, si bien qu'on le rejetait si on lui trouvait seulement deux poils blancs ou noirs. Cf. Hérodote, II, 38; Maimonide, *De vacc. ruf.*, I, 2, Amsterdam, 1711, p. 8. Le prêtre faisait sortir la vache du Temple par la porte orientale et la conduisait au mont des Oliviers. Mais, pour lui faire éviter toute espèce d'impureté, on la menait par un chemin artificiel construit sur étais au-dessus du sol. *Para*, III, 6. Quand la vache était immolée, le prêtre recueillait de son sang dans la main gauche et y trempait un doigt de la main droite pour asperger sept fois du côté du Temple. Après la combustion complète de la victime, la cendre était recueillie avec soin et déposée en trois endroits : au mont des Oliviers pour l'usage du peuple, au Temple pour l'usage des prêtres, et dans le mur extérieur de la ville, en souvenir de la combustion. *Para*, III, 11. Les docteurs prétendaient que neuf vaches rousses seulement avaient été brûlées depuis Moïse, dont une par Éléazar, et les huit autres depuis Esdras. *Para*, III, 5. Ce renseignement paraît absolument invraisemblable. Chaque année, la combustion de la vache rousse se faisait en adar, un mois avant la Pâque. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, CVIII, 12, t. XXII, col. 887. Il est probable qu'à l'occasion de la Pâque on emportait de la cendre dans les principaux centres du pays, afin de rendre possibles les purifications dont le besoin devait être assez fréquent. Autrement il faudrait admettre que la plupart de ceux qui avaient été souillés par le contact d'un cadavre, d'ossements humains ou d'un sépulcre, attendaient pour se purifier l'occasion d'un voyage à Jérusalem pour la Pâque ou quelque autre fête ou pour l'offrande d'un sacrifice. — L'eau d'aspersion était puisée à la fontaine de Siloé. A défaut de cette eau, il fallait de l'eau vive et pure. La quantité de cendre à y mettre n'était pas déterminée; il suffisait qu'on pût apercevoir cette cendre à la surface du liquide. *Gem. Jer. Sota*, 18, 1. L'aspersion se faisait par un homme en état de pureté légale, sans que ce fût nécessairement par un prêtre. Parfois même on faisait remplir cette fonction par un enfant, afin que la condition de pureté fût plus assurée. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 114; Iken, *Antiquitates Hebraicæ*, Brême, 1741, p. 248. — Les formalités à remplir à la suite du contact d'un mort expliquent pourquoi Notre-Seigneur recommande à ses disciples de laisser à d'autres le soin d'ensevelir les morts. Matth., VIII, 22; Luc., IX, 60. — Quelques-uns ont pensé que le baptême pour les morts, ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, dont parle saint Paul, I Cor., XV, 29, pourrait être l'aspersion reçue par les Israélites « à cause » des morts, la préposition ὑπὲρ ayant aussi ce sens. « Ceux qui se font baptiser ὑπὲρ τῶν νεκρῶν » seraient alors des Juifs résidant à Corinthe ou des chrétiens venus du judaïsme et encore fidèles à cette ancienne pratique. L'Apôtre invoque ce baptême comme preuve en faveur de la résurrection. Ce raisonnement seul indique qu'il ne saurait être ici question de l'aspersion de l'eau contenant la cendre de la vache rousse, car cette aspersion n'évoque aucune idée de résurrection et se base uniquement sur la souillure communiquée par le contact du cadavre. Cf. Prat, *La théologie de S. Paul*, Paris, 1908, p. 189.

H. LESÈTRE.

VAGAO (Septante : Βαγώας), eunuque d'Holoferne. Judith, XII, 10-12 (15 grec); XIII, 3 (grec); XIV, 13 (14). Il lui servit d'intermédiaire auprès de Judith. — L'eunuque qui emprisonna le roi de Perse Artaxerxès Ochus s'appelait aussi Bagoas = Vagao. Pline, *H. N.*, XIII, IV, 9, dit que ce nom en Perse est l'équivalent d'eunuque (Bagou). Voir BAGOAS, t. I, col. 1383.

VAHEB (hébreu : *Vâhêb*; Septante : Ζωόβ; ils ont lu un *zaïn* au lieu d'un *vav*) localité inconnue du pays des Amorrhéens, nommée dans une citation obscure, peut-être altérée pour les noms propres, des

Guerres du Seigneur. Num., XXI, 14. Il est dit dans le texte que Vaheb était en *Suphah,* ce qui a fait croire à quelques commentateurs que Suphah était la *Safiéh* actuelle, mais la lettre initiale de Suphah est un *samech,* ס, et celle de Safiéh est un ص, *ṣad,* qui ne peut guère reproduire le samech hébreu. Suphah est aussi inconnu. Quelques lexicographes ont pensé que Vaheb pouvait être un nom de fleuve. Les Septante ont traduit : « On lit dans le livre : la guerre du Seigneur a consumé Zoab et les torrents d'Arnon. » La Vulgate porte : « Il est dit dans le livre des Guerres du Seigneur : comme il a fait dans la mer Rouge, ainsi il fera dans les torrents d'Arnon. »

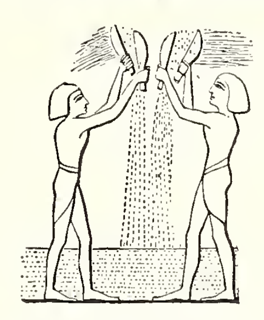
VAISSEAU. Voir Navire, t. IV, col. 1502-1505.

1. **VALLÉE** (hébreu : *'afîq, biq'âh, gay'* ou *gê', naḥal, 'êméq;* chaldéen ; *biq'â';* Septante : κοιλάς, νάπη, φάραγξ ; Vulgate : *vallis, convallis*), dépression de terrain, entre les flancs de collines ou de montagnes, qui va en s'inclinant et en s'élargissant. — Il y a beaucoup de vallées dans une région montagneuse comme la Palestine. Voir Palestine, t. III, col. 1985, 2037. La vallée dans laquelle coule le Jourdain est particulièrement remarquable à tous les points de vue. Voir Jourdain, t. III, col. 1710. Un certain nombre d'autres vallées sont mentionnées dans la Bible. Voir Achor, t. I, col. 147; Baca, col. 1372; Bénédiction, col. 1583; Escol, t. II, col. 1928; Géennom, t. III, col. 153; Jephtahel, col. 1249; Josaphat, col. 1651; Raphaïm, t. V, col. 977; Salines, col. 1373; Savé, col. 1520; Séboïm, col. 1552; Sorec, col. 1845; Térébinthe 1, col. 2089. Sur la vallée des Bois, voir Morte (Mer), t. IV, col. 1306. Il est aussi parlé d'une vallée des Artisans, I Par., IV, 14; II Esd., XI, 35. Sur la vallée du Tyropœon ou des Fromagers, voir Jérusalem, t. III, col. 1328. Cf. Reland, *Palæstina illustrata,* Utrecht, 1714, p. 347-359. — Les vallées de Palestine étaient fertiles et bien cultivées. Job, XXIX, 10; Ps. LXIV (LXIII), 14; Cant., VI, 10; Jer., XLIX, 4. Les sources y coulaient. Ps. CIV (CIII), 10. On y habitait de préférence. Num., XIV, 25; Jud., I, 19. Balaam compare aux vallées le beau spectacle des tentes d'Israël. Num., XXIV, 6. Ailleurs, il y avait des vallées affreuses. Job, XXX, 6. Les anciens Chananéens occupaient les vallées palestiniennes et ils y faisaient manœuvrer des chars de guerre, ce qui empêcha parfois les Israélites de les en déloger. Jud., I, 19. Par la suite, les Syriens ne pouvaient atteindre ces derniers dans les montagnes et s'efforçaient de les attirer dans les plaines et dans les vallées. III Reg., XX, 23. Les envahisseurs suivaient naturellement le cours des vallées pour arriver dans le pays. Is., XXII, 7; Judith, XVI, 5. C'est pourquoi les prophètes annoncent qu'elles seront ruinées, Jer., XLVIII, 8, et qu'elles se fondront comme la cire, Mich., I, 4, au moment de l'invasion des ennemis. — Un jour, Dieu comblera les vallées et abaissera les montagnes, Is., XL, 4; Bar., V, 7; Luc., III, 5, c'est-à-dire qu'il rendra aisé le chemin qui doit mener au salut.

H. Lesêtre.

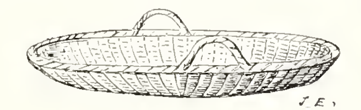
2. **VALLÉE DES ARTISANS** (hébreu : *Gê' ḥărâšîm;* Septante : Ἀγεαδδαΐρ, I Par., IV, 14; Ὠνωγηαρασείμ, II Esd., XI, 35), vallée des environs de Jérusalem, au nord, où étaient des artisans dont elle tirait son nom, I Par., IV, 14, et qui étaient les fils ou les descendants de Joab, de la tribu de Juda. Voir Joab 2, t. III, col. 1549. Sa position est déterminée approximativement par II Esd., XI, 35, qui nous apprend qu'elle était dans la plaine d'Ono. Voir Ono 2, t. IV, col. 1821.

VAN (hébreu : *mizrêh, nâfâh, raḥaṭ;* Septante : πτύον, λίκμος; Vulgate : *ventilabrum*), ustensile qui sert aux vanneurs, *zârîm, ventilatores,* pour vanner, *zârâh,* λικμᾶν, *ventilare,* c'est-à-dire pour séparer la paille d'avec le grain. — Pour procéder au vannage, les anciens se servaient d'une fourche à trois ou quatre dents, *ventilabrum,* au moyen de laquelle ils enlevaient la paille mêlée au grain et la lançaient très loin en l'air. Le vent entraînait la paille, tandis que le grain plus lourd retombait sur le sol. Ensuite on reprenait ce grain avec une pelle de bois, πτύον, et on le lançait transversalement à la direction du vent, qui emportait les fétus et les rebuts, ne laissant retomber que le



540. — Vanneurs égyptiens.
D'après Wilkinson, *Manners of the ancient Egyptians,* 1878; t. II, p. 423.

grain (fig. 540). Cf. Moisson, fig. 305, registre d'en bas, à gauche, t. IV, col. 1217. Quand le vent faisait défaut, on employait le *vannus,* grand panier d'osier peu profond, et muni de deux anses (fig. 541). On y mettait le grain on le projetait en l'air au moyen de brusques secousses et on le ressaisissait quand il retombait, abandonnant à chaque coup une partie des matières plus légères. Il est probable que les Israélites se servaient de ces différents procédés pour vanner. Les trois mots hébreux désignent des instruments différents, dont les versions n'ont pas toujours défini le sens précis. — Il n'est question du van au sens propre que dans Ruth, III, 2 : Booz doit vanner la nuit l'orge qui est dans son aire. Le travail se fait la nuit, pour éviter la chaleur du jour; mais il ne l'occupe pas tout entière, car Booz



541. — Panier d'osier servant à vanner.
D'après Rich, *Dictionnaire des antiquités.* p. 694.

doit prendre son repas et se coucher, bien avant le milieu de la nuit. Ruth, III, 8. — Dans les autres passages, il n'est parlé de van qu'au sens figuré. Isaïe, XXX, 24, décrivant l'état d'Israël régénéré, dit que les animaux qui travaillent la terre mangeront l'herbe et le grain « que l'on aura vanné avec le *raḥaṭ* et le *mizrêh,* » peut-être la fourche ou la pelle et le van. Il ajoute que Dieu « vannera les nations avec le van, *nâfâh,* de la destruction, » qui les dispersera comme la paille. Is., XXX, 28. « Tu les vanneras, *tizrêm,* λικμήσεις, *ventilabis,* et le vent les emportera. » Is., XLI, 16. — Jérémie, IV, 11, 12, parlant du châtiment qui va fondre sur Israël, le compare à un vent violent du désert, plus fort que celui qui sert à vanner et à chasser la paille. Dieu vannera avec un van les Israélites aux portes du pays. Jer., XV, 7. Cf. Job, XXVII, 21. Il lâchera sur Babel « des vanneurs qui la vanneront. » Jer., LI, 2. — Ézéchiel, V, 2, pour figurer le châtiment, doit prendre les cheveux et la barbe d'un homme, en brûler un tiers, couper en menus morceaux le second tiers, et vanner au vent le troisième tiers. — Amos,

IX, 9, dit que la maison d'Israël sera secouée au crible, *kebârâh, cribrum*. Les Septante traduisent par λίκμος, « van ». Voir CRIBLE, t. II, col. 1118. — L'Ecclésiastique, V, 9 (11), recommande de ne pas « vanner à tout vent », c'est-à-dire de ne pas changer d'opinion à tout propos. — Saint Jean-Baptiste annonce que le Messie va paraître le van à la main pour nettoyer son aire et ne garder que le bon grain, c'est-à-dire pour séparer les



542. — Paysan romain occupé à vanner.
D'après A. Rich, *Dictionnaire des antiquités*, p. 446.

méchants d'avec les bons et les envoyer au feu qui ne s'éteint pas. Matth., III, 12; Luc., III, 17. — Notre-Seigneur dit que la pierre rejetée par les constructeurs écrasera celui sur qui elle tombera, *conteret eum;* dans le texte grec : λικμήσει αὐτόν, « le vannera », le rejettera au loin comme le vent emporte la paille, ce qui constitue une allusion à la parole de saint Jean-Baptiste. Matth., XVI, 44 (fig. 542). H. LESÈTRE.

VAN ESS Léander, né le 15 février 1772 à Warbourg en Westphalie, mort le 13 octobre 1847 à Affolderbach in Odenwald. Il entra en 1790 comme novice chez les bénédictins et il fut ordonné prêtre en 1796 à l'abbaye bénédictine de Marienmünster dans la principauté de Paderborn. En 1812, il devint professeur extraordinaire de théologie catholique à l'université de Marbourg. Il se fit surtout connaître par ses travaux de traduction de la Bible et par son zèle à en propager la lecture. Il publia d'abord avec son frère Charles *Die h. Schriften des Neuen Testamentes*, Brunswick, 1807, et ensuite, avec la collaboration de H. J. Wetzer, un de ses élèves, *Die h. Schriften des Alten Testamentes, mit beigesetzten Vergleichungen der lateinischen Vulgata und erklärenden Parallelstellen übersetzt*, Sulzbach, 1822-1836. Sa version est faite sur le texte hébreu et n'est pas sans reproche. Voir Werner, *Geschichte der katholischen Theologie,* Munich, 1866, p. 398-400. On a aussi de lui : *Pragmatischkritische Geschichte der Vulgata in Allgemeinen, und zunächst in Beziehung auf das Tridentische Decret. Oder ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebunden?* Tubingue, 1824. On lui doit également une édition stéréotypée des Septante, Leipzig, 1824, une édition de la Vulgate, 1822-1824, et une édition du Nouveau Testament grec avec la Vulgate, 1827, etc. — Voir H. Reusch, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. VI, Leipzig, 1877, p. 378; Wetzer et Welte, *Kirchenlexicon,* 2e édit., t. IV, 1886, col. 909-910.

VANIA (hébreu : *Vanyâh;* Septante : Οὐουανία), un des fils ou descendant de Bani qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., x, 36.

VANITÉ (hébreu : *'avén, 'élîl, hébél, šéqér;* Septante : ματαιότης; Vulgate : *vanitas*), ce qui n'a aucune valeur, qui ne mérite pas qu'on s'en occupe, qui est inutile ou nuisible. — Le mot *'avén* s'entend de tout ce qui est vain, l'idolâtrie et les idoles, I Reg., XV, 23; Is., LXVI, 3, voir IDOLE, t. III, col. 816; le mensonge, Ps. XXXVI (XXXV), 4; Prov., XVII, 4, voir MENSONGE, t. IV, col. 973, de même que *šéqér*, Ps. XXXIII (XXXII), 17; I Reg., XXV, 21; Jer., III, 23; la méchanceté, Num., XXIII, 21; Job, XXXVI, 21; l'épreuve. Ps. LV (LIV), 4; Prov., XXII, 8, et même la douleur. Gen., XXXV, 18; Ose., IX, 4. Le mot *'élîl* marque l'inutilité, Job, XIII, 4; Zach., XI, 17, et *hébél* le souffle, Lam., IV, 17; Jer., X, 3, 8. Voir SOUFFLE, col. 1853. Les Hébreux rangeaient donc ainsi très philosophiquement parmi les choses de néant les choses mauvaises elles-mêmes, parce qu'elles ne participent pas à ce qu'il y a de positif et de réel dans l'être. — Parmi les vanités, les auteurs sacrés rangent en outre les hommes eux-mêmes, au moins quant à leur nature mortelle, Ps. LXII (LXI), 10, les méchants et leurs œuvres, Is., XLI, 29, les Israélites infidèles, Jer., II, 5, les faux prophètes et leurs visions, Ezech., XIII, 6; XXII, 28, les faux docteurs et leurs théories, II Pet., II, 18, les gentils, leur conduite et leurs pensées; Eph., IV, 17; I Pet., I, 18; Act., XIV, 14, les pensées de l'homme en général, Ps. XCIV (XCIII), 11, même celles des sages, I Cor., III, 20, les secours de l'homme, Ps. CVIII (CVII), 13, les espérances de l'insensé, Eccli., XXXIV, 1, la divination, les augures et les songes, Eccli., XXXIV, 5, les disputes sur la loi, Tit., III, 9, la religion de celui qui a mauvaise langue, Jacob, I, 26, le trésor mal acquis, Prov., XXI, 6, la beauté, Prov., XXXI, 30. L'Ecclésiaste énumère avec complaisance ce qu'il appelle *hăbêl hăbâlîm*, « vanité des vanités ». Il la trouve dans la sagesse humaine, I, 12-18, dans les joies profanes, II, 1-11, dans la richesse, II, 18-25, dans l'impuissance de l'homme en face des choses de ce monde, III, 1-15, et des maux de la vie, IV, 1-16, dans l'ignorance de l'homme, VIII, 16-17, dans le sort commun du juste et de l'injuste, IX, 1-10, et il conclut qu'une seule chose n'est pas vanité : craindre Dieu et observer ses commandements, XII, 13. — Saint Paul dit que « la création a été asservie à la vanité. » Rom., VIII, 20. En effet, les choses de la nature, mises par Dieu à la disposition de l'homme, ont été employées par ce dernier, non pas uniquement au service de Dieu et à sa propre utilité, mais encore à la satisfaction de ses passions dépravées et de ses vices. Aussi la nature attend son affranchissement de la vanité.
H. LESÈTRE.

VAPEUR, sorte de brouillard qui se dégage de certains corps par suite de l'humidité, de la chaleur, de la combustion d'un parfum, etc. La vapeur est ainsi sensible soit à la vue, comme un nuage, soit au toucher, comme une bouffée de chaleur, soit à l'odorat, comme l'odeur d'un parfum. C'est en ce sens tout vulgaire que les auteurs sacrés parlent de vapeur. — Dans le commencement, une vapeur, *'êd*, montait de la terre et arrosait la surface du sol. Gen., II, 6. C'est le principe du phénomène de la pluie auquel la Sainte Écriture fait plusieurs fois allusion. Job, XXXVI, 27; Jer., X, 13; LI, 16; etc. Voir PLUIE, t. V, col. 470. Les anciennes versions ont fait de *'êd* une source, πηγή, *fons*. On a cherché à expliquer ce mot par l'assyrien *édû*, « flot, inondation ». On lui donne plus généralement le sens de vapeur, par comparaison avec l'arabe, sens qui d'ailleurs convient mieux dans Job, XXXVI, 27. — Avant le feu s'élève la vapeur de la fournaise, ἀτμίς, *vapor*, c'est-à-dire l'air chaud qui précède la flamme. Eccli., XXII, 30. Cette vapeur brûle les membres du forgeron. Eccli., XXXVIII, 29. Au jour du jugement, Dieu fera paraître du sang, du feu et *timrôt 'âšân*, des « palmes de fumée ». Joel, II, 30. Les versions traduisent par ἀτμὶς καπνοῦ, *vapor fumi*, et le texte des Actes, II, 19, reproduit leur traduction. Le sens général est d'ailleurs le même. La Sagesse, XI, 19, parle d'animaux soufflant un air enflammé, πυρπνόον ἆσθμα, *vaporem ignium*, « une vapeur de feu ». — La

nuée du parfum qui doit couvrir le propitiatoire, *'ânan*, est appelée vapeur par les versions. Lev., XVI, 13. Ézéchiel, VIII, 11, nomme aussi *'âṭar*, « vapeur », la nuée qui s'élève de l'encens. La sagesse est la « vapeur », ἀτμίς, *vapor*, de la puissance de Dieu, le doux parfum que cette puissance dégage. Sap., VII, 25. — Saint Jacques, IV, 15, compare la vie de l'homme à une vapeur qui paraît un moment pour s'évanouir ensuite.

H. LESÊTRE.

VAPSI (hébreu *Vofsi;* Septante : Σαβί; *Alexandrinus :* Ἰαβσί), père de Nahabi, de la tribu de Nephthali. Nahabi fut un des douze espions envoyés par Moïse pour explorer la Palestine. Num., XIII, 15 (hébreu, 14).

VASE (hébreu : *keli, ṣinṣénéṭ, ėṣėb, mėrqâḥâh, qėrėn;* chaldéen : *mâ'n;* Septante : ἀγγεῖον, σκεῦος, στάμνος ; Vulgate : *vas, vasculum*), récipient dans lequel on peut verser du liquide et des matières sèches en poudre ou en grains. — Le mot *keli*, le plus ordinairement employé, a des acceptions diverses : ustensile en général, instrument, arme, outil, bagage, etc. Le grec σκεῦος se prête à des acceptions analogues. Dans la Vulgate, le mot *vas*, qui traduit littéralement *keli* et σκεῦος, ne signifie donc pas toujours un récipient.

1° *Vases ordinaires.* — Il y a des vases d'argile, Ps. II, 9; Sap., XV, 7; etc., voir POTERIE, col. 570, de bois ou de pierre, Exod., VII, 19, d'airain, II Reg., VIII, 10, d'argent, Prov., XXV, 4, d'or, III Reg., X, 21, et de grand prix. Jer., XXV, 34. Les vases peuvent contenir de l'eau, Num., XIX, 17; de l'huile, Num., IV, 9; IV Reg., IV, 3-6; Judith, X, 5; Matth., XXV, 4, quelquefois enfermée dans le creux d'une corne, I Reg., XVI, 1, 13; III Reg., I, 39; du miel, Gen., XLIII, 11; III Reg., XIV, 3; du vinaigre, Joa., XIX, 29; des parfums, Gen., XLIII 11, spécialement enfermés dans une *mėrqâḥâh*, ἐξάλειπτρον, Job, XLI, 23; des liquides que l'on transvase, Jer., XLVIII, 11, 12; des provisions, II Reg., XVII, 28; des poissons, Matth., XIII, 48; des cendres, Exod., XXV, 38; etc. La manne conservée dans l'Arche avait été versée dans un *ṣinṣénéṭ*, στάμνος, « cruche ». Exod., XVI, 33. Les vases servaient surtout à contenir les breuvages. III Reg., X, 21; XVII, 10; Esth., I, 7; etc. Voir COUPE, t. II, col. 1074. — Les lois de purification contiennent des prescriptions concernant les vases souillés. Le vase dans lequel on a fait cuire une victime pour le péché doit être brisé, s'il est de terre, nettoyé et passé à l'eau, s'il est de métal. Lev., VI, 28. Le traitement est le même pour le vase souillé par le cadavre d'une bête impure, Lev., XI, 33, et pour celui qu'aura touché un homme atteint d'une maladie impure; le vase de bois sera seulement lavé. Lev., XV, 12. A la mort d'un homme, tout vase découvert qui se trouve dans sa demeure devient impur. Num., XIX, 15. Cf. Matth., XXIII, 25, 26; Luc., XI, 39, 40. — Les Juifs distinguaient six espèces de vases sujets à la souillure, les vases de terre, de peau (outres), d'os, de verre, de métal et de bois. Ils exigeaient des vases différents pour préparer la viande et les autres aliments, lait, beurre, fromage, poisson. Ils regardaient comme interdit de préparer dans le même plat ces aliments, ou même de les manger ensemble ou immédiatement l'un après l'autre. Cf. Reland, *Antiq. sacr.*, Utrecht, 1741, p. 105; Iken, *Antiq. hebr.*, Brême, 1741, p. 556.

2° *Vases sacrés.* — Parmi les ustensiles du sanctuaire se trouvaient des vases proprement dits. Des vases d'or de diverses sortes furent fabriqués pour l'usage du Tabernacle. Exod., XXV, 38; XXVII, 3; XXXVII, 16, 23; XXXVIII, 3; Num., VII, 84, 85. David offrit à Jéhovah des vases d'or, d'argent et d'airain dont on lui avait fait présent. II Reg., VIII, 10. Salomon fit fabriquer d'autres vases précieux pour le service du Temple. III Reg., VII, 45, 50. Asa en donna aussi. III Reg., XV, 15. Joas, roi d'Israël, s'empara des vases du Temple. IV Reg., XIV, 14; II Par., XXV, 24. Les Chaldéens emportèrent les vases sacrés qu'ils trouvèrent au moment de la prise de la ville. IV Reg., XXV, 14; II Par., XXXVI, 18. Balthasar s'en servit dans son festin de Babylone. Dan., V, 2, 3, 23. Cyrus les rendit aux Juifs. Jer., XXVII, 16; I Esd., I, 7. Plus tard, Antiochus Épiphane les pilla de nouveau. I Mach., I, 23. Le grand-prêtre Ménélas en fit autant à son époque. II Mach., IV, 32. — Isaïe, LII, 21, invite à se purifier ceux qui portent les vases de Jéhovah. L'offrande est présentée au Temple dans un vase pur. Is., LXVI, 20.

3° *Comparaisons.* — Le grand-prêtre Onias est comparé à un vase d'or massif. Eccli., L, 10. Des ornements d'argent ne vont pas mieux à un vase d'argile que des lèvres brûlantes à un cœur mauvais. Prov., XXVI, 23. Le vase fêlé, brisé, vide, est l'image de ce qui est impuissant et méprisable. Ps. XXXI (XXX), 13; Eccli., XXI, 17; Jer., XXII, 28; LI, 34; Bar., VI, 15. La sagesse vaut mieux qu'un vase d'or fin. Job, XXVIII, 17. — Les vases d'élection, Act., IX, 15, de colère ou de miséricorde, Rom., IX, 22-23, désignent les hommes qui sont l'objet du choix de Dieu, de sa vengeance ou de sa bonté. — Isaïe, XXII, 24, compare les membres d'une famille à des vases de différentes tailles, depuis la coupe jusqu'aux jarres. Le vase de terre dans lequel on porte le don de Dieu est le corps fragile. II Cor., IV, 7. Saint Paul donne le nom de vase au corps du chrétien qu'il faut maintenir dans la pureté. I Thes., IV, 4. Saint Pierre appelle la femme « un vase plus faible », que le mari doit traiter avec honneur. I Pet., III, 7. David emploie le mot *kelim*, *vasa*, dans un sens physiologique plus étroit, pour certifier la continence de ses compagnons. I Reg., XXI., 5. Cf. Dhorme, *Les livres de Samuel*, Paris, 1910, p. 195.

H. LESÊTRE.

VASES DU TEMPLE DE JÉRUSALEM. Voir MER D'AIRAIN, t. IV, col. 982; bassins, col. 987.

VASSENI (hébreu : *Vašnî;* Septante : Σανί), fils aîné de Samuel, d'après I Par., VI, 28. Comme d'après I Sam. (Reg.), VIII, 2, le fils aîné de Samuel s'appelait Joel et le second Abia, il est probable que le nom de Joel est tombé dans les Paralipomènes et que comme Vasseni signifie « le second », il faut rétablir ainsi le texte des Paralipomènes : « Fils de Samuel : le premier-né Joel et le second Abia. » C'est ainsi qu'on lit dans la Peschito et dans la version arabe de la Polyglotte de Walton.

VASTHI (hébreu : *Vastî;* Septante : Ἀστίν), reine de Perse, femme d'Assuérus. Son nom signifie peut-être « excellente », d'après le perse *vahista*. Elle était d'une beauté remarquable et le roi voulut la montrer aux grands de sa cour pendant un festin. Elle donnait elle-même un repas pendant ce temps à ses femmes, et, pour ne pas violer les usages perses, elle refusa de se montrer sans voiles et désobéit au roi. Assuérus la répudia et Esther devint reine à sa place. Esther, I, 9, 11, 12, 15, 16, 17, 19; II, 1, 4, 17.

VATABLE ou VATEBLÉ François, hébraïsant français, né à Gamaches en Picardie, mort à Paris le 16 mars 1547. Quand François Ier fonda le collège de France (1630), il y fut le premier professeur d'hébreu et ses cours eurent la plus grande réputation. Il n'a rien écrit sur l'Écriture, mais Robert Estienne publia à Paris, sous le nom de ce savant, des notes prises à ses cours, qu'il joignit à la Bible traduite en latin par Léon de Juda sur le texte hébreu, in-8°, Paris, 1545, avec d'autres notes empruntées à Calvin, Munster, Fagius, etc. L'imprimeur les attribua à Vatable, sans doute afin d'empêcher la censure de la Sorbonne, mais cela n'empêcha pas les docteurs de Paris d'en discerner le venin

et de les condamner en 1547. Robert Estienne s'étant retiré à Genève défendit son œuvre et la rendit encore plus calviniste en la réimprimant, in-f°, Genève, 1547, avec la traduction latine de Sanctes Pagninus et des notes tirées de ce dernier et d'autres, au lieu de la traduction de Léon de Juda. Les docteurs de Salamanque en publièrent en 1584 une édition corrigée. Nicolas Henri, professeur d'hébreu au Collège royal, en donna une autre édition, 2 in-f°, 1729-1745. Les notes sont littérales et critiques, claires et précises, et elles se distinguent par leur caractère philologique de celles des commentaires de cette époque qui sont surtout dogmatiques et polémiques. Robert Estienne publia à part les *Psaumes*, Genève, 1556, avec des notes plus étendues qui avaient peut-être été recueillies aux cours de Vatable. Ces notes furent insérées dans les *Critici sacri* et réimprimées aussi à Halle, in-8°, 1767, avec celles de Grotius, par G. J. L. Vogel. — Voir H. Strack, dans Herzog-Hauck, *Real-Encyklopädie für prot. Theologie*, 3e édit., xx, 1908, p. 431; Cl.-P. Gouget, *Mémoires hist. et littér. sur le collège de France*, in-4°, Paris, 1758, p. 88-92.

VATICANUS (CODEX). Ce manuscrit célèbre de la Bible grecque appartient à la bibliothèque du Vatican, où il est coté *Vatican. gr. 1209* (fig. 543). L'écriture est onciale, d'une main qu'on attribue au IVe siècle. Chaque page a trois colonnes de texte, chaque colonne 42 lignes. Dans les livres poétiques, où le texte est distribué en stiques, on ne compte que deux colonnes à la page. Le parchemin est d'une extrême finesse. Pas d'initiales plus grosses que les caractères courants, mais la première lettre des chapitres (ou ce qui peut être pris pour tel) dépasse un peu en marge. Pas d'accents, pas d'esprits, de première main du moins. Ponctuation très rare, remplacée le plus souvent par un léger espacement des mots à interponctuer. Hauteur du manuscrit: 27 à 28 centimètres; largeur: 27 à 28 aussi. Le manuscrit compte 759 feuillets, dont 617 pour l'Ancien Testament, 142 pour le Nouveau. Les livres des Machabées n'ont jamais figuré dans le manuscrit. Par accident, il manque Gen., I, 1-XLVI, 28; Ps., CV, 27-CXXXVII, 6; Hebr., IX, 14-XIII, 25; les deux Épîtres à Timothée, l'Épître à Tite, l'Épître à Philémon, l'Apocalypse. Les parties accidentellement manquantes ont été suppléées par un habile copiste du XVe siècle. Le texte oncial, si l'on en croit Tischendorf, serait l'œuvre de trois copistes; le Nouveau Testament serait tout entier du même copiste. Le texte oncial aurait été corrigé successivement par deux mains, dont la première serait contemporaine des copistes; la seconde serait du XIe-XIIe siècle.

Ce manuscrit est de premier ordre pour l'établissement du texte grec de la Bible. Tischendorf a émis l'opinion qu'il avait été copié dans le même *scriptorium* que le *Codex Sinaiticus*, simple possibilité. On a dit souvent qu'il figurait dans les anciens catalogues de la bibliothèque du Vatican de la fin du XVe et du XVIe siècle : je l'ai cherché vainement dans l'inventaire du pape Nicolas V, dans celui du pape Léon X, dans celui du pape Paul III. Il n'a été classé à son numéro d'ordre, *Vat. gr. 1209*, qu'à l'époque du pape Paul V (1605-1621), car il est précédé de peu dans les rayons d'un manuscrit (*Vat. 1190*) offert à ce pape par Alexandre Turriano, et d'un autre (*Vat. 1191*) qui a été acquis en 1612. Le *Vat. 1208* qui le précède immédiatement est le célèbre manuscrit des Actes des Apôtres écrit en lettres d'or, qui fut donné au pape Innocent VIII par la reine de Chypre, manuscrit qui ne figure pas davantage aux inventaires de Léon X et de Paul III. Il est possible que, possédés par le Saint-Siège pendant tout le XVIe siècle, le *Vat. 1208* et le *Vat. 1209* aient été conservés à part, car le *Vat. 1209* était célèbre dès lors. En 1533, Jean Genesius de Sepulveda adresse à Érasme 356 leçons prises à ce manuscrit, leçons que lui a communiquées Paul Bombasio, par une lettre datée de 1521. Nestle, *Septuaginta-Studien*, p. 5. En 1546, Sirleto écrit au cardinal Cervini : *In quello esemplare che e nella libreria di N. S. il quale un tempo haveva don Basilio, ve son le precise parole que allega S. Paolo,* εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. Rom., XV, 10, pris à Deut., XXXII, 43. Cette lettre de Sirleto est mentionnée dans mon petit livre sur *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, p. 86. J'ignore qui est le don Basilio mentionné par Sirleto. En 1583, le même Sirleto écrit à Barthélemy Valverde, qui l'a interrogé sur quelques passages difficiles de la Bible, que les difficultés tiennent moins à la nature du sujet qu'à l'impéritie des copistes ou des éditeurs. Donc, pour les résoudre, Sirleto a le dessein de collationner ces passages *cum exemplari græco Vaticanæ bibliothecæ, quod tam miræ vetustatis est, ut doctorum virorum judicio præferatur omnibus quæ in publicis vel in privatis bibliothecis inveniuntur. Op. cit.*, p. 84. Nicolas Maggiorano, qui était correcteur à la Vaticane avant de devenir, en 1553, évêque de Molfetta, a colligé une série *observationum quas ex græco utriusque Testamenti codice vetustissimo Vaticano annotarat. Ibid.* En 1560, Latino Latini rapporte que Sirleto lui a dit que *multa sunt in eo codice non temere vulganda, ne novarum rerum studiosis, id est Arianis et Macedonianis huius ætatis, maior insaniendi occasio præbeatur. Op. cit.*, p. 85. En 1586, l'édition sixtine des Septante est publiée par ordre de Sixte-Quint et par les soins du cardinal Carafa on a pris pour base notre manuscrit, dont Carafa dit, dans la préface : *Intelleximus, cum ex ipsa collatione, tum e sacrorum veterum scriptorum consensione, Vaticanum codicem non solum vetustate, verum etiam bonitate cæteris anteire; quodque caput est, ad ipsam quam quærebamus Septuaginta interpretationem, si non toto libro, maiori certe ex parte, quam proxime accedere. Op. cit.*, p. 88.

L'édition sixtine des Septante suffit longtemps aux besoins de la critique. En 1669, cependant, un correcteur de la bibliothèque Vaticane, Jules Bartolocci, prit une collation du Nouveau Testament sur l'édition d'Alde de 1518, collation que possède la Bibliothèque nationale, *Supp. gr. 53*. Voyez Gregory, *Prolegomena*, p. 361. Nouvelle collation en 1720, pour Bentley : elle est conservée à Cambridge, dans la bibliothèque de Trinity College *B, 17, 3* et *20*. Gregory, *ibid.* En 1809, le manuscrit était à Paris, où il fut étudié par Léonard Hug, qui publia peu après une dissertation *De antiquitate codicis Vaticani*, Fribourg, 1810. Le manuscrit fut restitué au Vatican, avec les autres trésors que Napoléon avait enlevés; puis le cardinal Mai entreprit d'en éditer le texte : on l'imprima, de 1828 à 1838, mais le cardinal Mai, conscient de l'imperfection de son travail, se refusa à le publier jusqu'à sa mort, qui arriva en 1854. La publication fut alors confiée au P. Vercellone, qui s'en acquitta en 1857 une première fois, et à nouveau pour le Nouveau Testament en 1859. Quand on sait quelle difficulté présente une semblable édition diplomatique, on ne s'étonne pas que celle de Mai et de Vercellone laisse infiniment à désirer. On s'y reprit une troisième fois; le travail échut, après la mort de Vercellone, au P. Cozza, et l'édition parut de 1868 à 1881. La critique la plus indulgente a estimé que cette dernière tentative ne rachetait pas le défaut des précédentes. Voyez H. Swete, *The Old Testament in greek*, Cambridge, 1887, t. I, p. XVIII. Nous avons eu enfin une reproduction photographique du *Vaticanus*, qui coupe court aux critiques, *Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi*, Rome et Milan, 1902 sq.; *Bibliorum græcorum Codex Vaticanus 1209, pars I, Testamentum Vetus*, Milan, 1905-1906; *pars II, Testamentum Novum*, Milan, 1904.

P. BATIFFOL.

Imp. G. Deberque

CODEX VATICANUS

II Par., xxxvi, 11. — I Esd., i, 5

VAUDOISES (VERSIONS) DE LA BIBLE. — Quand on parle aujourd'hui de versions « vaudoises » de l'Écriture, on n'entend plus des traductions en langue vulgaire, faites, avant 1170, soit par le Lyonnais Valdo, fondateur de la secte vaudoise, soit par ses premiers adhérents. On entend par là des versions bibliques, rédigées dans le dialecte parlé au XIVe siècle par les habitants des Vallées vaudoises des Alpes. Si les premiers vaudois du XIIe siècle avaient à leur disposition une traduction de la Bible (ce qui n'est pas démontré), elle n'avait pas été faite dans ce dialecte, et nous ignorons en quel idiome roman elle aurait été composée. Les manuscrits qui nous restent d'une version biblique en dialecte des Vallées vaudoises sont plus récents et reproduisent un texte différent de celui qu'on attribue à Pierre Valdo de Lyon. Voir Ed. Reuss, *Fragments littéraires et critiques relatifs à l'histoire de la Bible française*, dans la *Revue de théologie de Strasbourg*, juin 1851, t. II, p. 321-364. Les vaudois, du reste, ont eu à leur usage une version provençale du XIIIe siècle, qui a exercé de l'influence sur les traductions en idiome vaudois. Voir t. V, col. 775-776. Celles-ci comprennent le Nouveau Testament en entier et des parties ou fragments de l'Ancien Testament.

I. NOUVEAU TESTAMENT. — I° *Les manuscrits.* — 1. Le plus ancien de tous a été signalé par le P. Lelong, *Bibliothèque sacrée,* t. I, p. 369, comme appartenant à Henri-Joseph de Thomassin, seigneur de Mazauges, d'après Rémerville de Saint-Quentin, *Pièces fugitives*, 1704, t. II, p. 270. Après 1743, il fut acheté par l'évêque de Carpentras, Inguimbert, qui le donna à sa ville épiscopale. Il se trouve aujourd'hui encore à la bibliothèque Inguimbert de Carpentras. Il est du XIVe siècle et d'une écriture arrondie du midi de la France. Il contient, à la suite du Nouveau Testament, les livres sapientiaux de l'Ancien. Chaque livre est précédé d'un prologue ou argument. Rien ne prouve l'origine vaudoise de ce manuscrit qui pourtant a dû être entre les mains de vaudois, comme semble l'indiquer une note italienne du XVe siècle dressant la liste des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. S. Berger a publié quelques extraits du texte, dans *Romania,* 1889, t. XVIII, p. 379-382.

2. Vient ensuite, par ordre de date, le manuscrit de Dublin, Trinity College, *A. 4, 13*, daté de 1522. Il provient de l'archevêque Ussher, qui l'avait acheté vers 1634, avec une collection d'écrits vaudois, ayant appartenu au ministre dauphinois J.-P. Perrin. Ces manuscrits avaient été recueillis dans la vallée du Pragela et envoyés par le synode des Vallées à Perrin pour son *Histoire des vaudois*, Genève, 1618. Cf. *op. cit.*, t. I, p. 57; J. Léger, *Histoire générale des Églises évangéliques des Vallées de Piémont ou vaudoises*, Leyde, 1669, t. I, p. 24. W. S. Gilly l'a signalé le premier, en a donné un fac-similé et en a publié l'Évangile de saint Jean, mais d'une façon très fautive. *The romaunt Version of the Gospel according to St. John,* Londres, 1848. M. Herzog, en a pris une copie qu'il a déposée à la bibliothèque royale de Berlin. Cf. Herzog, *Die romanischen Waldenser*, p. 55, 99; Grüzmacher, *Jahrbücher für roman. und angl. Litteratur*, 1862, t. IV, p. 372; Todd, *The Books of the Vaudois,* Londres et Cambridge, 1865, p. 1; P. Meyer, *Recueil d'anciens textes,* 1874, p. 32; Al. Muston, *L'Israël des Alpes*, 2e édit., 1879, t. IV, p. 95; H. Haupt, *Die deutsche Bibelübersetzung der mittelalterlichen Waldenser,* Wurzbourg, 1885, p. 20; E. Comba, *Histoire des vaudois d'Italie,* 1887, t. I, p. 225; C. Salvioni, *Bulletin de la Société d'histoire vaudoise,* 1889, n. 5, p. 35. Comme le précédent, ce manuscrit contient le Nouveau Testament et les livres sapientiaux; il n'en est pas cependant la reproduction, puisqu'il s'étend jusqu'au c. XXIII de l'Ecclésiastique, alors que le manuscrit de Carpentras s'arrête à XVI, 1.

3. Les manuscrits de Grenoble, bibliothèque municipale, *U. 860*, et de Cambridge, bibliothèque de l'université, *DD. 15. 34*, sont du commencement du XVe siècle et reproduisent le même texte, jusqu'aux fautes de copie et aux erreurs. Le premier comprend tout le Nouveau Testament avec une partie des livres sapientiaux de l'Ancien, mais le second n'est qu'un abrégé du Nouveau Testament. Le manuscrit de Grenoble vient de l'évêque Caulet († 1771). En tête de chaque livre, on lit une préface ou argument, dont la traduction est différente de celle du manuscrit de Carpentras et dont le texte latin se rencontre, dès le milieu du XIIIe siècle, dans presque tous les manuscrits de la Vulgate. A la fin, une autre main, dont l'écriture n'est pas antérieure au milieu du XVe siècle, a transcrit un lectionnaire que l'abbé Misset, par le moyen des fêtes propres, a reconnu pour un lectionnaire de Prague. Or, cette circonstance démontre l'origine vaudoise du manuscrit, car on sait qu'au XVe siècle les vaudois ont été en rapports étroits avec les Bohémiens. Champollion-Figeac a publié la parabole de l'enfant prodigue. *Nouvelles recherches sur les patois,* Paris, 1809, p. 113. Voir encore Gilly, *op. cit.*, p. XLIV, qui donne un fac-similé; P. Meyer, *op. cit.*, p. 32; Muston, *op. cit.*, p. 95; Comba, *op. cit.*, p. 224. Le fragment de Cambridge a été retrouvé par Bradshaw au milieu d'une collection de manuscrits vaudois rapportés en Angleterre en 1658 par sir Samuel Morland, commissaire de Cromwell auprès du duc de Savoie. Morland les avait reçus de l'historien J. Léger, modérateur des Églises des Vallées. H. Bradshaw, *On the recovery of the long lost Waldensian mss.* (rapport lu le 10 mars 1862), *Antiquarian communications* de la *Cambridge antiquarian Society*, 1864, t. II, p. 203, reproduit par J. H. Todd, *op. cit.*, p. 214. Cf. Ed. Montet, *Histoire littéraire des vaudois,* 1885, p. 3; Comba, *op. cit.*, p. 224. Son texte se rattache étroitement à celui des manuscrits de Carpentras et de Dublin. Il présente cependant cette particularité qu'à partir du c. XVI, 9, des Actes, commence une nouvelle version qui n'est qu'une paraphrase. Elle est faite littéralement sur le texte italien de la version du dominicain frère Dominique Cavalca, mort en 1342. S. Berger, *La Bible italienne au moyen âge*, dans *Romania*, 1894, t. XXIII, p. 37-39.

4. Une dernière copie du Nouveau Testament vaudois se trouve à Zurich, bibliothèque de la ville, *C 169*. Ce manuscrit, qui présente quelques lacunes, a été donné en 1692 à l'université de Zurich par Guillaume Malanot, pasteur d'Agragne dans les Vallées vaudoises. Il avait appartenu d'abord à un habitant de la vallée de Pragela. Ed. Reuss, qui l'a étudié à fond, a démontré que le texte a été copié sur un original retouché d'après le Nouveau Testament d'Erasme de 1522. *Revue de théologie*, décembre 1852, t. V, p. 344-349; février 1853, t. VI, p. 80-86. Il reproduit, en effet, le verset des trois témoins célestes. Le manuscrit date donc de 1530, époque à laquelle les vaudois piémontais se sont rapprochés des protestants et se sont initiés à la critique biblique. L'original semble dériver de l'ancêtre commun des manuscrits de Dublin et de Grenoble. Le texte corrigé, et donc le moins bon, du manuscrit de Zurich a été publié par C. Salvioni, dans l'*Archivio glottologico italiano* de M. Ascoli, 1890, t. XI. Cf. Gilly, *op. cit.*, p. LII; Muston, *op. cit.*, p. 96; Comba, *op. cit.*, p. 226.

2° *Caractères de cette version.* — 1. Elle n'est pas vaudoise de doctrine. Bien qu'elle ait été à l'usage des vaudois comme l'attestent les citations bibliques des ouvrages vaudois, qui sont évidemment empruntées à un texte absolument identique à celui du manuscrit de Carpentras; il n'est pas sûr cependant qu'elle soit leur œuvre. M. Reuss croyait y découvrir quelques traces de dualisme et des doctrines cathares, étrangères aux idées vaudoises. Elle lui paraissait éviter le mot de créa-

tion et les formules analogues et employer des expressions qui rappelleraient l'éternité de la matière. L'examen plus attentif des manuscrits y a fait retrouver les termes qu'on prétendait avoir été écartés à dessein. Les expressions qui ont paru trahir une tendance à l'ascétisme n'ont pas de portée spéciale. Le mot « Fils de la vierge » pour traduire *Filius hominis* de la Vulgate se retrouve dans une version normande du XIIIe siècle; il est répété au XVe dans différentes traductions du Nouveau Testament et on ne peut y voir une tentative pour rompre le lien qui unit le Christ à la nature humaine ou à la matière. Pas un mot ne trahit les opinions particulières du traducteur, et la version vaudoise du Nouveau Testament est parfaitement orthodoxe.

2. Elle est faite, d'ailleurs, sur la Vulgate et, aussi bien que les traductions provençales, sur le texte languedocien du XIIIe siècle. Comme la version provençale du manuscrit du Lyon, à laquelle elle ressemble, voir t. V, col. 776, elle est littérale à l'excès. Cette exactitude littérale a été ici spécialement recherchée tant au point de vue du vocabulaire, qui rend le mot latin le plus près possible, que de la grammaire et de la syntaxe. En outre, on remarque dans les deux versions, vaudoise et provençale, certaines expressions singulières et certaines traductions libres ou inexactes qui leur sont communes, quelques leçons qu'on n'a pas encore retrouvées dans aucun texte latin. Les versions provençales ont donc influencé la traduction vaudoise du Nouveau Testament. Leur origine n'est pourtant probablement pas la même. On constate entre les deux groupes des différences innombrables et de toute nature. La plus importante peut-être est que leur texte latin, quoique languedocien, n'est pas absolument le même et présente des variantes de détail qu'un simple travail de retouche n'expliquerait pas. Celui que représente la version vaudoise n'est pas de très bon aloi; il contient des interpolations, provenant d'un déplacement des textes et des passages répétés ou doublets et dont quelques-uns se retrouvent dans les manuscrits languedociens les moins anciens, dans ceux qui ont déjà, comme la traduction vaudoise, les chapitres modernes. Les textes vaudois ont peut-être été souvent retouchés, parce qu'ils étaient d'un grand usage, et ces retouches auraient été faites d'après les versions provençales.

II. Parties et fragments de l'Ancien Testament. — 1° *Les livres sapientiaux.* — Nous avons déjà constaté que les manuscrits de Carpentras, de Dublin et de Grenoble contenaient, à la suite du Nouveau Testament, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, les dix premiers chapitres de la Sagesse et les quinze ou vingt-trois premiers de l'Ecclésiastique. Ces livres ne sont complets dans aucun manuscrit, et il n'y a pas de raison qu'ils l'aient jamais été. Le manuscrit de Grenoble reproduit quelques versets de l'Ecclésiastique, XI, 15, 16; XII, 16*b*-18*a*, qui ne sont pas dans celui de Carpentras. Le texte latin, sur lequel la traduction a été faite, est ce texte parisien qui, sous l'influence de l'université de Paris, est devenu peu à peu général en France, à partir du milieu du XIIIe siècle. On y retrouve les interpolations qui le caractérisent. On n'y remarque par contre aucune des particularités du texte languedocien du XIIIe siècle, qui a servi de base à la version vaudoise du Nouveau Testament. On peut par suite se demander si la traduction des livres sapientiaux vient du même atelier que la précédente. Dans les manuscrits vaudois, le Cantique est accompagné de rubriques allégoriques, qui se présentent sous deux formes quelque peu différentes. Celles du manuscrit de Carpentras semblent avoir été empruntées, presque sans changement, aux Bibles d'Alcuin les plus anciennes et les meilleures. Celles du manuscrit de Grenoble dérivent des manuscrits languedociens les plus anciens; elles seraient donc les plus anciennes dans la version vaudoise. Comme les autres livres sapientiaux ont été traduits sur un texte parisien, qui n'avait pas ces rubriques, on peut se demander si le Cantique n'a pas été traduit à part et peut-être le premier.

2° *Autres fragments de l'Ancien Testament.* — Les manuscrits qui les contiennent sont vaudois d'origine; ils ont été donnés à sir Morland par Jean Léger, l'historien des vaudois. Ils paraissent remonter à la seconde moitié du XVe siècle et sont conservés à la bibliothèque de l'université de Cambridge, *DD. 15, 29; DD. 15, 31.* 1. Le ms. *A* de Morland contient, en tête de différents traités, les neuf premiers chapitres de la Genèse. Le texte latin, sur lequel cette traduction a été faite, n'est pas le texte parisien du XIIIe siècle. La version est assez exacte. — 2. Le ms. *C* de Morland, un des plus petits manuscrits qu'on connaisse, contient dans la langue des Vallées : *a*) le supplice des frères Machabées, II Mac., VI, 5-41; *b*) les trois premiers chapitres de Job et le c. XLII sous le titre de c. IV; *c*) le livre entier de Tobie. Le texte latin de Job ne semble pas être exactement le texte parisien du XIIIe siècle; la version est généralement exacte; on remarque une leçon singulière, Job, I, 5.

Voir, sur ces versions, les études de Reuss, dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, juin 1851, t. II, p. 2-23; décembre 1852, t. V, p. 321-349; février 1853, t. VI, p. 65-96, et de S. Berger, *Les Bibles provençales et vaudoises*, dans *Romania*, 1889, t. XVIII, p. 377-414, 416-422, qui remplacent toutes les autres. Nous n'avons fait que les résumer. E. Mangenot.

VAUTOUR, oiseau de proie, de l'ordre des rapaces diurnes. — Les vautours ont une petite tête, un bec robuste et recourbé vers la pointe, un cou long et dénudé, de grandes ailes et une queue courte. Ils s'élèvent très haut en tournoyant, mais d'un vol lourd. Ils sont lâches et voraces, s'attaquent aux petits animaux et, à leur défaut, se contentent de substances en putréfaction. Ils répandent une odeur infecte. Leur habitation ordinaire est dans les hautes montagnes. Les vautours sont représentés dans la Bible par le Gypaète, t. III, col. 371, et le Pernocptère, t. V, col. 124, ou vautour d'Égypte. — Il y a trois mots hébreux qui désignent pour les versions soit le vautour, soit le milan; *dâ'ah*, γύψ, « vautour », *milvus*, « milan »; *'ayyâh*, ἴκτινος, « milan », *vultur*, « vautour », Lev., XI, 14; voir Dâ'âh, t. II, col. 1195; *'ayyâh* et *dayyâh*, le vautour et le milan, également interdits, Deut., XIV, 13; *dayyôṭ*, *milvi*, « milans » qui se rassemblent dans les déserts, et que les Septante appellent des « cerfs », ἔλαφοι, Is., XXXIV, 15; enfin le *'ayyâh* de Job, XXVIII, 7, qui a l'œil perçant et dont les versions font un vautour. Le *'ayyâh* est plus probablement le milan royal. Voir Milan, t. IV, col. 1084. D'après Bochart, *Hierozoicon*, t. II, p. 196, et Gesenius, *Thesaurus*, p. 335, *dayyâh* désignerait une espèce de vautour. Il faut croire, avec la plupart des versions, que c'est le nom d'un milan. Ce sens devient le plus probable, si l'on observe que, chez les Arabes, *ḥ'dayah* est le nom du milan noir, le *milvus migrans*, distinct du milan roux ou royal. Cet oiseau a environ 0m55 de long. Il porte un plumage uniforme d'un brun noir sur le dos et fauve en dessous. Sa queue est longue, mais moins fourchue que celle du milan roux. Sa ponte est de deux ou trois œufs. C'est un oiseau migrateur, qui disparaît de Palestine durant les trois mois d'hiver et revient en mars. On le trouve alors un peu partout, spécialement auprès des villages, qui lui procurent une provende facile. Il n'attaque par les poules, mais leur dispute leurs détritus. Quand on abat quelque bétail, il est là en nombre, profitant de l'inattention pour enlever quelque morceau et tenant à l'écart les rusés et avides corbeaux. Il est très maladroit dans le

choix d'un emplacement pour son nid, qu'il pose généralement sur un arbre, dans une gorge, mais parfois entre les racines dénudées d'un arbuste et sur le bord même du rocher. Ce nid est pitoyablement construit de branchages et garni de tous les chiffons qui se peuvent rencontrer. Néanmoins, le vol de l'oiseau est élégant et ses mouvements sont agréables à l'œil. Le *milvus ægyptius* a le plumage plus clair. On le rencontre fréquemment en Palestine, mais les Arabes le confondent avec le précédent. Comme tous les oiseaux de proie, le milan a été prohibé par Moïse. Deut., XIV, 13. Cf. Tristram, *The natural history of the Bible,* Londres, 1889, p. 181; Wood, *Bible animals,* Londres, 1884, p. 358. H. Lesêtre.

VAV, sixième lettre de l'alphabet hébreu, ו, *v.* « crochet, clou », objet dont elle a conservé la forme, C'est une lettre servile dont la langue hébraïque fait le plus grand usage.

VEADAR, mois complémentaire juif. Les mois de l'année juive étaient comme les nôtres au nombre de douze, mais leur année était lunaire, par conséquent plus courte de onze jours que l'année solaire. Pour la faire accorder avec l'année solaire, on ajoutait tous les trois ans environ un treizième mois, qui n'est pas mentionné dans la Bible, *Veadar,* ainsi appelé parce qu'on le plaçait entre adar et nisan.

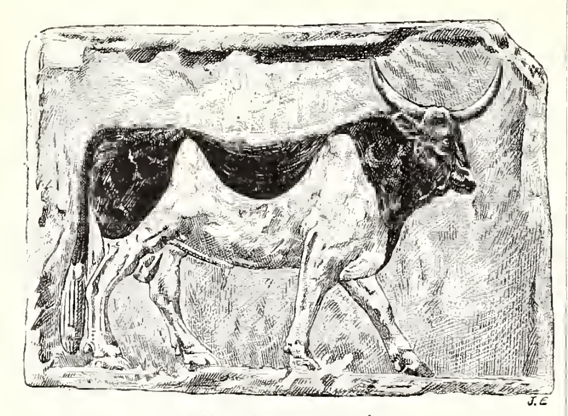
VEAU (hébreu : *pâr, 'égél;* Septante : μόσχος, μοσχάριον; Vulgate : *vitulus, juvenculus*), jeune taureau. 1° Le veau bondit dans les champs où on l'engraisse, Ps. XXIX (XXVIII), 6; Mal., IV, 2, et y vit indompté. Jer., XXXI, 18. Il paît là où s'élevaient autrefois des villes, Is., XXVII, 10, et, avec les autres bêtes des champs, il devient la proie des envahisseurs. I Reg., XIV, 32; Is., XXXIV, 7. A l'âge d'or, figure de la restauration spirituelle, il habitera avec le lion. Is., XI, 6. Les mercenaires d'Égypte sont comparés à des veaux gras, à cause de leur force et de leur belle apparence. Jer., XLVI, 21. — 2° Le veau sert à la nourriture de l'homme, et le veau gras figure dans les festins. Gen., XVIII, 7; I Reg., XXVIII, 24; III Reg., I, 9; Am., VI, 4; Luc., XV, 23. — 3° Le veau est employé dans les sacrifices pour la consécration des prêtres, Exod., XXIX, 1; Lev., VIII, 2, dans l'holocauste, Lev., I, 5, dans le sacrifice pour le péché, Lev., IV, 3; IX, 2; XVI, 3, ou pour l'erreur, Num., XV, 24, à la néoménie, Num., XXVIII, 11, à la Pâque, Num., XXVIII, 19, à la Pentecôte, Num., XXVIII, 27; Lev., XXIII, 16, aux fêtes des Trompettes, Num., XXIX, 2, de l'Expiation, Num., XXIX, 8, et des Tabernacles. Num., XXIX, 13. Cf. Mich., VI, 6. Un veau gras fut immolé pendant le transport de l'Arche à Jérusalem. II Reg., VI, 13. Cyrus ordonna de fournir des veaux pour les sacrifices des Juifs. I Esd., VI, 9. Le Seigneur préférait la prière et la pratique de la vertu à de tels sacrifices. Ps. LXIX (LXVIII), 32; Is., I, 11. — On passait entre les deux moitiés d'un veau pour contracter une alliance. Jer., XXXIV, 18. Voir Sacrifice, col. 1317. — Les versions parlent quelquefois de veaux quand il s'agit de taureaux dans le texte hébreu. Voir Bœuf, t. I, col. 1833; Chérubin, t. II, col. 663; Taureau, col. 2015. H. Lesêtre.

VEAU D'OR (hébreu : *'égél massêkâh;* Septante : μόσχος χωνευτός; Vulgate : *vitulus conflatilis*), veau de métal fabriqué pour être l'objet d'un culte idolâtrique.

1° *Au désert.* — Pendant les quarante jours que Moïse demeura sur le Sinaï pour y recevoir la loi de Jéhovah. Exod., XXIV, 18; Deut., IX, 11, les Israélites se découragèrent en s'imaginant qu'il ne reviendrait plus pour les guider. Ils s'adressèrent donc à celui qui était le plus qualifié pour leur venir en aide, Aaron, et lui demandèrent de leur faire *'élohîm 'ăšér yêlkû lepânênû,* θεοὺς οἳ προπορεύσονται ἡμῶν, *deos qui nos præcedant.* Ce pluriel, qu'on reproduira bientôt en l'appliquant à une effigie unique, Exod., XXXII, 1, 4, est évidemment à entendre au singulier, sinon dans la pensée du peuple, du moins dans celle d'Aaron. Peut-être le peuple réclamait-il plusieurs simulacres, figurant, comme en Égypte, les différents attributs de la divinité. Il est possible d'ailleurs, comme l'insinue saint Paul, I Cor., X, 7, que ce désir n'ait pas été partagé par le peuple tout entier. Il était en effet radicalement contraire à la loi du Décalogue qui venait d'être promulguée. Exod., XX, 4. Aaron ne se sentit pas en mesure de résister à la requête qui lui était adressée par des hommes égarés, capables de se porter à de redoutables extrémités, peut-être même de reprendre le chemin de l'Égypte. Quelle responsabilité n'eût-il pas encourue aux yeux de Moïse, si celui-ci, à son retour, n'eût plus retrouvé qu'un peuple révolté et disséminé à travers le désert? Il se décida donc à faire ce qu'on lui demandait, mais à une condition qui devait donner à réfléchir et qui peut-être ferait renoncer le peuple à son exigence. Il demanda qu'on lui apportât les anneaux d'or que les femmes, leurs fils et leurs filles portaient aux oreilles. Le sacrifice fut consenti sans hésitation et Aaron dut exécuter ce qu'on attendait de lui. Il fit fondre le métal précieux et fabriquer un veau d'or. Voir Or, t. IV, col. 1839. Tenta-t-il, en faisant exécuter hâtivement un simulacre grossier, de décourager les Israélites et de leur faire comprendre l'inconvenance de leur désir? Il n'y réussit certainement pas; car, dès que l'œuvre fut achevée, ses inspirateurs dirent à tout le peuple : « Israël, voici tes dieux, qui t'ont fait monter du pays d'Égypte. » Les Septante et le Syriaque attribuent ces paroles à Aaron lui-même. Il serait donc possible que, par un changement de ponctuation, les anciens transcripteurs hébreux aient mis le pluriel, pour atténuer la responsabilité d'Aaron. Tous savaient que Jéhovah avait été l'auteur de la délivrance de son peuple. On ne pouvait donc voir dans l'effigie d'or qu'une représentation de Jéhovah, que seuls les plus grossiers seraient tentés de confondre avec lui. — Voyant l'état d'esprit du peuple et ne sachant lui-même quand Moïse reparaîtrait, Aaron dressa un autel devant le veau d'or et dit : « Demain, il y aura fête en l'honneur de Jéhovah! » C'était une manière d'affirmer la souveraineté de Dieu qui s'était révélé à Moïse et d'empêcher des écarts nettement idolâtriques. Par la célébration de la fête, Aaron pouvait aussi gagner du temps et calmer l'impatience inquiète des Israélites. Averti par le Seigneur, Moïse intercéda pour son peuple et descendit de la montagne. Il trouva tout le camp en fête, s'indigna vivement et interpella Aaron : « Que t'a fait ce peuple, pour que tu aies amené sur lui un tel péché? » Aaron s'excusa en rappelant les exigences des Israélites. Moïse broya le veau d'or et le fit réduire en poudre; il répandit cette poudre dans l'eau et ordonna aux enfants d'Israël de la boire. Profitant de ce que la plupart des coupables étaient désarmés, il fit appel à ceux qui voudraient venger l'offense faite à Jéhovah. Les enfants de Lévi se présentèrent, fondirent sur les prévaricateurs au milieu de leurs festins et en massacrèrent 3000 (et non 23000, comme porte la Vulgate actuelle). De retour auprès de Jéhovah sur la montagne, Moïse implora et obtint le pardon de son peuple. Exod., XXXII, 1-35. — Cette tentative avait mis en lumière les instincts idolâtriques des Israélites. Le grossier emblème du veau d'or fut détruit; mais, par la suite, le Seigneur ordonna la construction de l'Arche d'alliance, qui devait être comme le signe sensible de sa présence au milieu de son peuple. Moïse revint plus tard sur ce triste épisode. Il rappela combien Jéhovah

avait été irrité contre son peuple, et particulièrement contre Aaron qu'il eût fait périr sans la supplication de Moïse. Deut., IX, 8-21. Aaron s'était donc montré gravement coupable de faiblesse, en se prêtant à l'exécution d'un pareil attentat contre la gloire de Jéhovah. Cf. Ps. CVI (CV), 19-23; II Esd., IX, 18; Act., VII, 40, 41.

2° *En Samarie.* — En attribuant à Jéroboam la royauté sur dix tribus, le Seigneur lui promit, s'il était fidèle à ses lois, de bénir sa maison comme il l'avait fait pour David. III Reg., XI, 37, 38. La division du royaume demeurait donc compatible avec le maintien du culte traditionnel. Jéroboam n'eut pas une foi suffisante en cette promesse divine. Il s'imagina que la fréquentation du Temple de Jérusalem par ses sujets porterait préjudice à la solidité de son pouvoir et amènerait fatalement les Israélites à se replacer sous la domination des descendants de David. Pour parer à ce danger, il fit fabriquer deux veaux d'or, qu'il



544. — Taureau sacré.
Modèle de sculpture, au musée de Gizéh.

installa aux deux extrémités de son royaume, à Dan et à Béthel. Puis il dit aux Israélites, comme on avait dit autrefois au désert : « Israël, voici ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte. » Enfin il institua un nouveau culte et un nouveau sacerdoce, pour que son peuple n'eût rien à envier à celui de Juda. Le Seigneur fit signifier à Jéroboam combien son entreprise lui déplaisait. III Reg., XII, 26-33; XIII, 1-10. Le roi d'Israël n'avait pas le dessein d'ériger des idoles, mais seulement des représentations visibles de Jéhovah. Néanmoins son initiative était condamnée par le texte du Décalogue et par les suites qu'avait entraînées l'aventure du veau d'or d'Aaron. En outre, la nouvelle institution détournait pratiquement les Israélites du culte qui leur était prescrit dans le Temple de Jérusalem. Abia, roi de Juda, reprocha en vain à Jéroboam son entreprise sacrilège. II Par., XIII, 8. Les deux veaux d'or demeurèrent en place. Jéhu fit disparaître les idoles de Baal, mais laissa subsister les veaux d'or. IV Reg., X, 29. A quelques exceptions près, les Israélites leur rendaient un culte assidu. Tob., I, 5. Osée, VIII, 6, prédit la mise en pièces du veau de Samarie. Il reproche à Israël de s'abaisser à adorer des veaux. Ose., XIII, 2. Il était inévitable, en effet, que les Israélites en vinssent peu à peu à prendre l'effigie pour la divinité elle-même et à tomber ainsi dans la plus grossière idolâtrie. Cette adoration des veaux d'or est signalée comme l'une des impiétés qui amenèrent la ruine du royaume d'Israël. IV Reg., XVII, 16. En souvenir de ce culte idolâtrique, le nom de Béthaven, « maison de la vanité » ou « de l'idole », fut attribué à Béthel. Voir BÉTHAVEN, t. I, col. 1666.

3° *Raison du symbole.* — Il y a lieu de se demander quel motif put déterminer Aaron et plus tard Jéroboam à choisir un jeune taureau comme symbole de Jéhovah, Les Hébreux sortaient d'Égypte, où ils avaient vu les habitants adorer un bœuf. En faisant fondre un veau d'or, Aaron devait savoir qu'il répondrait ainsi à la pensée des Israélites accoutumés à voir plusieurs divinités égyptiennes qui se personnifiaient dans un taureau, principalement le dieu Apis (Hapi) qui est la seconde vie de Phtah; il était honoré à Memphis. Apis mort était Osiris, d'où les Grecs firent Sérapis. On trouve aussi représenté sous forme de bœuf ou de taureau : Mnévis ou l'âme de Râ à Héliopolis; le dieu Kem à Thèbes; Mentou à Hermonthis. Voir APIS, t. I. col. 741. Ces dieux étaient censés marquer de certains stigmates les sujets qu'ils animaient. Ces stigmates consistaient en taches noires disposées comme dans la figure 544. Cf. Mariette, *Notice des principaux monuments,* 1876, p. 222, n. 666; Maspero, *Histoire ancienne,* t. I, p. 119. Le choix de cette représentation divine rappelait d'ailleurs aux Hébreux de vieilles traditions ancestrales. Les Babyloniens et les Assyriens avaient un dieu Hadad ou Adad, qui présidait aux vents, aux orages et aux tonnerres. Identique à Rammân, voir REMMON, t. V, col. 1036, il était symbolisé par le taureau, comme l'Indra védique. Or, au Sinaï, Jéhovah venait de se manifester au milieu des éclairs et des tonnerres. Exod., XIX, 16-20. Il était donc naturel que, pour rappeler à son peuple la présence de Jéhovah qui l'avait tiré d'Égypte, Aaron empruntât le symbole du dieu babylonien des orages, Hadad, le dieu sémite, pour représenter la protection divine assurée à Israël. Hadad devint le dieu le plus vénéré et le plus répandu de la Syrie. Voir HADAD, t. III, col. 391. Les rois de Damas, comme ceux d'Assyrie, aimaient à faire entrer son nom dans la composition du leur. — Jéroboam fit plus tard comme Aaron en érigeant ses veaux d'or à Dan et à Bethel. Il fusionnait ainsi dans un même symbole l'idée du vrai Dieu et celle d'une des divinités sémites les plus populaires. Cf. Dhorme, *Les Sémites,* dans *Où en est l'histoire des religions,* Paris, 1911, t. I, p. 147, 165, 166, 177; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 93, 94; H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 467. H. LESÊTRE.

VÉGÉTAUX. Voir ARBRES, t. I, col. 888-894; HERBACÉES (PLANTES), t. III, col. 596-599, et les noms de chaque plante.

VEILLE. Voir HEURE, t. III, col. 683.

VEINE, conduit qui ramène le sang vers le cœur. Il n'en est point parlé dans la Bible. Mais la Vulgate se sert du mot *vena* pour désigner le canal naturel par où passe l'eau d'une source, et ce mot traduit *mâqôr,* πηγή, « source ». Il est ainsi question de veine d'eaux vives, Jer., XVII, 13, de source de la mer, Jer., II, 36, de veine desséchée, Ose., XIII, 15, ou corrompue, Prov., XXV, 26, et, par métaphore, de la veine de la vie, Prov., V, 18, et de la parole qui enseigne le bien. Prov., X, 11. —La Vulgate emploie le même mot pour parler du filon d'argent dans une mine, traduisant ainsi *mâqôm,* τόπος, « lieu ». Job, XXVIII, 1. H. LESÊTRE.

VEL (hébreu : *'Ûel;* Septante : Οὐήλ), un des fils ou descendants de Bani, qui avait épousé une femme étrangère. Esdras l'obligea à la renvoyer. I Esd., X, 34.

VENCE (BIBLE DE). H. François, abbé de Vence (vers 1675-1749), publia à Nancy, 22 in-12, 1738-1743, une nouvelle édition de la Bible de Carrières (voir CARRIÈRES, t. II, col. 323), en y ajoutant des dissertations. Ces dissertations furent insérées depuis dans la Bible de Calmet. Rondet (1717-1785) en donna une édition nou-

velle à Avignon, 17 in-4°, 1767-1773. Cette édition est connue sous le nom de Bible de Vence.

VENDANGE (hébreu : *bâṣir;* Septante : τρυγητός; Vulgate : *vindemia*), récolte des raisins (voir fig. 165, col. 613).

1° En Palestine, la vendange commence dès le début de septembre dans les vallées chaudes, pour se terminer en octobre dans les régions plus froides. Elle rejoint donc les semailles, qui se font en novembre. C'est ce que le Seigneur avait promis à son peuple, s'il lui restait fidèle. Lev., XXVI, 5; Am., IX, 13. La vendange des raisins spontanés ne devait se faire ni l'année sabbatique, ni l'année jubilaire. Lev., XXV, 5, 11. Les autres années, le vendangeur devait laisser de quoi grappiller à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve. Deut., XXIV, 21. Voir GRAPPILLAGE, t. III, col. 308. Les pauvres en étaient quelquefois réduits à marauder dans les vignes de leurs oppresseurs. Job, XXIV, 6. — La vendange devait manquer à Israël devenu infidèle. Deut., XXVIII, 30; Is., XXXII, 10. — La récolte des raisins se faisait avec d'autant plus de joie qu'elle terminait toutes les autres. Ps., IV, 8. Ainsi on voit les gens de Sichem vendanger, fouler, faire la fête et continuer les festins dans la maison de leur dieu. Jug., IX, 27. Le foulage du raisin s'exécutait en effet à mesure qu'il était cueilli, les pressoirs se trouvant disposés dans les vignes ou à proximité. Voir PRESSOIR, fig. 164-169, col. 612-616. En temps de détresse, « dans les vignes, plus de chants, plus de cris de joie. » Is., XVI, 10. « On ne foule plus au bruit des cris de joie; le cri de joie n'est plus. » Jer., XXV, 30; XLVIII, 33. La vendange mettait tout le monde en fête, tant à cause de l'extension des vignobles qu'à raison de la richesse des produits et du profit qu'on en pouvait tirer.

2° Le sort d'un peuple châtié par Dieu est comparé à celui d'une vigne à la suite de la vendange et du grappillage. Is., XXIV, 13; Jer., XLIX, 9; Mich., VII, 1. Édom est pillé comme par des vendangeurs qui n'ont rien laissé. Abd., 5. Après le châtiment d'Israël, les restes du peuple sont comme une vigne où le vendangeur ne trouve plus que des sarments. Jer., VI, 9. Le Seigneur a vendangé Jérusalem au moyen des Chaldéens. Lam., I, 12, 22; II, 20. Il vendange l'orgueil des puissants. Ps. LXXVI (LXXV), 13. Le jugement du monde est comparé à une vendange. Apoc., XIV, 18, 19. — Gédéon, de la famille d'Abiézer, dit aux Éphraïmites mécontents de n'avoir pas pris part au combat contre les Madianites : « Le grappillage d'Éphraïm ne vaut-il pas mieux que la vendange d'Abiézer? » Jud., VIII, 2. On ne vendange pas des raisins sur des ronces, Luc., VI, 44, c'est-à-dire on n'attend pas de bons fruits de mauvais arbres. — La sagesse fait déborder la science comme le Géhon au temps de la vendange, Eccli., XXIV, 25 (37), c'est-à-dire comme un fleuve qui déborde au commencement de l'automne, ainsi que le Nil. Le fils de Sirach a recueilli la sagesse comme celui qui grappille après la vendange, parce que d'autres l'ont précédé, mais qui cependant en trouve assez pour remplir le pressoir comme le vendangeur. Eccli., XXXIII, 16.

H. LESÊTRE.

VENDEURS DU TEMPLE. Voir MARCHAND, t. IV, col. 747.

1. VENETUS (CODEX), manuscrit important de la Bible grecque, à la bibliothèque de Saint-Marc à Venise, sous la cote *1*. Écriture du VIII-IX° siècle, format in-folio. Le manuscrit a compté 360 feuillets, dont les 196 premiers ont disparu. Deux colonnes à la page, soixante lignes à la colonne. Initiales en vedette dans la marge. Le manuscrit, tel que nous l'avons, commence au livre de Job (XXX, 8) et contient à la suite les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, la Sagesse, l'Ecclésiastique, les petits Prophètes, Isaïe, Jérémie, Baruch, les Lamentations, Daniel (avec ses portions deutérocanoniques), Tobie, Judith, les quatre livres des Machabées. A l'issue de Daniel et du dernier Macchabée, le copiste a transcrit une table chronologique, commençant à Adam, s'arrêtant à l'empereur Justinien : on infère de là que l'archétype du manuscrit remontait au VI° siècle. — Le *Codex Venetus* a appartenu à la bibliothèque du cardinal Bessarion, qui le légua à Saint-Marc. Il a servi à l'établissement du texte de l'édition sixtine des Septante, à laquelle il a, pense-t-on, fourni le texte des trois premiers livres des Machabées qui manquent au *Codex Vaticanus*. Il a été décrit par Zanetti, *Græca D. Marci bibliotheca codd. mss.*, Venise, 1740, p. 1-13. Il fut collationné en 1789 par Holmes et Parsons. Il a été utilisé pour les Machabées par H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1894, t. III, p. XIV-XVI.

P. BATIFFOL.

2. VENETUS (CODEX), manuscrit grec oncial des quatre Évangiles, à la bibliothèque de Saint-Marc à Venise, sous la cote *1, VIII*. Écriture du IX°-X° siècle, format in-quarto, 491 feuillets, à deux colonnes. Grande écriture onciale, avec accents et esprits, grandes initiales en tête des paragraphes. Ce manuscrit a été collationné par Tischendorf et par Tregelles. Gregory, *Prolegomena*, p. 393; Mingarelli, *Græci codices manuscripti apud Nanianos*, Bologne, 1784, p. 1.

P. BATIFFOL.

VENGEANCE (hébreu : *nâqâm, neqâmâh;* Septante : δίκη, ἐκδίκησις, κρίσις; Vulgate : *vindicta, ultio*), traitement de rigueur infligé à ceux qui ont fait le mal.

1° *Vengeance divine.* — Dieu se réserve le droit de vengeance : « A moi la vengeance et la rétribution! » Deut., XXXII, 35; Rom., XII, 19; Hebr., X, 30. Le jour où il exerce sa justice contre les coupables est appelé « jour de la vengeance », Eccli., V, 7, ce qui est particulièrement vrai du dernier jugement. Luc., XXI, 22. La vengeance contre les méchants est pour Dieu comme un vêtement, Is., LIX, 18, l'entourant ainsi que sa justice. Il se venge de ses ennemis, Deut., XXXII, 41, 43, des impies et des pécheurs, Eccli., VII, 19 (16); XII, 7 (6), des orgueilleux, Eccli., XXVII, 31 (28), des nations, Mich., V, 14; Ps. CXLIX (CXLVIII), 7, des ennemis de son peuple, Is., XXXV, 4, spécialement des Madianites, Num., XXXI, 3, des Ammonites, Jud., XI, 36, des Philistins, Ezech., XXV, 17, des Égyptiens, Jer., XLVI, 10, des Iduméens, Is., LXIII, 4; Ezech., XXV, 14, de Tyr et de Sidon, Jo., III, 4, de Ninive, Nah., I, 2, de Babylone, Is., XLVII, 3; Jer., L, 15, 28; LI, 6, 11, 36. Il venge sur Jézabel le sang de ses serviteurs. IV Reg., IX, 7. — Il exerce ainsi sa vengeance en faveur de son peuple. Is., XXXIV, 8; LXI, 2. Mais, quand son peuple deviendra infidèle, il se vengera aussi de lui. Lev., XXVI, 25; Ezech., XXIV, 8. — Les éléments de la nature concourront à l'exercice de cette vengeance divine. Sap., V, 18; Eccli., XXXIX, 33, 35 (28, 30). — Dieu vengera Caïn sept fois, et Lamech soixante-dix fois sept fois. Gen., IV, 24. Il vengera Jérémie contre les faux prophètes. Jer., XI, 20. Un jour, il vengera de même ses élus. Luc., XVIII, 7.

Les justes appellent la vengeance de Dieu contre leurs persécuteurs. Ps. LXXIX (LXXVIII), 10; I Reg., XXIV, 13; I Mach., II, 67; VII, 38. « Dieu des vengeances, parais... Rends aux superbes selon leurs œuvres! » s'écrie le Psalmiste. Ps. XCIV (XCIII), 1, 2. David remercie Jéhovah de lui avoir accordé des vengeances. II Reg., XXII, 48; Ps. XVIII (XVII), 48; Judith, VIII, 34. A ces désirs des justes de l'Ancien Testament, Notre-Seigneur substitue la règle évangélique : « Bénissez ceux qui vous maudissent.... priez pour ceux qui vous maltraitent. » Matth., V, 44. — Il reste toujours nécessaire de dire à

Dieu : « Ne tirez pas vengeance de mes péchés. » Tob., III, 3.

2° *Vengeance humaine.* — Dieu défendit la vengeance aux Israélites, au moins à l'égard de leurs frères : « Tu ne te vengeras pas, tu ne garderas pas de rancune contre les enfants de ton peuple. » Lev., XIX, 18. « Celui qui se venge éprouvera la vengeance divine, et le Seigneur conservera soigneusement ses péchés. » Eccli., XXVIII, 1. Il y a cependant des vengeances justes, celles que Samson tire des Philistins, Jud., XV, 7; XVI, 28; celle que David exerce sur ces mêmes Philistins au nom de Saül, I Reg., XVIII, 25; celle des Hébreux contre leurs ennemis à Gabaon, Jos., X, 13; celle de Jonathas et de Simon contre les meurtriers de leur frère, I Mach., IX, 42; celle du mari outragé contre l'adultère. Prov., VI, 34. D'autres vengeances sont exagérées ou même totalement injustes, celle de Siméon et de Lévi contre les insulteurs de leur sœur, Gen., XXXIV, 27, celle de Joab contre Abner, II Reg., III, 27, celle des ennemis de Jérémie contre le prophète, Jer., XX, 10, celle des Iduméens contre les Juifs, Ezech., XXV, 12, celle des Juifs de Perse contre leurs ennemis, Esth., VIII, 13, celle des Syriens contre les Juifs. I Mach., III, 15; cf. II Mach., VIII, 11. — Saint Paul recommande expressément aux chrétiens de ne pas se venger eux-mêmes, mais de laisser agir la justice de Dieu. Rom., XII, 19. — Sur les sentiments de vengeance exprimés dans les Psaumes, voir IMPRÉCATION, 5°, t. III, col. 854.

H. LESÊTRE.

VENIN. Voir POISON, col. 493.

VENT (hébreu : *rûaḥ*; Septante : ἄνεμος, πνεῦμα, πνοή; Vulgate : *ventus, spiritus*), mouvement plus ou moins rapide des masses d'air atmosphérique, généralement dans le plan de l'horizon, et se propageant par insufflation ou par aspiration. Le vent résulte des différences de densité de l'air par suite de l'inégal échauffement du sol terrestre, et de quelques causes accessoires. Les anciens ignoraient la cause du vent. Les écrivains sacrés n'en parlent que comme d'un phénomène de la nature qui les intéresse surtout par ses effets. — Sur le régime des vents en Palestine, voir PALESTINE, t. IV, col. 2026.

1° *Origine du vent.* — Dieu a créé le vent, Am., IV, 13, comme toutes les autres forces de la nature. Il le tire de ses réservoirs, Jer., LI, 16, et de ses trésors. Ps. CXXXV (CXXXIV), 7. Lui-même en règle la force, Job, XXVIII, 25, et la direction. Eccli., XLIII, 17. C'est pourquoi les écrivains sacrés appellent le vent « souffle des narines de Dieu », Exod., XV, 8, « souffle de la bouche de Dieu », Job, XV, 30, ou « souffle de Jéhovah ». III Reg., XVIII, 12; IV Reg., II, 16; Is., XL, 7; LIX, 19, etc. — Notre-Seigneur a commandé au vent et s'en est fait obéir. Matth., VIII, 26 27; Marc., IV, 37-40; Luc., VIII, 23-25.

2° *Différentes espèces de vents.* — Les Hébreux distinguaient quatre vents, correspondant aux quatre points cardinaux d'après leur direction. Ezech., XXXVII, 9; Dan., VIII, 8; Zach., II, 36; Matth., XXIV, 31; Apoc., VII, 1. Il y a des vents de diverses natures, depuis la brise rafraîchissante, Gen., III, 8; Cant., II, 17; IV, 6, voir SOUFFLE, col. 1853, jusqu'aux vents les plus violents. Voir OURAGAN, t. IV, col. 1930. — Le vent du midi, *dârôm, ṭêmân,* νότος, *auster,* est un vent chaud, Job, XXXVII, 17; Luc., XII, 55, qui fait exhaler le parfum des fleurs. Cant., IV, 16. C'est celui qui, avec le vent d'orient, amena les cailles au désert. Ps. LXXVIII (LXXVII), 26. Cf. Num., XI, 31. — Le vent du nord, *ṣâfôn, mezârim,* βορρᾶς, *aquilo, arcturus,* amène les frimas, Job, XXXVII, 9, la pluie, Prov., XXV, 23, et même la gelée. Eccli., XLIII, 22 (20). — Le vent d'est, *qâdim,* καύσων, « le brûlant », *ventus urens,* arrive du désert et dessèche la végétation, Gen., XLI, 6, 23, 27; Is., XL, 7; Ezech., XVII, 10; XIX, 12; Jon., IV, 8; Ose., XIII, 15, brise les vaisseaux de Tharsis, Ps. XLVIII (XLVII), 8, amène les sauterelles en Égypte, Exod., X, 13, en attendant que le vent de nord-ouest, *rûaḥ yâm,* ἀπὸ θαλάσσης, « de la mer », *ab occidente,* les remporte. Exod., X, 19. Dans ce dernier passage, les Septante substituent au *qâdim* le νότος, vent du midi, ce qui supposerait que les sauterelles sont venues d'Éthiopie, tandis qu'en réalité elles sont arrivées d'Arabie. Quant au vent de mer, qui en Égypte souffle du nord ou du nord-ouest, il n'est un vent d'ouest qu'en Palestine où il apporte la pluie. III Reg., XVIII, 44-45; Luc., XII, 54. — Dans son récit de la traversée de saint Paul se rendant en Italie, saint Luc mentionne plusieurs espèces de vents : λίψ, *africus,* vent du sud-ouest; χῶρος, *corus,* vent du nord-ouest; νότος, *auster,* vent du sud; ἄνεμος τυφωνικός appelé εὐρακύλων, *ventus typhonicus, euroaquilo,* vent du nord-est. Le mot εὐρακύλων, composé du grec εὖρος et du latin *aquilo,* ne se lit nulle part ailleurs. Ce devait être un mot imaginé par les marins pour leur usage. Act., XXVII, 12-14. — A Athènes, la tour octogonale des vents, construite vers le Ier siècle avant J.-C., représente sur chacune de ses huit faces, répondant à la direction d'où soufflent les vents principaux, l'image sculptée d'un d'entre eux.

3° *Effets du vent.* — « Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix; mais tu ne sais d'où il vient, ni où il va. » Joa., III, 8. Suivant la vitesse dont il est animé, il produit des effets plus ou moins énergiques. Il pousse et dissipe les nuées. Jud., 12; Job, XXXVII, 21. Il emporte les choses légères, la poussière, Ps. XVIII (XVII), 43, la paille. Job, XXI, 18; Ps. I, 4; LXXXIII (LXXXII), 14; Is., XVII, 13; XLI, 2; LXIV, 6; Jer., XIII, 24; Dan., II, 35. Il agite les feuilles des arbres, Job, XIII, 25, secoue les roseaux, Matth., XI, 7; Luc., VII, 24; Sap., IV, 4, et même casse des branches. Apoc., VI, 13. Il renverse les palissades, Eccli., XXII, 21, et les maisons sans fondements solides. Matth., VII, 27. Il pousse les vaisseaux sur la mer, Jacob., III, 4, refoule la mer elle-même, Exod., XIV, 21, et y déchaîne des tempêtes. Jon., I, 4; Dan., VII, 2; Matth., XIV, 24-32; Marc., VI, 48-51; Joa., VI, 18; Act., XXVII, 4-15; Jacob., I, 6. Voir TEMPÊTE, col. 2023. A la Pentecôte, un vent violent, symbole sensible du Saint-Esprit, remplit tout le cénacle. Act., II, 2.

4° *Comparaisons.* — Le vent violent, qui renverse et emporte tout, est l'image de la vengeance divine qui entraîne et ruine les méchants, Job, XXVII, 21; Is., XXVII, 8, les ennemis d'Israël, Is., XXVII, 8; Jer., XVIII, 17, les pasteurs d'Israël, Jer., XXII, 22, les tribus arabes, Jer., XLIX, 32, Tyr. Ezech., XXVII, 26. — Il est recommandé de ne pas vanner à tout vent, Eccli., V, 11, c'est-à-dire de ne pas embrasser successivement toutes les opinions qui courent, et de ne pas se laisser emporter à tout vent de doctrine. Eph., IV, 14. — Le vent est rapide; c'est pourquoi on lui prête des ailes, comme à l'oiseau. II Reg., XXII, 11; Ps. XVIII (XVIII), 11; CIV (CIII), 3; Ose., IV, 9. — Le vent change souvent de direction et paraît venir tantôt d'un point de l'horizon, tantôt d'un autre. Job, XXX, 22, se plaint que Dieu le fait voler au gré du vent. On est ainsi amené à désigner une contrée par le nom du vent qui en vient, I Par., IX, 24, et les quatre vents désignent les quatre points cardinaux. Jer., XLIX, 36; Ezech., XII, 14; XXXVII, 9; XLII, 16-20; Dan., VIII, 8; XI, 4; Zach., II, 6; Matth., XXIV, 31; Marc., XIII, 27. — Le vent est chose légère, insaisissable, de nulle valeur, rien en apparence. Jer., V, 13. De là des expressions diverses pour signifier ce qui est vain et inutile : tenir des discours de vent, Job, XVI, 3; se gonfler la poitrine de vent, Job, XV, 2; se repaître de vent, Prov., X, 4 (Vulgate); Ose., XII, 1, 2; enfanter le vent, Is., XXVI, 18; parler pour le vent, Job, VI, 26; retenir le vent, Prov., XXVII, 7; saisir le

vent, Eccli., xxxiv, 2; travailler pour le vent, Eccli., v, 15; hériter le vent. Prov., xi, 29. — Qui observe le vent, c'est-à-dire demeure oisif, ne sème point. Eccle., xi, 4. Par contre, qui sème le vent, récolte la tempête, Ose., viii, 7, c'est-à-dire qui pose une cause funeste doit s'attendre à en voir se produire les effets.

H. Lesêtre.

VENTE (hébreu : *mimkâr, mimkérét;* Septante : πρᾶσις; Vulgate : *venditio*), livraison d'un objet en échange d'un prix convenu.

1° *Les lois.* — Outre la loi morale qui devait présider à toutes les transactions, il existait chez les Israélites certaines prescriptions relatives à des cas particuliers. L'Israélite pouvait vendre sa fille en esclavage, mais non à des étrangers. Exod., xxi, 7, 8. Devenu pauvre, il pouvait se vendre lui-même, mais seulement jusqu'à l'année jubilaire; il devait être traité moins comme un esclave que comme un serviteur. Lev., xxv, 39, 40. S'il se vendait au *gêr,* à l'étranger vivant dans le pays, il pouvait toujours se racheter lui-même ou être racheté par un parent. Lev., xxv, 47-54. D'après une autre loi, l'Israélite, homme ou femme, ne pouvait se vendre que pour six ans. Deut., xv, 12; Jer., xxxiv, 14. Il n'était plus permis de vendre une esclave prise à la guerre, si on l'avait épousée. Deut., xxi, 14. Vendre un de ses semblables était un crime digne de mort. Exod., xxi, 16; Deut., xxiv, 7. — L'Israélite qui vendait une terre gardait toujours un droit de rachat et, en tous cas, rentrait dans son bien à l'année jubilaire. Lev., xxv, 23-28. Les maisons vendues ne l'étaient qu'aux mêmes conditions, sauf le cas où la maison se trouvait dans une ville entourée de murs; car alors le droit de rachat cessait au bout d'un an. Lev., xxv, 29-31. Les lévites conservaient un droit perpétuel de rachat sur les maisons qu'ils vendaient, mais ils ne pouvaient vendre leurs terres. Lev., xxv, 32-34. — Si un bœuf en tuait un autre, on le vendait, et les deux propriétaires se partageaient le bœuf tué et le prix de vente de l'autre. Exod., xxi, 35. Celui qui volait un bœuf ou une brebis, les tuait et les vendait, avait à restituer cinq bœufs ou quatre brebis. Exod., xxii, 1. — Il était naturellement interdit de vendre le jour du sabbat. Néhémie dut prendre des mesures pour faire respecter cette prohibition. II Esd., x, 31; xiii, 15-20.

2° *Les faits.* — Ésaü vend son droit d'aînesse. Gen., xxv, 31-34; Hebr., xii, 16. Les fils de Jacob vendent leur frère Joseph. Gen., xxxvii, 27, 28; xlv, 4, 5. Joseph vend du blé pendant la famine, Gen., xli, 56; xlii, 6; Act., vii, 9, et les Égyptiens lui vendent leurs terres. Gen., xlvii, 20. — La veuve vend l'huile qu'Élie a multipliée. IV Reg., iv, 7. La femme forte vend les vêtements qu'elle a confectionnés. Prov., xxxi, 24. Amos, viii, 6, stigmatise les spéculateurs de son temps, qui vendaient jusqu'aux déchets du froment. La malédiction est sur la tête de l'accapareur qui vend le blé à trop haut prix. Prov., xi, 26. Les ventes ne se faisaient pas toujours honnêtement : « La cheville s'enfonce entre deux pierres, le péché pénètre entre la vente et l'achat. » Eccli., xxvii, 2. — Les ventes d'hommes étaient fréquentes de la part des ennemis d'Israël. Joël, iii, 3, leur reproche d'avoir vendu le jeune garçon pour le salaire d'une courtisane et la jeune fille pour du vin. Antiochus fit vendre les femmes et les enfants des Juifs, II Mach., v, 24, et Nicanor s'apprêtait à opérer des ventes analogues. II Mach., viii, 14, 34. — Les prêtres de Babylone vendaient à leur profit les victimes offertes aux idoles. Bar., vi, 27. Ménélas vendit une partie des vases du Temple. II Mach., iv, 32. Lysias voulait vendre chaque année le souverain pontificat. II Mach., xi, 3. On vend ce qu'on possède pour acheter quelque chose de préférable, Matth., xiii, 44, 46, ou pour le donner aux pauvres. Matth., xix, 21; Marc., x, 21; Luc., xii, 33; xviii, 22. Les marchands vendaient dans le Temple les victimes destinées aux sacrifices. Matth., xxi, 12; Marc., xi, 15; Luc., xix, 45; Joa., ii, 14. Les premiers chrétiens vendaient leurs biens pour en mettre le prix en commun. Act., ii, 45; iv, 34; v, 1. Pendant la persécution, on ne peut acheter ni vendre si l'on n'a pas la marque de la bête. Apoc., xiii, 17. — Il est recommandé d'acquérir la sagesse, mais de ne pas la vendre, Prov., xxiii, 23, c'est-à-dire de la communiquer gratuitement.

3° *Comparaisons.* — Vendre le juste à prix d'argent, c'est le condamner injustement. Am., ii, 6. Vendre ses frères, c'est les trahir. II Mach., x, 21. — Lia et Rachel disent que leur père Laban les a vendues, parce qu'il s'est montré intéressé à l'excès à l'égard de Jacob. Gen., xxxi, 15. — Il est dit que Dieu vend son peuple quand, pour le châtier de ses fautes, il l'abandonne à ses ennemis. Deut., xxxii, 30; Jud., ii, 14; iii, 8; iv, 2; x, 7; Is., l, 1; Judith, vii, 13; Ps. xliv (xliii), 13. — Se livrer au mal, c'est se vendre soi-même. Ainsi ont fait Achab, III Reg., xxi, 20, 25, et les Israélites, IV Reg., xvii, 17. Moïse a prédit à son peuple qu'une vente effective serait le châtiment de cet abandon à l'infidélité. Deut., xxviii, 28.

H. Lesêtre.

VENTRE (hébreu : *bétén, herêš, mê êh, gâḥôn,* « le ventre des animaux »; chaldéen : *me'âh;* Septante : κοιλία, γαστήρ; Vulgate : *venter, pectus*), partie du corps qui renferme les organes de la digestion. Le mot est quelquefois employé pour désigner des organes intérieurs. Voir Cœur, t. ii, col. 823; Entrailles, col. 1817; Sein, t. v, col. 1565.

1° *L'extérieur.* — Le ventre de l'Épouse est comparé à un chef-d'œuvre d'ivoire. Cant., v, 14. Les reptiles rampent sur le ventre. Gen., iii, 14; Lev., xi, 42. L'hippopotame a le ventre robuste. Job, xl, 10. La statue du songe de Nabuchodonosor avait le ventre d'airain. Dan., ii, 32.

2° *L'intérieur.* — C'est le ventre qui reçoit la nourriture, Jud., xix, 5; Luc., xv, 16, et en expulse les résidus. I Reg., xxiv, 4; Matth., xv, 17; Marc., vii, 19. Le ventre et les aliments sont faits l'un pour l'autre. I Cor., vi, 13. — Le parasite se montre compatissant dans l'intérêt de son ventre. Eccli., xxxvii, 5. Il en est qui se font un dieu de leur ventre, c'est-à-dire ne vivent que pour manger. Rom., xvi, 18; Phil., iii, 19. Les Crétois étaient appelés des « ventres paresseux », parce qu'ils aimaient à la fois la bonne chère et l'oisiveté. Tit., i, 12. — L'impie s'emplit le ventre des trésors de Dieu, Ps. xvii (xvi), 14, c'est-à-dire jouit de tous les biens que la Providence accorde aux hommes. Mais ces biens seront ôtés de son ventre, Job, xx, 15, son ventre ne sera pas rassasié, Job, xx, 20, il souffrira de la disette, Prov., xiii, 25, et la colère de Dieu sera le pain qui le remplira. Job, xx, 23. On ne se remplit pas le ventre avec de l'or et de l'argent. Ezech., vii, 19. Nabuchodonosor se remplissait le ventre des meilleurs mets des Juifs, Jer., li, 34, c'est-à-dire s'emparait de leurs biens les plus précieux. — Jonas fut englouti dans le ventre du poisson. Jon., ii, 1; Matth., xii, 40. Aod enfonça son épée dans le ventre d'Églon. Jud., iii, 21. Dans l'épreuve de la femme soupçonnée d'adultère, on souhaitait que, si elle était coupable, l'eau sainte fit enfler son ventre et maigrir ses flancs. Num., v, 22, 27. L'enfant prodigue ne peut remplir son ventre des siliques données aux porcs qu'il était réduit à garder. Luc., xv, 16. — La Vulgate mentionne l'estomac en trois endroits où il n'est pas question de cet organe particulier, que d'ailleurs l'hébreu ne nomme nulle part. Jud., xix, 5; III Reg., xxii, 34; Job, xv, 2. L'estomac, στόμαχος, *stomachus,* est nommé par saint Paul, qui recommande à Timothée de soigner le sien en buvant un peu de vin. I Tim., v, 23. — Au figuré, le sage ne remplit pas son ventre avec du vent, Job, xv, 2, c'est-à-dire ne se repait

pas de pensées vaines. — Ézéchiel, III, 3, reçoit l'ordre de manger le livre qui lui est présenté et d'en remplir son ventre, c'est-à-dire de se pénétrer intimement des oracles qui lui sont révélés. Saint Jean reçoit un ordre semblable. Apoc., x, 9, 10. — Notre-Seigneur promet que, si quelqu'un croit en lui, « des fleuves d'eau vive couleront de son ventre, » Joa., VII, 38, c'est-à-dire qu'il sera rempli de l'Esprit-Saint au point de pouvoir le répandre abondamment dans les autres âmes. Cf. Eccli., XXI, 16 (13); XXIV, 30-34 (23-27).

H. LESÈTRE.

VER (hébreu : *rimmâh, ṭôlâ ;* Septante : σκώληξ; Vulgate : *vermis, vermiculus*), animal à corps mou, sans vertèbres ni membres articulés, rampant et contractile, et comme composé d'anneaux juxtaposés. Ce nom désigne à proprement parler les annélides, voir LOMBRIC, t. IV, fig. 110, col. 353, et les helminthes, voir HELMINTHIASE, t. III, fig. 123, col. 583. Mais on étend vulgairement cette appellation à d'autres animaux de forme analogue, chenilles, teignes, voir TEIGNE, fig. 453, col. 2017, larves, myriapodes, scolopendres, etc. Sur le iule ou *spirostreptus syriacus,* myriapode extraordinairement abondant à Mar-Saba et au Sinaï, voir LORTET, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 399. Les Hébreux ne distinguaient pas très nettement entre elles ces différentes sortes de petits animaux rampants, et ils employaient comme synonymes les deux mots dont ils disposaient pour les désigner. Cf. Exod., XIV, 20, 24; Job, XXV, 6; Is., XIV, 11. Les versions, qui n'ont pas de synonymes, rendent parfois l'un des deux mots hébreux par σαπρία, *putredo,* « pourriture ». — 1° Le ver est un tout petit animal, symbole de ce qui est faible ou méprisable. L'homme n'est qu'un vermisseau aux yeux de Dieu. Job, XXV, 6. Les Israélites, réduits à rien par l'hostilité des nations, sont appelés « vermisseau de Jacob ». Is., XLI, 14. Le Messie, souffrant et méprisé, n'est plus un homme, mais un ver. Ps. XXII (XXI), 7. — 2° Les vers pullulent dans le corps de l'homme par l'effet de certaines maladies. Ainsi furent atteints Job, VII, 5, Antiochus Épiphane, II Mach., IX, 9, et Hérode Agrippa, Act., XII, 25. — 3° Les vers, ou plus probablement les larves de certains insectes, s'attaquent aux substances nutritives, comme la manne, Exod., XVI, 20, 24, et aux végétaux, comme la vigne, Deut., XXVIII, 39, voir PYRALE, fig. 205, col. 896, le ricin, Jon., IV, 7, et, d'après les versions, le bois en général. II Reg., XXIII, 8; Prov., XXV, 20. Voir CALANDRE, CHARANÇON, t. II, fig. 21, 201, col. 54, 580. — 4° Ils se développent dans les cadavres aux dépens desquels ils se nourrissent et dont ils hâtent la décomposition. Job, XVII, 14; XXI, 26; Eccli, x, 13 (11). Quand la vie a quitté le corps d'un homme, il s'en dégage aussitôt des odeurs qui attirent des mouches sarcophages. Celles-ci déposent leurs œufs aux endroits les plus propices. On a observé que huit escouades de mouches différentes viennent ainsi apporter successivement leurs œufs sur les cadavres, soit avant soit après leur inhumation, et au moment de la décomposition qui convient à chaque espèce. Ces œufs donnent bientôt des larves qui pullulent dans le cadavre et s'y nourrissent des différentes parties de sa substance. Le travail commencé par les premières larves, une quinzaine de jours après la mort, est terminé par les dernières au bout de trois ans environ. Cf. Mégnin, *La faune des cadavres,* Paris, 1894; F. Meunier, *Les travailleurs de la mort,* dans la *Revue des quest. scientif.*, Bruxelles, 1902, oct., p. 473-491. — Au figuré, il est dit que les vers seront la couche de Babylone, Is., XIV, 11, qu'ils feront leur proie du méchant, Eccli., XIX, 3, et que toute la gloire de l'homme s'en va à la corruption et aux vers. I Mach., II, 62. — 5° Le feu et les vers sont associés dans le châtiment des impies. Eccli., VII, 19; Judith, XVI, 21. Isaïe, LXVI, 24, dit à propos de ces derniers que « leur ver ne mourra point et leur feu ne s'éteindra point. » Notre-Seigneur reproduit trois fois la même formule. Marc., IX, 43, 45, 47. Il ne s'agit pas ici d'une peine temporelle, mais d'un supplice sans fin dans l'autre vie. Quelques commentateurs entendent le « ver » dans le sens propre; mais la plupart s'en tiennent au sens métaphorique pour désigner soit le remords, soit le supplice des méchants en général. Cf. S. Augustin, *De civ. Dei,* XXI, 9, t. XLI, col. 723. Isaïe a emprunté l'image du feu et des vers à la vallée de la Géhenne, jadis profanée par les sacrifices d'enfants à Moloch, devenue depuis le dépôt des immondices de la ville, où couvait un feu sourd et où pullulait la vermine. Voir GÉHENNE, t. III, col. 155; TOPHETH, 2, t. V, col. 2286.

H. LESÈTRE.

VÉRACITÉ, qualité de celui qui est digne de toute créance dans ses paroles et de toute confiance dans ses actes. Celui-là est appelé *'ĕmêṭ, yâšâr,* ἀληθής, ἀληθινός, πιστός, *verax.* — La véracité convient éminemment à Dieu. Exod., XXXIV, 6; Deut., XXXII, 4; Ps. LXXXVI (LXXXV), 15; CXIX (CXVIII), 137; Joa., III, 33; VIII, 26; Rom., III, 4; Apoc., XIX, 11. Les docteurs juifs la reconnaissent en Jésus-Christ. Matth., XXII, 16; Marc., XII, 14. Le Sauveur prouve sa véracité en ne cherchant que la gloire de son Père. Joa., VII, 18. — Les serviteurs de Dieu doivent posséder cette qualité, bien que les méchants les accusent du contraire. II Esd., VII, 2. II Cor., VI, 8. — La véracité est la caractéristique de la parole de Dieu. Ps. XXXIII (XXXII), 4.

H. LESÈTRE.

1\. **VERBE DIVIN** (grec : Λόγος), seconde personne de la sainte Trinité, qui s'est incarnée en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Joa., I, 1, 14; I Joa., v, 7; Apoc., XIX, 12. Voir JÉSUS-CHRIST, t. III, col. 1441; INCARNATION, col. 863.

2\. **VERBE HÉBREU** (grammaire hébraïque). Sur le verbe hébreu, voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 475-480, 483-485.

VERCELLONE Carlo, savant bibliste italien, né le 10 janvier 1814, à Biella en Piémont, mort à Rome le 19 janvier 1869. Il entra à l'âge de seize ans à Gênes dans la congrégation des barnabites. En 1847, après avoir rempli des fonctions diverses à Turin, à Alexandrie, à Pérouse, à Parme, il devint supérieur de la maison des barnabites de Rome, et, plus tard, supérieur général de sa congrégation. Son ouvrage principal a pour titre : *Variæ lectiones vulgatæ latinæ editionis Bibliorum,* 2 in-f°, Rome, 1860, t. I; 1864, t. II. La mort l'arrêta lorsqu'il n'était encore arrivé qu'aux livres des Rois inclusivement. Sur la proposition de la Commission biblique, Pie X vient de confier la continuation de ce grand travail critique aux bénédictins de Saint-Anselme à Rome. Vercellone avait travaillé avec Joseph Cozza à la préparation d'une édition du *Codex Vaticanus* : le Nouveau Testament parut en 1868. Voir VATICANUS (CODEX), col. 2379. On doit aussi à Vercellone une excellente édition de la Vulgate : *Biblia sacra vulgatæ editionis Sixti V et Clementis VIII P. P. M. jussu recognita atque edita,* in-4°, Rome, 1861. Outre les prolégomènes remarquables de ses *Variæ lectiones,* ses *Dissertazioni accademiche di vario argomento,* Rome, 1864, contiennent plusieurs travaux très intéressants : *Dei Correttori biblici della Biblioteca Vaticana; Studii fatti in Roma e mezzi usati per corregere la Bibbia volgata (con documenti); Sulle edizioni della Bibbia fatte in Italia nel secolo XV; Del antichissimo Codice Vaticano della Bibbia Greca con un Appendice dal* cav. G.-B. De Rossi, etc. Voir G. M. Sergio, *Notizie intorno alla vita ed agli scritti del P. D. Carlo Vercellone,* Rome, 1869.

VERGE (hébreu : *ḥotèr, mattèh, šèbèt;* Septante : ῥάβδος, βακτηρία; Vulgate : *virga, verber*), bâton léger, assez long et plus ou moins flexible.

1° *Au sens propre.* — 1. *Verges de Jacob.* Pour obtenir des agneaux à toison tachetée, Jacob plaçait sous les yeux des brebis des verges ou baguettes dont l'écorce était en partie enlevée. Gen., XXX, 37-42. Voir BREBIS, t. I, col. 1917. « Les influences visuelles ne semblent pas sans action sur la variation spontanée; après la Bible, qui montre Jacob obtenant des brebis d'un noir mélangé de blanc par la vue d'un bâton dans l'eau au moment de l'imprégnation, on cite de nombreux faits qui corroborent l'influence visuelle sur le fœtus... Les éleveurs, comme Commyns, recommandent d'isoler les volailles de couleur différente par des cloisons opaques, si l'on veut éviter les mélanges de coloris. » J. de la Perrière, *Dieu et science,* Paris, 1909, t, I, p. 277. — 2. *Verge de Moïse.* Pour accréditer la mission de Moïse, Dieu lui communiqua le pouvoir d'accomplir des prodiges au moyen d'une verge qu'il avait à la main. Pour commencer, Dieu changea lui-même la verge en serpent, que Moïse eut à saisir par la queue et qui redevint verge comme auparavant. Exod., IV. 2-4, 17, 20. Moïse, de retour au milieu de son peuple, reproduisit ce prodige sous ses yeux et obtint ainsi sa confiance. Exod., IV, 30. Il se présenta ensuite devant le pharaon avec son frère Aaron, que Dieu lui avait assigné pour auxiliaire, et là il opéra divers prodiges au moyen de la verge miraculeuse : il la changea elle-même en serpent, et elle engloutit les verges des magiciens, Exod., VII, 9-12 ; il l'étendit sur les eaux de l'Égypte qui se changèrent en sang, Exod., VII, 19-20; il en frappa la poussière de la terre et les moustiques apparurent, Exod., VIII, 16-17; il l'éleva vers le ciel et la grêle tomba, Exod., IX, 23; il l'étendit encore et les sauterelles pullulèrent. Exod., X, 13. Dans plusieurs de ces passages, Exod., VII, 9, 10, 12; VIII, 5, 16, 17, la verge paraît être celle d'Aaron : « Prends ta verge... Aaron jeta sa verge. » On en conclut que la verge d'Aaron, associé à Moïse dans sa mission de délivrance, avait la même vertu que celle de son frère. Cf. De Hummelauer, *In Exod. et Levit.,* Paris, 1897, p. 80. Mais, d'après Exod., IV, 17, Dieu n'attribue le pouvoir miraculeux qu'à la verge de Moïse, et saint Augustin, *In Heptat.,* II, 20, t. XXXIV, col. 602, dit que Moïse ne fait que mettre sa verge aux mains d'Aaron. C'est aussi le sens le plus naturel du récit, et celui qui est généralement accepté. Moïse se sert encore de sa verge pour diviser les eaux de la mer Rouge, Exod., XIV, 16, pour frapper le rocher d'Horeb et en faire jaillir l'eau, Exod., XVII, 5, 6, pour accompagner sa prière pendant le combat contre les Amalécites, Exod., XVII, 9, pour frapper de nouveau le rocher à Meriba. Num., XX, 8-11. Depuis lors, il n'en est plus question. Cette verge était un symbole de la puissance communiquée par Dieu à son serviteur; elle servait à indiquer aux spectateurs le moment où s'exerçait l'intervention divine. — 3. *Verge d'Aaron.* Au désert, l'autorité de Moïse et d'Aaron fut l'objet d'une contestation qui dégénéra en révolte et fut sévèrement punie. Pour consacrer le pouvoir sacerdotal de son frère et de la tribu de Lévi, Moïse, sur l'ordre du Seigneur, fit déposer devant l'Arche d'alliance douze verges représentant les douze tribus, la verge de Lévi portant le nom d'Aaron. La verge qui le lendemain serait trouvée fleurie devait manifester le choix de Dieu. Celle d'Aaron fut seule à porter des boutons, des fleurs et des amandes. La verge miraculeuse fut ensuite replacée seule devant l'Arche, Num., XVII, 1-11, et plus tard conservée à l'intérieur, avec les tables de la Loi et la mesure de manne. Hebr., IX, 4. — 4. *Instrument de correction.* Si un Hébreu et une esclave fiancée à un autre couchent ensemble, ils doivent subir le châtiment, *biqqorèt,* ἐπισκοπή, et d'après la Vulgate, les coups de verge, *vapulabunt.* Lev., XIX, 20. — Dieu promet de châtier le roi infidèle de son peuple avec une « verge d'homme », c'est-à-dire d'une manière qui ne dépasse pas la correction que les hommes administrent ordinairement au moyen des verges. II Reg., VII, 14. La verge sert utilement à corriger l'enfant ou l'insensé. Prov., X, 13, 24; XXII, 8, 15; XXIII, 13, 14; XXVI, 3; XXIX, 15. Le serviteur infidèle sera battu proportionnellement à sa culpabilité, δαρήσεται, sera châtié jusqu'à écorchement de la peau, *vapulabit,* recevra les coups de verge. Luc., XII. 47, 48. Notre-Seigneur prédit à ses Apôtres qu'ils subiront ce même traitement dans les synagogues. Marc., XIII, 9. A Philippes, Paul et Silas eurent à subir les verges, ῥαβδίζειν, *virgis cædi,* bien que citoyens romains, ce qui causa grande frayeur aux magistrats de la ville quand ils l'apprirent. Act., XVI, 22, 38. La loi Porcia défendait en effet de battre de verges un citoyen romain. Cf. Cicéron, *In Verrem,* II, 5, 53-57; Tite-Live, X, 9; Valère Maxime, IV, I, 1; Denys d'Halicarnasse, IX, 39. Saint Paul subit pourtant trois fois ce châtiment. II Cor., XI, 25; Heb., XI, 36. — On se servait aussi de la verge pour battre le cumin. Is., XXVIII, 27. Elle n'était qu'un simple instrument passif aux mains de celui qui la levait. Is., X, 15. — Voir BATON, t. I. col. 1512, et pour un autre sens donné quelquefois à *virga,* SCEPTRE, t. V, col. 1526.

2° *Au sens figuré.* — La verge signifie l'épreuve, de quelque nature qu'elle soit, Job, IX, 34; XXI, 9; XXXVII, 13, le châtiment divin, Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 33; Is., X, 3; X, 5; XXX, 31-32; Lam., III, 1; Ézech., VII, 10, 11, et l'oppression par les peuples étrangers. Is., X, 24; XIV, 29; Mich., VI, 9. La verge de la bouche de Dieu est sa parole qui appelle le châtiment. Is., XI, 4. La verge de l'orgueil dans la bouche de l'insensé est le mal qu'il fait à lui et aux autres. Prov., XIV, 3. Saint Paul demande s'il lui faut aller à Corinthe avec la verge, c'est-à-dire avec les reproches. I Cor., IV, 21. — Sur un autre sens figuré de *virga,* voir RAMEAU, col. 592.

H. LESÊTRE.

VÉRITÉ (hébreu : *'omên, 'ômnâh, 'èmèṭ, qošṭ;* Septante : ἀλήθεια; Vulgate : *veritas*), conformité de la pensée ou de son expression avec la réalité.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *En Dieu.* Dieu est vérité, Ps. XXXI (XXX), 6, parce qu'en lui la pensée et la parole représentent toujours exactement la réalité. Sa loi est la vérité, II Esd., IX, 13; Ps. CXI (CX), 8; CXIX (CXVIII), 142, 151, 160; Act., XXII, 3; Rom., II, 20, et cette vérité demeure à jamais. Ps. CXVII (CXVI), 2. Dieu a juré la vérité à David, Ps. CXXXII (CXXXI), 11; lui-même fait combattre pour la vérité, Ps. XLV (XLIV), 4, et il la fera germer de terre. Ps. LXXXV (LXXXIV), 12. Le livre de vérité est celui dans lequel sont consignées les volontés divines. Dan., X, 21. — Il est dit très souvent que Dieu est *ḥèsèd vè èmèṭ,* ce que les versions traduisent par ἔλεος καὶ ἀλήθεια, *misericordia et veritas,* « miséricorde et vérité ». Gen., XXIV, 27; II Reg., II, 6; XV, 20; IV Reg., XX, 19; Tob., III, 2; Ps. XXV (XXIV), 10; XXXVI (XXXV), 6; XL (XXXIX), 12; LXXXIX (LXXXVIII), 15, etc. Mais le mot *'èmèṭ* signifie à la fois « stabilité, fidélité » et « vérité ». Il s'agit plutôt dans ces passages de la fidélité de Dieu à ses promesses, ce qui est une conséquence de la conformité absolue que Dieu maintient entre sa parole et ses actes. — 2° *En l'homme.* Dieu veut que la vérité soit dans le cœur de l'homme. Ps. LI (L), 8. C'est par sa grâce que l'homme exprime la vérité dans sa parole et dans sa conduite. Gen., XLII, 16; Deut., XXII, 20; Jos., VII, 20; Esth., V, 5; Ps. XV (XIV), 3; XXV (XXIV), 5; CXIX (CXVIII), 43; Is., XXVI, 2; Dan., XI, 2. Servir Dieu en vérité, I Reg., XII, 24; Tob., XIV, 10, 11, suivre le chemin de la vérité, Tob., I, 2; Ps. XXVI (XXV), 3, c'est mettre sa conduite en harmonie avec les sentiments que l'on professe pour Dieu. — Les

écrivains sacrés proclament qu'ils disent la vérité. Prov., VIII, 7; Eccle., XII, 10; Sap., VI, 24. La vérité a été mise dans la bouche de Lévi et de ses descendants. Mal., II, 6. Chacun doit la dire à son prochain. Zach., VIII, 16. Il faut acquérir la vérité, et ne pas la vendre, Prov., XXIII, 23; se confier à Dieu pour qu'il donne l'intelligence de la vérité, Sap., III, 9; se rendre attentif à la vérité, Dan., IX, 13, parce que la vérité retourne à ceux qui la pratiquent. Eccli., XXVII, 10 (9). Jérusalem restaurée sera appelée « ville de vérité ». Zach., VIII, 3. — La vérité n'est pas dans la bouche des méchants. Ps. V, 10. Voir MENSONGE, t. IV, col. 974. Ils errent loin du chemin de la vérité. Sap., V, 6. Les prophètes se plaignent que la vérité trébuche sur la place publique et disparait, Is., LIX, 14, 15, et qu'il n'y a ni vérité ni compassion dans le pays. Ose., IV, 2. Il en fut de même parmi les Syriens. I Mach., VII, 18. Daniel, VIII, 12, prédit qu'une corne, Antiochus Épiphane, jettera la vérité par terre, c'est-à-dire triomphera momentanément de la religion d'Israël et de sa nationalité. — Le mot *'ĕmeṭ* est aussi traduit dans les versions par « vérité », en des passages où il doit avoir le sens de « fidélité ». Gen., XXIV, 49; XXXII, 10; XLVII, 29; III Reg., II, 4; Prov., III, 3; XIV, 22; XX, 28; etc. Au Psaume XII (XI), 2, en particulier, ce ne sont pas les vérités qui diminuent parmi les enfants des hommes, mais *'ĕmûnîm*, les « hommes fidèles » qui disparaissent.

II. DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — 1° *En Jésus-Christ.* — Le Sauveur vient plein de grâce et de vérité. Joa., I, 14. Il est lui-même la vérité en personne. Joa., XIV, 6; Eph., IV, 21; I Joa., V, 6. Il apporte la vérité au monde. Joa., I, 17; VIII, 40; XVI, 7; XVIII, 37. Il enseigne selon la vérité. Matth., XII, 14, 32; Luc., XX, 21. Jean-Baptiste lui rend témoignage comme à la vérité. Joa., V, 33. La parole du Sauveur est la parole de vérité, Joa., XVII, 17; II Cor., VI, 7; Eph., I, 13; Jacob., I, 18, la vérité de l'Évangile, Gal. II, 5; Col. I, 5, à la connaissance de laquelle Dieu veut que tous les hommes arrivent pour qu'ils puissent être sauvés. I Tim., II, 4. Le Sauveur a envoyé à ses Apôtres l'Esprit de vérité, Joa., XIV, 17; XV, 26, pour enseigner aux hommes toute vérité, Joa., XVI, 13; I Joa., IV, 6; il a établi son Église pour qu'elle soit « la colonne de la vérité ». I Tim., III, 15. — 2° *En l'homme.* — Les envoyés de Dieu sont chargés de transmettre la vérité aux autres hommes. C'est ce que font les Évangélistes, Luc., I, 4, et les Apôtres, en particulier saint Paul. Act., XXVI, 25; Rom., IX, 11; II Cor., IV, 2; VII, 14; XI, 10; XII, 6; I Tim., II, 7. Cf. III Joa., 8; II Tim., II, 5. Ils n'ont pas de pouvoir contre la vérité, mais seulement pour la vérité. II Cor., XIII, 8. — Le devoir des chrétiens, qui ont reçu la pleine connaissance de la vérité, Hebr., X, 26, est de pratiquer la vérité, afin de ne pas craindre de paraître à la lumière, Joa., III, 21, d'adorer le Père en esprit et en vérité, Joa., IV, 23, de se sanctifier dans la vérité, Joa., XVII, 19, d'avoir la charité qui se réjouit de la vérité, I Cor., XIII, 6, de confesser la vérité en croissant dans la charité, Eph., IV, 15, de dire la vérité aux autres. Eph., IV, 25; d'avoir l'amour de la vérité, par laquelle on doit être sauvé, II Thes., II, 10, de ne pas mentir contre la vérité, Jacob., III, 14, de s'affermir dans la vérité, II Petr., I, 12, et de marcher dans la vérité, c'est-à-dire d'agir selon les lumières qu'elle apporte. II Joa., 4; III Joa., 4. La vérité délivrera ceux qui agissent ainsi, Joa., VIII, 32, c'est-à-dire les soustraira au joug du péché, de l'erreur et des sujétions mauvaises. — La vérité a aussi ses adversaires, des insouciants, comme Pilate, Joa., XVIII, 38, des indociles, Rom., II, 8, de faux sages, qui retiennent la vérité captive et la tournent en mensonge, Rom., I, 18, 25, de faux docteurs, privés de la vérité, I Tim., VI, 5, apprenant toujours, sans parvenir à la connaissance de la vérité, II Tim., III, 7, des hommes qui ne marchent pas selon la vérité de l'Évangile, Gal., II, 14, qui s'éloignent de la vérité, pour embrasser de fausses doctrines, II Tim., II, 18; Tit., I, 14; Jacob., V, 19, qui résistent à la vérité, II Tim., III, 8, qui lui ferment leurs oreilles, II Tim., IV, 4, et ne se convertissent pas à la vérité. II Tim., II, 25. Leur vrai maître est Satan, en qui n'est pas la vérité. Joa., VIII, 44.

H. LESÊTRE.

VERJUS, jus de raisins qui ne sont pas mûrs. — Le raisin vert, *bêsêr* ou *bosèr*, ὄμφαξ, *uva acerba*, Job, XV, 33; Is., XVIII, 5, donne un jus très acide qui agace les dents. Se basant sur d'anciens textes d'après lesquels le Seigneur châtie les péchés des pères jusqu'à la quatrième génération, les Israélites de la captivité rejetaient sur ceux qui les avaient précédés la responsabilité des maux dont ils souffraient. Ils répétaient en manière de proverbe : « Les pères ont mangé du raisin vert et les dents des fils en sont agacées. » Jer., XXXI, 29-30; Ezech., XVIII, 2. Ils s'innocentaient ainsi eux-mêmes et se dispensaient de s'amender. Les prophètes leur signifient qu'ils se font illusion, que le proverbe ne s'applique pas à eux et qu'en conséquence ils ont à réformer leur propre conduite. D'ailleurs, le Seigneur va faire cesser leurs maux et ils n'auront plus désormais à s'en prendre aux fautes de leurs pères.

H. LESÊTRE.

VERMILLON (hébreu : *šâšar;* Septante : μίλτος; dans Ézéchiel; ἐν γραφίδι), couleur employée par les Assyriens dans la décoration de leurs palais et de leurs œuvres d'art. Jérémie, XXII, 14, parle de salles peintes en cette couleur (Vulgate : *in sinopide*); Ézéchiel, XXIII, 14, dit que des Chaldéens étaient représentés coloriés en vermillon sur la muraille (Vulgate : *coloribus*), et la Sagesse, XIII, 14, que des idoles de bois étaient couvertes, comme traduit la Vulgate, de *rubrica* (Septante : μίλτος). Chez les Latins, Virgile, *Egl.*, X, 26, et Pline, *H. N.*, XXXV, 45; cf. XXXIII, 36, nous apprennent que les Romains ornaient de la même couleur quelques-unes de leurs divinités. Voir COULEURS, t. II, col. 1068, 1069.

VERONENSIS (CODEX). Ce manuscrit gréco-latin du Psautier, du VIe siècle, appartient à la bibliothèque du chapitre de Vérone. C'est un manuscrit de format in-quarto, à une colonne par page, le grec sur la page de gauche, le latin sur la page de droite. Le grec est écrit en caractères latins. Le texte latin est préhiéronymien. Aucune ponctuation, mais le texte est, dans les deux langues, distribué en stiques. A la suite des Psaumes, les cantiques, au nombre de huit : Exod., XV, 1-21; Deut., XXXII, 1-44; I Reg., II, 1-10; Is., V, 1-9; Jon., II, 3-10; Hab., III, 1-19; Dan., III, 27-67; enfin le *Magnificat*. Ce Psautier a été publié par Bianchini, *Vindiciæ canonicarum scripturarum*, Rome, 1740, t. I. Voyez H. B. Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1891, t. II, p. IX-X.

P. BATIFFOL.

VERRE (hébreu : *zekôkiṭ;* Septante : ὕαλος; Vulgate : *vitrum*), substance transparente et cassante, obtenue par la fusion du sable siliceux avec des sels métalliques de potassium, de sodium, de calcium ou de plomb (fig. 545). — Les anciens connaissaient le verre. On a dû être amené, en différents endroits, à le découvrir en traitant les minerais par la fusion. En se liquéfiant, les gangues de ces minerais donnent des laitiers qui sont de véritables verres. L'étude de la composition de ces gangues a bientôt fait connaître les éléments requis pour obtenir un verre transparent. Les Assyriens fabriquaient le verre. Cf. Layard, *Nineveh*, t. II, p. 42. On a trouvé dans le palais de Nimroud, à Ninive, un vase de verre portant le nom de Sargon (fig. 546), datant par conséquent du VIIe siècle avant Jésus-Christ. Hérodote, III,

24, mentionne des colonnes creuses et transparentes, dans lesquelles on enfermait les morts, et qui étaient faites de verre, ὕαλος, tiré des mines du pays et facile à travailler. Il ne s'agit ici que d'une pierre translucide, l'albâtre probablement. Mais les Égyptiens possédaient certainement l'art de produire et de travailler le verre. Les monuments montrent leurs ouvriers occupés à souffler le verre (fig. 547). Le même art était à l'usage



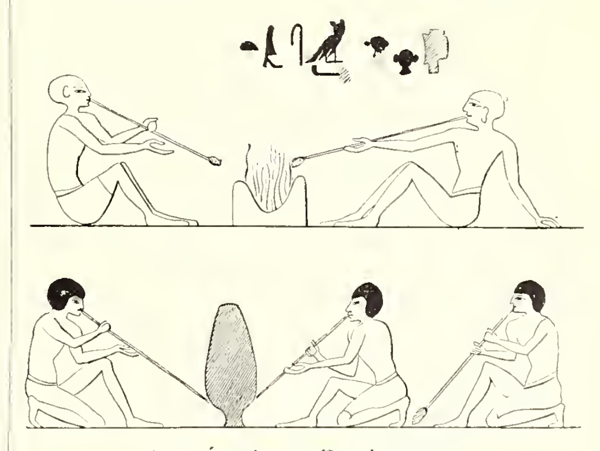
545. — Quatre ampoules antiques en verre. Musée du Louvre.

des Phéniciens. Quand on part de Saint-Jean-d'Acre pour Caïpha, on rencontre bientôt le Nahr el-Na'aman, petit ruisseau large de huit à dix mètres, appelé par les anciens Bélus. C'est là que les Phéniciens auraient trouvé le procédé de la fabrication du verre. Cf. Pline, *H. N.*, XXXVI, 65; Strabon, XVI, 758; Josèphe, *Bell. jud.*, II, X, 2; Tacite, *Hist.*, V, 7. Le ruisseau prend sa source à quelques kilomètres de là, dans des marais que Pline appelle *palus cenderia,* et qui, en hiver et au printemps, font déborder le cours d'eau. Le sable qui est à l'embouchure aurait été très propre à la fabrication du verre. On trouve des traces des anciennes



546. — Vase de verre portant le nom de Sargon, roi d'Assyrie. D'après Maspero, *Histoire,* t. III, p. 218.

verreries phéniciennes à Zaraphtha, la Sarepta d'autrefois, et dans l'ancienne nécropole de Tyr, qui abonde en débris de verre ordinairement colorés en bleu et a conservé d'élégants spécimens de vases (fig. 548). Cf. Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui,* Paris, 1884, p. 113, 127, 142, 167. Hérodote, II, 44, vit à Tyr, dans le temple d'Hercule, une colonne d'émeraude qui jetait grand éclat pendant la nuit. On soupçonne que cette colonne était en verre coloré et que des lampes l'éclairaient à l'intérieur. Comme Moïse promet à Zabulon que cette tribu jouira des « richesses cachées dans le sable, » Deut., XXXIII, 19, et que le Bélus se trouve sur son territoire, quelques commentateurs ont supposé que l'allusion portait sur le sable vitrifiable. Cf. Rosenmüller, *In Deuter.*, Leipzig, 1798, p. 532. Mais il ne s'agit, dans ce passage, que des richesses communes à tous les bords de mer. Tout en utilisant le verre de manières variées, les Orientaux n'ont pas su s'en servir pour en faire des vitres ou des miroirs. — Dans une tombe philistine de Gazer, on a trouvé d'élégants petits



547. — Égyptiens soufflant le verre. D'après Wilkinson, *The manners and customs of the ancient Egyptians,* t. II, p. 140.

ustensiles de verre. Cf. H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 234. — Les Israélites ont également connu le verre et l'ont fabriqué de bonne heure, si tant est, comme le croit Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, p. 327, que les ateliers d'Hébron remontent jusqu'à l'époque des rois de Juda. Le sable siliceux nécessaire à ces



548. — Verres colorés de Sarepta. D'après Lortet, *La Syrie*, p. 127.

verreries provient de la contrée, et la soude est apportée par les Arabes des bords de la mer Morte, et des régions sablonneuses et salées qui sont à l'est du Jourdain. On y fabrique du verre soufflé pour lampes, bouteilles, fioles, etc., et des bracelets, des anneaux, des bagues, des perles, etc. « Les fourneaux sont en briques et recouverts par un dôme à réverbère. La flamme, après avoir circulé dans le four, vient passer sur les creusets qui renferment les matières vitreuses en fusion, et sort par des ouvertures pratiquées dans la région moyenne. C'est par ces orifices que les ouvriers, assis ou debout autour des fourneaux, cueillent

le verre liquide au moyen de leurs cannes de fer. Ils soufflent rapidement les pièces et les réchauffent pendant quelques instants aux flammes qui sortent du four. » Lortet, *ibid.* Pour faire les perles et les bracelets, on teinte la pâte vitreuse au moyen d'oxydes minéraux qui fournissent de belles nuances bleu d'outremer, vert de malachite ou jaune de chrome. — Dans Job, XXVIII, 17, la sagesse est déclarée supérieure à différentes substances précieuses, l'or, l'onyx, le saphir, le verre, le corail, le cristal, les perles et la topaze. Le verre, *zekôkît*, ne saurait ici être confondu avec le cristal de roche, *gâbîš*, nommé lui-même dans l'énumération. D'ailleurs, pour que le verre occupât une place au milieu de toutes ces matières de prix, il fallait qu'il fût employé en objets capables de servir de parures, perles artificielles, pendeloques, bracelets, etc. — Il est dit dans les Proverbes, XXIII, 31 : « Ne regarde pas le vin,... comme il donne son œil dans la coupe, » *be-kôs,* c'est-à-dire comme il a belle apparence dans la coupe. La Vulgate traduit *in vitro,* « dans le verre ». Mais il n'y a là qu'une interprétation. — Il n'est plus fait mention du verre que dans l'Apocalypse. Saint Jean voit en face du trône de Dieu « comme une mer de verre semblable à du cristal. » Apoc., IV, 6. Cette mer est probablement ici le firmament qui s'étend au-dessous du trône divin. Une autre fois, il voit « comme une mer de verre, mêlée de feu, et, au bord de cette mer, les vainqueurs de la bête. » Apoc., XV, 12. Cette mer représente l'eau et le feu des épreuves au travers desquelles les serviteurs de Dieu doivent passer. Cf. Ps. LXVI (LXV), 12. Enfin, dans la Jérusalem céleste, les constructions sont en or pur et translucide comme du verre. Apoc., XXI, 18, 21. Cet or ressemble donc au verre teinté de chrome. — Sur certaines verreries sidoniennes, dont plusieurs pensent qu'il est question dans Josué, XI, 8; XIII, 6, voir MASÉRÉPHOTH, t. IV, col. 831.

H. LESÊTRE.

VERROU (hébreu : *bad, beriaḥ, metil;* Septante : μοχλός, κλεῖθρον; Vulgate : *vectis, sera*), barre de bois ou de fer, qui sert à assurer la fermeture d'une porte. Voir BARRE, fig. 453, t. I, col. 1468 — Les portes des villes ont des verrous. Deut., III, 5; Jud., XVI, 3; II Esd., III, 3, 6, 13, 15, etc. Dieu brise les portes d'airain et les verrous de fer qui retiennent les captifs. Ps. CVII (CVI), 16. Il les brise devant Cyrus. Is., XLV, 3. Pour prendre une ville, on brise ses verrous. Il en est ainsi pour Babylone, Jer., LI, 30, pour Damas, Am., I, 5, pour Ninive, Nah., III, 13, et pour Jérusalem. Lam., II, 9. On attaque plus facilement les populations qui n'ont ni portes ni verrous. Jer., XLIX, 31; Ezech., XXXVIII, 11. Voir BARRE, t. I, col. 1468. — Métaphoriquement, on suppose que des verrous servent à clore la mer, Job, XXXVIII, 10, le sche'ôl, Job, XVII, 16, et la surface du sol habitable. Jon., II, 7. Les querelles des frères ennemis sont comme les verrous d'un palais; rien ne peut les réduire. Prov., XVIII, 19. Les versions ont ici un tout autre sens. — Les os de l'hippopotame sont comparés à une barre de fer, *metil barzêl, lamina ferrea,* probablement à un verrou. Job, XL, 18 (13). — Dans Isaïe, XXVII, 1, Léviathan est appelé *nâḥâš bâriaḥ,* « serpent fuyant ». Les Septante traduisent exactement par ὄφιν φεύγοντα, « serpent fuyant ». Mais la Vulgate rend l'hébreu par *serpentem vectem,* « serpent verrou », comme s'il y avait *beriaḥ* en hébreu, ce qui n'a pas de sens clair.

H. LESÊTRE.

VERS HÉBREU. Voir POÉSIE HÉBRAÏQUE, col. 477-480; HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 490-491.

VERSETS DANS LA BIBLE. Le mot *versus, versiculus,* vient de *verto,* « tourner », et comme στίχος, en grec, il désignait chez les Latins les lignes d'écriture en général, soit en prose soit en vers. Dans de très anciens manuscrits, les livres poétiques de la Bible, Job, les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et les chants poétiques sont divisés par vers commençant à la ligne. La division de tous les livres bibliques par versets fut introduite dans un but pratique. Pour qu'on put retrouver aisément dans l'Écriture un passage particulier, on imagina d'abord de partager chaque livre en chapitres et c'est ce que fit le cardinal Étienne Langton († 1228). Voir CHAPITRES DE LA BIBLE, t. II, col. 55). Afin de rendre les recherches plus rapides, lorsque, vers 1240, le cardinal Hugues de Saint-Cher compila la première concordance verbale du texte latin de la Vulgate, il subdivisa les chapitres en sept parties qu'il distingua en marge par les lettres *a, b, c, d, e, f, g.* Cette subdivision, après avoir été en usage pendant environ trois cents ans, n'est maintenue aujourd'hui que dans les renvois de certaines éditions du Missel et du Bréviaire; elle a disparu lorsqu'elle est devenue inutile par l'introduction plus pratique et plus commode des versets proprement dits qui, par leur brièveté, rendent les recherches extrêmement faciles.

La numérotation actuelle des versets, qui a passé peu à peu dans toutes les éditions de la Bible, en quelque langue qu'elles soient, a pour auteur l'imprimeur Robert Estienne. Il l'introduisit pour la première fois en 1555, dans une édition gréco-latine du Nouveau Testament, et dans une édition complète de la Bible latine. Il l'indiqua en marge. Théodore de Bèze l'introduisit dans le texte même en 1565. Robert Estienne avait eu d'ailleurs des précurseurs. En 1509 Jacques Lefebvre avait déjà numéroté les versets des Psaumes dans son *Psalterium quintuplex,* et Santes Pagnino avait numéroté toute la Bible en 1528. Robert Estienne adopta la numérotation de Santes Pagnino pour les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, en en introduisant une nouvelle pour les livres deutérocanoniques et pour tout le Nouveau Testament. La division des versets par R. Estienne n'est pas toujours heureuse, car en plusieurs endroits elle n'est pas en parfait rapport avec le sens, par exemple dans le Psaume LXXXIX (XC), les versets 4 et 5, 9 et 10 sont mal coupés et dans le vers : (*Quis novit*) *præ timore tuo iram tuam — dinumerare?* les premiers mots appartiennent au ℣. 11 et *dinumerare* commence le ℣. 12. Le pape Sixte V réforma la division dans son édition de 1590, mais on vit tant d'inconvénients dans le changement d'une numérotation universellement répandue que l'ancienne fut maintenue par Clément VIII, malgré ses imperfections, dans l'édition officielle définitive. — Voir W. Wright, article *Verse,* dans Kitto, *Cyclopædia of biblical literature,* 1866, t. III, p. 1066-1070; Mac Clintock et Strong, *Cyclopædia of biblical literature,* 1891, t. X, p. 756-762; Ch. Graux, *Nouvelles recherches sur la stichométrie,* dans *Les articles originaux,* publiés par Ch. Graux, édit. posthume, in-8°, Paris, 1893, p. 71-124 (stiques de tous les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament), p. 90-103.

VERSIONS DE LA BIBLE. Voir les articles spéciaux à chaque langue, grecque, allemande, anglaise, française, etc.; SEPTANTE, VULGATE.

VERT. Voir COULEURS, 6°, t. II, col. 1066.

VERTIGE, aveuglement intellectuel par suite duquel on ne sait plus ce qu'on fait. Saül, sous le coup de la défaite, est saisi de vertige, *šâbâṣ,* σκότος δεινόν, *angustiæ,* et cherche la mort. II Reg., I, 9. — Les marins, pendant la tempête, sont pris de vertige, *yâḥoggû,* ἐταράχθησαν, *turbati sunt.* Ps. CVII (CVI), 17. — Dieu frappe les princes de Memphis de l'esprit de vertige, *'iv'îm,* πλανήσις, *vertigo.* Is., XIX, 14. H. LESÊTRE.

VERTU (grec : ἀρετή; Vulgate : *virtus*), habitude de faire le bien. Cette habitude, parfois naturelle, est souvent acquise, développée par l'effort persévérant de la volonté, et perfectionnée à l'aide du secours divin. Ps. XVIII (XVII), 33. — 1° La notion abstraite de vertu n'existe pas en hébreu. Les hommes vertueux sont appelés « justes », et la vertu s'y présente sous forme de « justice », c'est-à-dire de fidélité à toutes les obligations qu'impose la volonté divine. Voir JUSTICE, t. III, col. 1875. Les hommes de vertu sont *'anšê ḥayil*, δυνατοί, *industrii, potentes,* Gen., XLVII, 6; Exod., XVIII, 21, 25, et la femme vertueuse *'êšeṭ ḥayil,* γυνὴ δυνάμεως ou ἀνδρεία, *mulier virtutis, diligens, fortis.* Ruth, III, 11; Prov., XII, 4; XXXI, 10. — Les différentes vertus, représentant chacune une forme spéciale du bien, n'en sont pas moins indiquées et recommandées dans la Sainte Écriture. Voir CHARITÉ, t. II, col. 591; CHASTETÉ, col. 624; ESPÉRANCE, col. 1965; FOI, col. 2296; HUMILITÉ, t. III, col. 777; JUSTICE, col. 1875; MISÉRICORDE, t. IV, col. 1131; OBÉISSANCE, col. 1720; PATIENCE, col. 2180; PÉNITENCE, t. V, col. 39; PRUDENCE, col. 803; RECONNAISSANCE, col. 1006; RENONCEMENT, col. 1045; SAGESSE, col. 1349; SIMPLICITÉ, col. 1746. — L'auteur de la Sagesse, VIII, 7, met à part les quatre vertus cardinales, que Platon avait indiquées avant lui : « Quelqu'un aime-t-il la justice? Ses labeurs sont les vertus : elle enseigne la tempérance, σωφροσύνην, *sobrietatem,* la prudence, φρόνησιν, *prudentiam,* la justice, δικαιοσύνην, *justitiam,* et la force, ἀνδρίαν, *virtutem.* » La justice mise en premier lieu comme génératrice des vertus cardinales est la *ṣedâqâh* hébraïque, la justice totale comportant la pratique de tous les devoirs envers Dieu et envers les hommes. — 2° La notion de vertu, ἀρετή, *virtus,* apparaît plus clairement dans le Nouveau Testament. Les Apôtres ne dissertent pas sur la vertu, mais, en toute occasion, ils en prescrivent la pratique, qui n'est autre chose que la fidélité à la loi évangélique. Voir LOI NOUVELLE, t. IV, col. 347. Ainsi saint Paul recommande aux chrétiens de Rome la charité sincère, l'amour fraternel, le zèle, la ferveur, l'espérance, la patience, l'assiduité à la prière, l'aumône, l'hospitalité, l'amour des ennemis, l'humilité, la concorde, en un mot, le triomphe sur le mal par la pratique du bien. Rom., XII, 8-21. C'est le résumé de tout ce qui s'impose au chrétien vraiment vertueux. L'Apôtre fait de la charité la première des vertus, supérieure à la foi et à l'espérance. Mais il faut que la charité comporte la pratique de toutes les autres vertus, la patience, la bonté, la discrétion, le désintéressement, la douceur, la justice, le support, etc. I Cor., XIII, 4-13. Dans le chrétien, la grâce agit pour aider à la fidélité et au progrès des habitudes vertueuses, et c'est le Saint-Esprit qui produit dans l'âme la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur et la tempérance. Gal., V, 22. Aux Éphésiens, IV, 2, 3, saint Paul recommande de faire honneur à leur vocation par leur humilité, leur douceur, leur patience, leur charité fraternelle et leur esprit d'union et de paix. Il dit aux Philippiens : « Que tout ce qui est vrai, tout ce qui est honorable, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est de bonne renommée, s'il est quelque vertu et s'il est quelque louange, que ce soit là l'objet de vos pensées. » Phil., IV, 8. Il ne veut pas que la vertu soit superficielle; elle doit saisir le plus intime de l'âme. « Revêtez-vous d'entrailles de miséricorde, de bonté, d'humilité, de douceur, de patience, ...et surtout de la charité, qui est le lien de la perfection. » Col., III, 12-14. A ses disciples, Timothée et Tite, saint Paul indique les vertus qui sont exigées des évêques et des diacres. I Tim., III, 2-9; Tit., I, 8. Lui-même félicite le premier de l'avoir suivi fidèlement dans sa conduite, sa foi, sa longanimité, sa charité et sa constance. II Tim., III, 10. Saint Pierre exhorte les chrétiens à joindre à leur foi la vertu, le discernement, la tempérance, la patience, la piété, l'amour fraternel et la charité. « Si ces vertus sont en vous et y abondent, ajoute-t-il, elles ne vous laisseront ni oisifs ni stériles pour la connaissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » II Pet., I, 5-8. Les Épîtres de saint Jean parlent surtout de l'amour de Dieu et de la charité fraternelle. — Dans un très grand nombre de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, la Vulgate emploie le mot *virtus* dans le sens de « puissance » et non dans celui de « vertu ». Ainsi, dans le Psaume LXXXIV (LXXXIII), 8, il est dit des pèlerins qui montent à Jérusalem : *yelkû meḥayil 'él-ḥayil,* « ils vont de force en force », en sentant s'accroître leur vigueur, ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν, *de virtute in virtutem,* et non « de vertu en vertu ». De même, la « vertu du Très-Haut », Luc., I, 35, « la vertu qui émanait » de Jésus, Luc., VI, 19, la « vertu du Saint-Esprit », Act., I, 8, est la δύναμις, la force, la puissance divine.

H. LESÊTRE.

VERTUS (grec : δυνάμεις; Vulgate : *virtutes*), nom donné à l'un des chœurs des anges. — On lit dans le cantique de Daniel, III, 61 : « Puissances du Seigneur, bénissez toutes le Seigneur. » L'expression πᾶσα ἡ δύναμις, *omnes virtutes,* ne peut désigner les anges, nommés plus haut, ỳ. 58. Ces puissances, rangées après les cieux et les eaux supérieures, et avant le soleil et la lune, sont celles de la milice céleste, les étoiles. Plus loin, la δύναμις τοῦ οὐρανοῦ, *virtutes cæli,* désigne le *ḥêl šemayyâ',* « l'armée du ciel », les étoiles. Dan., IV, 32. C'est saint Paul qui, le premier, probablement d'après les traditions juives, donne une liste des chœurs des anges, et désigne l'un de ces chœurs par l'appellation de δυνάμεις, *virtutes,* les « vertus », distinctes des « puissances », ἐξουσίαι, *potestates.* Il assigne au Christ ressuscité une place supérieure à celle de tous ces chœurs angéliques. Eph., I, 21. Dans une autre énumération, Col., I, 16, il omet les « vertus ». Ailleurs, Rom., VIII, 38, il dit qu'aucune créature angélique, ni principautés, ni vertus, ne pourra le séparer de l'amour du Christ Jésus. Il est à remarquer cependant que, dans ce passage, les « vertus » sont absentes du texte grec et ne sont mentionnées que par la Vulgate. Saint Pierre dit aussi que, dans le ciel, tous les anges, les principautés et les vertus, sont soumis au Christ. I Pet., III, 22. La Sainte Écriture ne fournit aucun renseignement sur le rôle particulier de ce chœur des vertus, ni sur la raison du nom qui lui est attribué.

H. LESÊTRE.

VERTUS DES CIEUX (Septante : δυνάμεις τῶν οὐρανῶν; Vulgate : *virtutes cælorum*), l'ensemble des étoiles. — L'expression hébraïque *kol-ṣebâ' haš-šâmâîm,* « toute la milice des cieux », Vulgate : *omnis militia cælorum,* est rendue dans les Septante par αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, « les puissances des cieux ». Is., XXXIV, 4. Le prophète décrit le jugement de Dieu; il annonce que l'armée des cieux sera réduite en poussière et que les cieux seront roulés comme un livre. Il s'agit donc ici du firmament, et l'armée qui le peuple est celle des étoiles. Ézéchiel, XXXII, 7, 8, parle de phénomènes analogues précédant le jugement de Dieu. Les Septante traduisent ordinairement par δύναμις, « puissance », le mot *ṣebâ'* désignant la milice du ciel, cf. IV Reg., XVII, 16; XXI, 3; XXIII, 4; Dan., VIII, 10, ou encore par στρατιά. Jer., VIII, 2. Dans sa description des signes avant-coureurs du jugement, Notre-Seigneur reproduit quelques-uns des traits familiers aux prophètes : « Le ciel s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, les puissances des cieux seront ébranlées. » Matth., XXIV, 29; Marc., XIII, 24, 25. Le parallélisme qui règne dans ce passage donne à conclure que les puissances ou vertus des cieux ne sont autres que les étoiles. Le texte évan-

gélique suit celui des Septante, qui remplacent la « milice » du texte hébreu que les « puissances », appelées dans certaines traductions françaises, d'après la Vulgate trop littéralement interprétée, les « vertus des cieux ». Quelques commentateurs ont vu dans les vertus des cieux les forces qui régissent les corps célestes, ou les points cardinaux du ciel. Cette interprétation s'harmonise moins bien que la précédente avec le parallélisme et le contexte. Il est encore moins probable qu'il s'agisse des anges, que de tels événements ne sauraient ébranler, et qui sont mentionnés plus loin comme faisant partie du cortège du souverain Juge. Matth., XXIV, 31. H. LESÊTRE.

VESCE. La Vulgate rend par *vicia,* « vesce », le mot hébreu *kussémet* (pluriel : *kussemîm*). Is., XXVIII, 25; Ezech., IV, 9. Quelques auteurs rapprochent ce nom du *kirsenêh* arabe, la *vicia ervilia.* Mais le mot hébreu désigne l'épeautre et, selon d'autres, le sorgho. Voir t. II, col. 821. — Certains auteurs traduisant le *qéṣaḥ* hébreu par vesce, mais à tort : ce mot signifie la nielle ou cumin noir, t. III, col. 244. — Pour la vesce, *vicia faba,* voir FÈVE, t. II, col. 2228.

VESTIAIRE (hébreu : *méltâḥâh*), endroit où l'on garde les vêtements. — Jéhu, voulant se défaire des prêtres de Baal, prétexta un sacrifice à offrir dans le temple du dieu, et, pour mieux distinguer ceux qu'il avait en vue, ordonna de tirer du vestiaire des vêtements dont ils se pareraient. IV Reg., X, 22. Il s'agit ici du vestiaire du temple de Baal. Les prêtres idolâtres, aussi bien que ceux du vrai Dieu, prenaient des costumes spéciaux pour remplir leurs fonctions. Cf. Hérodien, V, 5; Silius Italicus, III, 24-27; Lagrange, *Études sur les religions sémitiques,* Paris, 1905, p. 149. Dans les versions, *méltâḥâh* est traduit par ὁ ἐπὶ τοῦ οἴκου Μεσθάαλ, « le préposé à la maison de Mesthaal », *his qui erant super vestes,* « les préposés aux vêtements ». — Il y avait un vestiaire dans le palais de Salomon, II Par., IX, 4, et un autre dans le Temple, où les prêtres devaient laisser leurs vêtements sacrés après avoir rempli leurs fonctions. Ezech., XLII, 14; XLIV, 19. — Job, XXVII, 16, parle de l'impie qui entasse les vêtements comme la boue, c'est-à-dire qui remplit son vestiaire. Les trésors que rongent les vers et que Notre-Seigneur recommande de ne pas amasser, Matth., VI, 19, sont les dépôts de vêtements. Saint Jacques, V, 2, y fait aussi allusion. H. LESÊTRE.

VESTIBULE DU TEMPLE, portique, pylône. Voir TEMPLE, col. 2032.

VÊTEMENT, étoffe disposée pour couvrir le corps de l'homme dans la vie habituelle. — Le vêtement est une nécessité imposée par le péché des premiers parents. Gen., III, 7, 21. L'homme s'est ensuite fait des vêtements d'abord avec la peau des animaux, voir PEAU, col. 3, cf. H. Vincent, *Canaan,* Paris, 1907, p. 398, puis avec des tissus de sa fabrication. Voir ÉTOFFES, t. II, col. 2035.

I. NOMS DES VÊTEMENTS. — Les vêtements sont naturellement très divers, quant à la matière et quant à la forme, suivant les temps et les pays. Les monuments anciens indiquent plus ou moins clairement la forme des vêtements portés par les Babyloniens, les Égyptiens, les Grecs et les Romains. Ils sont des plus rares en ce qui concerne les Hébreux. Mais le grand nombre de mots qui servaient chez eux à les désigner indique qu'ils en avaient d'assez variés. Ces mots sont les suivants : *Bégéd,* le vêtement que Joseph portait dans la maison de Putiphar, ἱμάτια, *pallium,* Gen., XXXIX, 12, 13, 15; celui que le Pharaon lui donna en l'établissant chef de l'Égypte, στολή, *stola,* Gen., XLI, 42, et celui que portaient les rois Achab et Josaphat sur leur trône. III Reg., XXII, 10; II Par., XVIII, 9. C'était donc un vêtement de dessus, destiné à des personnages d'importance. — *Keli,* mot à sens divers, servant à désigner le vêtement ordinaire, σκεύη, στολή, *vestis,* Deut., XXII, 5, et les atours d'une femme, κόσμος, *monilia.* Is., LXI, 10. — *Kesût,* περιβολαίον, *pallium,* un vêtement de dessus. Deut., XXII, 12. — *Lebûš,* le vêtement commun qu'ont les plus pauvres, ἱμάτιον, *indumentum, vestitus,* Job, XXIV, 7, 10; XXXI, 19, *vestimentum,* Job, XXXVIII, 14, *vestis,* Dan., III, 21. — *Mad,* tunique, χιτών, *tunica,* Lev., VI, 10 (3), ἱμάτιον, *vestimentum,* Ps. CIX (CVIII), 18, vêtement de dessous auquel on compare la malédiction que le méchant ne quitte pas. — *Middâh,* ἔνδυμα, *vestimentum,* le vêtement du grand-prêtre, Ps. CXXXIII (CXXXII), 2. — *Médév,* μανδύη, *vestis,* casaque portée par des serviteurs de David, II Reg., X, 4, *tunica,* I Par., XIX, 4. — *Mekasséh,* vêtement splendide. Is., XXIII, 18. Le mot n'est pas traduit par les versions. — *Malbûš,* ἔνδυμα, *vestimentum,* vêtement fourni à des serviteurs du roi. IV Reg., X, 22. — *Sût,* περιβολή, *pallium,* vêtement de dessus. Gen., XLIX, 11. — *Ṭilbošét,* ἱμάτιον, *vestimentum,* vêtement de dessous d'un guerrier. Is., LIX, 17. — *Ṣéba' riqmâh,* le vêtement de couleurs variées, βάμμα ποικιλῶν, *vestis diversorum colorum,* comme en portaient les Hébreux du temps des Juges, et dont Sisara comptait s'emparer. Jud., V, 3. Ézéchiel, XVI, 18, mentionne aussi des vêtements multicolores en usage de son temps, *bigdê riqmâh,* ἱματισμός ποικίλος, *vestimenta multicoloria.* — *Meši,* le vêtement de soie. Ezech., XVI, 10, 13. Voir SOIE, col. 1821. — *Ṭekêlét,* le vêtement de pourpre. Exod., XXVI, 4, 31; Num., IV, 6; Ezech., XXIII, 6; XXVII, 7, 24. Voir POURPRE, col. 586. — *Ṭôlâ',* le vêtement cramoisi. Lam., IV, 5; Is., I, 18. Voir COCHENILLE, t. II, col. 818. — *Berômîm,* ἐκλεκτά, *polymita,* vêtements de diverses couleurs vendus par Tyr. Ezech., XXVII, 24. — *Me'il,* vêtement long des princesses, ἐπενδύτης, *vestis,* II Reg., XIII, 18, διπλοΐς, *pallium,* vêtement de dessus, I Reg., XV, 27; XXVIII, 14, ἱματίον, *vestimentum,* Job, I, 20, στολή, *vestis,* Job, II, 12. — *Maḥălâṣôt,* ἐπιβλήματα, *mutatoria,* Is., III, 22, ποδήρη, Zach., III, 4, les vêtements de rechange, ou ceux qu'on quitte à la maison. — *Saq,* Gen., XXXVII, 34, le vêtement de deuil. Voir CILICE, t. II, col. 760, et deux Juifs revêtus d'un sac devant Sennachérib, fig. 347, col. 1607. Cf. LACHIS, t. IV, fig. 11, col. 23. — Les mots *qôrḥâh,* κρόκη, *superficies,* et *gabbaḥat,* δέρμα, *per totum,* désignent l'endroit et l'envers du vêtement. Lev., XIII, 55. — Les *belô'ê, scissa et putrida,* sont des haillons. Jer., XXXVIII, 12.

II. VÊTEMENTS DES HÉBREUX. — 1° Les vêtements des Hébreux étaient de laine ou de lin, auxquels on ajouta plus tard le coton. La loi défendait de porter des tissus mélangés de laine et de lin. Lev., XIX, 19; Deut., XXII, 11. « Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs, » dit l'Ecclésiaste, IX, 8. Mais cette recommandation ne faisait pas loi. La couleur blanchâtre était naturelle à la laine et au lin. Mais elle se salissait aisément au milieu des occupations journalières, Zach., III, 4, et dans le peuple on usait volontiers d'étoffes teintes, que l'industrie phénicienne produisait à bon compte. Les plus aisés se servaient d'étoffes de couleurs éclatantes, pourpre rouge et violette ou cramoisi, Prov., XXXI, 22; Jer., IV, 30; Lam., IV, 5, et empruntaient les modes des étrangers. Soph., I, 8. Ils choisissaient de fins tissus, Luc., VII, 25, et se procuraient parfois des vêtements magnifiques. Jacob., II, 2. Le blanc était si peu la couleur habituelle, à l'époque évangélique, qu'on note la blancheur que prirent les vêtements de Notre-Seigneur à la transfiguration, Matth., XVII, 2; Marc., IX, 2, et que, pour le ridiculiser, Hérode fit mettre au Sauveur une robe éclatante, blanche d'après la Vulgate, comme à un homme épris de la folie des

grandeurs. Luc., XXIII, 11. Les vêtements blancs comme la neige étaient habituels dans les apparitions. Dan., VII, 9; Matth., XXVIII, 3; Marc., XVI, 5; Luc., XXIV, 4; Joa., XX, 12; Act., I, 10; Apoc., III, 5, 18; IV, 4; etc. Les vêtements bigarrés ou ornés de broderies étaient aussi dans le goût des Hébreux. Jud., V, 30; Ezech., XVI, 18. — 2° Les principales pièces du vêtement des Hébreux étaient la tunique, voir TUNIQUE, col. 2132, et le manteau, voir MANTEAU, t. IV, col. 663. Le manteau était le vêtement de dessus et la tunique celui de dessous. Cette dernière se portait sur le corps même. Mais parfois on mettait par dessous une chemise d'étoffe plus fine, *sâdin*, Jud., XIV, 12, 13; Is., III, 23; Prov., XXXI, 24. Voir LINCEUL, t. IV, col. 265. Les caleçons n'étaient obligatoires que pour les prêtres. Voir CALEÇON, t. II, col. 60. Le costume des femmes différait de celui des hommes par plus d'ampleur. Dans son large manteau, une femme pouvait mettre jusqu'à six mesures d'orge, charge qu'elle portait elle-même. Ruth, III, 15. Les femmes avaient de plus le voile dont elles se couvraient la tête, mais qu'elles n'étaient pas astreintes à tenir toujours baissé. Gen., XII, 14; XXIV, 65; XXXVIII, 14, 19; I Reg., I, 12; etc. Voir VOILE. On mettait aux jeunes garçons et aux jeunes filles de distinction des robes longues. Gen., XXXVII, 3; II Reg., XIII, 18. — 3° Il y avait des vêtements particuliers à certaines conditions et à certains jours, les vêtements sacrés des prêtres, voir GRAND-PRÊTRE, t. III, col. 299, fig. 64, col. 296; PRÊTRE, t. V, col. 646, fig. 174, col. 647, les vêtements royaux, Esth., V, 1; Act., XII, 21, les vêtements de fête, Ruth, III, 3; Judith, X, 3; Luc., XV, 22, les vêtements de veuve, Gen., XXXVIII, 14; Judith, X, 2; XVI, 9, les vêtements de rechange, Jud., XIV, 13, la robe nuptiale, Matth., XXII, 10, etc. — Sur les autres pièces du vêtement, voir CEINTURE, t. II, col. 389; fig. 123-126, col. 389-391; CHAUSSURE, col. 631; fig. 225-236, col. 634-640; COIFFURE, col. 828; CHLAMYDE, col. 707, fig. 271, col. 708; LANGES, t. IV, fig. 32-34, col. 71-72; TOILETTE, t. V, col. 2262. On faisait en sorte que les vêtements exhalassent une bonne odeur. Gen., XXVII, 27; Cant., IV, 11; Ps. XLV (XLIV), 9. — 4° D'après Iken, *Antiquit. hebraic.*, Brême, 1741, p. 543, les Juifs auraient compté dix-huit pièces d'habillement d'usage ordinaire pour les hommes : un manteau, une tunique d'étoffe souple, une ceinture large, un vêtement court et étroit, une chemise, une autre ceinture sur la chair même, un chapeau, une tiare, deux chaussures, deux jambières, deux gants couvrant les mains et les bras jusqu'au coude, deux voiles légers servant l'un à s'essuyer après les ablutions, l'autre à se couvrir la tête et les épaules, et enfin un foulard noué autour du cou et dont les extrémités retombaient par devant. A ces différentes pièces, dont plusieurs ne sont pas mentionnées dans la Bible, s'ajoutaient les franges, voir FRANGE, t. II, col. 2394, et les phylactères. Voir PHYLACTÈRES, t. V, col. 349. Pour le costume des femmes juives, voir FEMMES, t. II, fig. 637-638, col. 2190.

III. PRESCRIPTIONS LÉGISLATIVES. — Il était interdit à une femme de prendre des habits d'homme, et réciproquement, cette pratique étant en abomination devant Dieu. Deut., XXII, 5. Cette défense était commandée par le souci de la moralité. — Le mari devait assurer le vêtement à sa femme. Exod., XXI, 10. Voilà pourquoi, dans les temps de désolation où les hommes faisaient défaut, sept femmes pouvaient demander au même homme de porter son nom, en ajoutant : « Nous nous vêtirons de nos habits. » Is., IV, 1. La captive prise pour épouse devait quitter les vêtements de sa captivité, pour en recevoir d'autres de son nouveau mari. Deut., XXI, 13. — Il n'était pas permis de prendre en gage le vêtement de la veuve, Deut., XXIV, 17, car le vêtement est une des choses de première nécessité. Gen., XXVIII, 30; Eccli., XXIX, 28. — Le lépreux devait porter des vêtements déchirés, qui permissent de le reconnaître à distance. Lev., XIII, 45. — A la suite de certaines souillures, qui obligeaient les anciens à changer de vêtements, Gen., XXXV, 2, la loi prescrivait de les laver. Exod., XIX, 10; Lev., XI, 25, 28; XV, 5-27; etc. Voir LAVAGE, t. IV, col. 131. — Des règles spéciales étaient imposées pour la purification de vêtements atteints de la lèpre. Lev., XIII, 47-58. Voir LÈPRE, t. IV, col. 186.

IV. USAGES DIVERS. — Les pauvres couchaient dans leur vêtement pour dormir; aussi le créancier qui l'avait pris en gage devait-il le leur rendre le soir. Deut., XXIV, 13. Cf. Marc., XIV, 51, 52. On couvrait David de vêtements pour le réchauffer pendant son sommeil. III Reg., I, 1. A l'époque d'Amos, II, 8, des créanciers se donnaient le tort de coucher sur les vêtements pris en gage, au lieu de les rendre. — Les vêtements faisaient partie du butin qu'on prenait à la guerre et qu'on partageait ensuite. Jos., VII, 21; Jud., V, 30; VIII, 26. On les donnait en présents. I Reg., XVII, 38; XVIII, 4; IV Reg., V, 5, 10, 23. — On déchirait ses vêtements en signe de deuil. Voir DÉCHIRER SES VÊTEMENTS, t. II, col. 1336. — On gardait ses vêtements pour veiller la nuit sur les murs d'une ville, II Esd., IV, 24, ou dans le Temple. Voir POLICE, col. 503. Cf. Apoc., XVI, 15. — Les femmes d'Israël se servaient de leurs vêtements pour construire des tentes destinées aux cultes idolâtriques. Ezech., XVI, 16, 18. On les utilisait pour faire des tapis sur les montures ou sur le chemin des personnes qu'on voulait honorer. Matth., XXI, 7, 8; Marc., XI, 7; Luc., XIX, 35, 36. Cet emploi était d'autant plus facile que les vêtements de dessus n'étaient pas ajustés, et qu'ils se composaient de larges pièces d'étoffe que l'on drapait sur les épaules. — D'après la loi romaine, appliquée à Notre-Seigneur, les vêtements d'un supplicié appartenaient à ses exécuteurs. Ps. XXII (XXI), 19; Matth., XXVII, 35; Marc., XV, 24; Luc., XXIII, 34; Joa., XIX, 23. — Les travailleurs laissaient à la maison leur vêtement de dessus. Marc., XIII, 16. On le quittait pour exécuter une besogne quelconque, laver les pieds de quelqu'un, Joa., XIII, 4, pêcher, Joa., XXI, 7, lapider, Act., VII, 57, etc. — Pour donner le change sur ses intentions, on prenait les vêtements d'un autre. Matth., VII, 15; III Reg., XIV, 2. — Les vêtements étaient parfois rongés par la teigne, Job, XIII, 28; Prov., XXV, 20; Eccli., XLII, 13; Jacob., V, 2, et ils s'usaient. Ps. CII (CI), 27; Is., LI, 6; Hebr., I, 11. Quand ils se déchiraient, Is., L, 9, il fallait les rapiécer. On avait naturellement soin de ne pas mettre à un vieux vêtement une pièce neuve, qui l'aurait fatigué et fait déchirer davantage. Matth., IX, 16; Marc., II, 21; Luc., V, 36. — Notre-Seigneur recommande à ses disciples de ne pas se préoccuper du vêtement. Le Père, qui en donne un magnifique au lis des champs, n'en laissera pas manquer ses enfants, et, à plus forte raison, prendra soin de leur corps, qui est plus que le vêtement. Matth., VI, 25; Luc., XII, 23. L'un des moyens dont Dieu se sert pour accomplir sa promesse est la charité des plus fortunés. L'homme juste ne manque pas de donner un vêtement à celui qui est nu. Ezech., XVIII, 7, 16; Tob., I, 20; IV, 17. Le Sauveur récompensera au jugement celui qui, dans la personne du pauvre, l'aura vêtu quand il était nu. Matth., XXV, 36-40.

V. FAITS HISTORIQUES. — Les Hébreux, sur l'ordre de Dieu, demandèrent aux Égyptiens des vêtements, juste rémunération de tant de durs travaux qu'ils avaient exécutés pour eux. Exod., III, 22; XII, 35, 36. — Il est remarqué, comme une chose extraordinaire et providentielle, que les vêtements des Hébreux ne s'usèrent pas pendant le séjour au désert. Deut., VIII, 4; XXIX, 5; II Esd., IX, 21. — Isaïe, III, 6, prévoit une époque telle, qu'on dira à quelqu'un : « Tu as un manteau, sois

notre chef. » La misère sera si grande, que le fait d'avoir un manteau mettra hors de pair. — A Joppé, Tabitha confectionnait des tuniques et des vêtements pour les veuves. Act., IX, 39. — Les Apôtres recommandent aux chrétiens d'éviter la recherche dans les vêtements. I Tim., II, 9; I Pet., III, 3. Notre-Seigneur avait conseillé à ses Apôtres, en les envoyant en mission, de n'avoir pas deux tuniques. Marc., VI, 9.

VI. MÉTAPHORES. — Les Israélites infidèles tissaient des toiles d'araignée qui ne pouvaient leur servir de vêtement, Is., LIX, 6, c'est-à-dire formaient de vains projets qui n'aboutissaient à rien. — Certains biens ou certains maux qui s'attachent à l'homme sont comparés à des vêtements. C'est ainsi qu'on est revêtu de justice, Job, XXIX, 14; Ps. CXXXII (CXXXI), 9, de salut, Ps. CXXXII (CXXXI), 16; Is., LXI, 10, de gloire, Eccli., VI, 32; XLV, 9; Is., LII, 1, de force, Is., LII, 1; Luc., XXIV, 49, d'immortalité, I Cor., XV. 54, de malédiction, Ps. CIX (CVIII), 18, de honte. Ps. XXXV (XXXIV), 26; CIX (CVIII), 29; CXXXII (CXXXI), 18; I Mach., I, 29. Dieu lui-même se revêt de vengeance contre ses ennemis. Is., LIX, 17. — Il est recommandé au chrétien de revêtir le nouvel homme, Eph., IV, 24; Col., III, 10, qui est Jésus-Christ lui-même. Rom., XIII, 14; Gal., III, 27. — Saint Paul appelle le corps le vêtement de l'âme. II Cor., V, 3, 4. — Cf. Jahn, *Archæol. bibl.*, dans le *Curs. compl. Scripturæ Sacræ*, de Migne, Paris, 1857, t. II, col. 902-906; Iken, *Antiquit. hebraic.*, p. 541-548.

H. LESÊTRE.

VEUVAGE (hébreu : *'almânût*; Septante : χηρεία, χήρευσις; Vulgate : *viduitas*), condition de la femme qui a perdu son mari. Chez les Hébreux, le veuvage comportait des vêtements particuliers, qui marquaient la désolation de la veuve. Gen., XXXVIII, 14, 19; Judith, X, 2; XVI, 9. Anne, la prophétesse, sanctifiait son veuvage par la prière et le jeûne. Luc., II, 37. Après la révolte d'Absalom, qui avait pris possession des concubines de son père, II Reg., XVI, 22, David condamna ces dernières à vivre dans l'état de veuvage. II Reg., XX, 3. — Au figuré, le veuvage désigne la désolation et la ruine d'une cité. Babylone sera réduite au veuvage. Is., XLVII, 9. Jérusalem sera relevée de la honte du sien. Is., LIV, 4.

H. LESÊTRE.

VEUVE (hébreu : *'almânâh*; Septante : χήρα; Vulgate : *vidua*), femme qui a perdu son mari.

I. SA CONDITION LÉGALE. — Au point de vue des biens, la veuve ne possédait que pour transmettre à ses enfants. Voir HÉRITAGE, t. III, col. 610. D'après le code d'Hammourabi, celle qui a des biens propres peut les donner à l'un de ses fils, mais non à l'un de ses frères. Art. 150. Celle qui a reçu de son mari un trousseau et un douaire ne peut les aliéner, mais doit les garder pour les transmettre à ses enfants; si elle n'a pas reçu de douaire, elle a droit à une part d'enfant. Art. 171. Si elle se remarie, elle est tenue à transmettre aux enfants du premier lit ce qu'elle a emporté de sa première maison. Art. 177. Il en était à peu près de même chez les Hébreux. La femme était toujours la propriété d'un homme : jeune fille, elle appartenait à son père; épouse, à son mari; veuve, aux héritiers de son mari. II Reg., III, 7; XVI, 22; III Reg., II, 13-18. Son avoir personnel se bornait à ce qu'elle avait apporté en se mariant, spécialement ses esclaves, Gen., XVI, 2; XXX, 4, 9, et à ce que son mari lui donnait. Si elle se remariait, elle n'emportait pas avec elle les biens du mari défunt. Ainsi Abigaïl n'a que cinq esclaves quand elle s'unit à David après la mort de Nabal. I Reg., XXV, 42. Si elle ne se remariait pas, elle pouvait retourner chez son père, Lev., XXII, 13, ou rester avec l'un de ses enfants. II Reg., XIV, 6, 7. Cf. Fr. Buhl, *La société israélite d'après l'A. T.*, trad. de Cintré, Paris, 1904, p. 50. — La veuve recouvrait un droit que la femme mariée n'avait pas : elle pouvait faire validement un vœu sans l'agrément de personne. Num. XXX, 10. Un prêtre ne pouvait épouser une veuve, Lev., XXI, 14, sauf celle d'un autre prêtre. Ezech., XLIV, 22. Si la veuve rentrait dans la maison de son père, elle pouvait manger les aliments sacrés comme celui-ci, s'il était prêtre. Lev., XXII, 13.

II. SA SITUATION MORALE. — 1° Le plus souvent, la veuve se trouvait, à la mort de son mari, dans la situation la plus précaire, surtout s'il lui restait des enfants en bas âge. Aussi la veuve et l'orphelin, auxquels les auteurs sacrés associent habituellement l'étranger, sont-ils des êtres qui se recommandent d'eux-mêmes à la pitié. La loi défend de leur nuire, Exod., XXII, 22, et de prendre en gage le manteau de la veuve. Deut., XXIV, 17. Elle veut qu'on abandonne à ces déshérités le droit de glaner et de grappiller, Deut., XXIV, 19-21, et qu'on les associe aux réjouissances du paiement des dîmes, Deut., XIV, 29; XXVI, 12, 13, et des fêtes de la Pentecôte et des Tabernacles. Deut., XVI, 11, 14. Dieu se déclare le protecteur de l'orphelin et de la veuve, Deut., X, 18; il veut qu'on maudisse celui qui leur fait tort. Deut., XXVII, 19. Il fait annoncer aux Israélites que, s'ils sont infidèles, leurs femmes deviendront veuves et leurs enfants orphelins. Exod., XXII, 24. — 2° La veuve n'avait pas toujours de proche parent pour la défendre. Aussi était-elle à la merci des violents. On la renvoyait les mains vides, on prenait son bœuf en gage et on ne lui laissait rien. Job, XXII, 9; XXIV, 3, 21. Les mauvais princes et les mauvais juges la traitaient sans pitié. Ps. XCV (XCIV), 6; Sap., II, 10; Is., I, 23; X, 2; Jer., VII, 6; Ezech., XXII, 7, 25; Mal., III, 5. Les idoles ne pouvaient naturellement rien pour elle. Bar., VI, 37. A l'époque évangélique, une veuve avait mille peines à se faire rendre justice. Luc., XVIII, 3. Les pharisiens et les scribes vivaient aux dépens de celles qui étaient riches. Matth., XXIII, 10; Marc., XII, 40; Luc., XX, 47. Même chez les premiers chrétiens, certaines veuves croyaient avoir à se plaindre du sort qui leur était fait. Act., VI, 1. — 3° Par contre, l'homme charitable réjouissait le cœur de la veuve, Job, XXIX, 13, ne laissait pas languir ses yeux, Job, XXXI, 16, ne maltraitait par la veuve et l'orphelin, Jer., XXII, 3; Zach., VII, 10, leur faisait droit, Is., I, 17, et les visitait. Jacob., I, 27. Dieu lui-même est le père des orphelins et le justicier des veuves. Ps. LXVIII (LXVII), 6; CXLVI (CXLV), 9; Prov., XV, 25; Eccli., XXXV, 17, 18 (13, 14); Jer., XLIX. 11. A l'époque des Machabées, on gardait dans le trésor du Temple le bien des veuves et des orphelins, II Mach., III, 10, et on leur donnait part au butin. II Mach., VIII, 28, 30. — 4° C'est par un effet du châtiment divin que les impies ne sont pas pleurés de leurs veuves, Job, XXVII, 15; Ps. LXXVIII (LXXVII), 64, que les veuves se multiplient chez un peuple, Ps. CIX (CVIII), 9; Jer., XV, 8; XVIII, 21, et que Dieu n'a pas compassion d'elles. Is., IX, 16. — 5° Au figuré, les villes coupables se vantent en vain de ne pas devenir veuves. Is., XLVII, 8; Apoc., XVIII, 7. Jérusalem, la reine des nations, est devenue veuve. Lam., I, 1; V, 3; Bar., IV, 12, 16.

III. VEUVES EN PARTICULIER. — 1° L'Ancien Testament mentionne quelques veuves célèbres, Thamar, fille de Juda et veuve d'Onan, Gen., XXXVIII, 11; la veuve de Thécué, II Reg., XIV, 5; la veuve de Sarepta, III Reg., XVII, 9; Luc., IV, 36; Judith, VIII, 1. — 2° Dans le Nouveau Testament, sont signalées Anne la prophétesse, Luc., II, 37; la veuve de Naïm, Luc., VII, 12; la veuve qui verse son obole, Marc., XII, 42; Luc., XXI, 2, 3; les veuves dont Tabitha prenait soin. Act., IX, 39, 41. — 3° Saint Paul conseille aux veuves de demeurer dans leur état. I Cor., VII, 8. Il prescrit les règles qui doivent être imposées aux veuves chrétiennes. Que celles qui ont des enfants s'occupent de leur famille, et que celles qui sont seules persévèrent dans la prière. Quant à celles qui vivent dans les plaisirs, elles ne

comptent plus pour l'Église. I Tim., v, 3-8. Certaines veuves étaient inscrites sur le rôle de l'Église pour être assistées et aussi pour remplir certaines fonctions. Les conditions suivantes étaient requises pour l'admission de ces veuves : avoir soixante ans au moins, n'avoir eu qu'un seul mari, jouir d'une bonne réputation au double point de vue de l'éducation de ses enfants et de la pratique des bonnes œuvres. I Tim., v, 9, 10. Ces conditions montrent qu'il s'agissait de faire de ces veuves autre chose que de simples assistées. Avec elles commençait déjà le ministère des diaconesses ou veuves, qui se maintint quelques siècles dans l'Église pour l'exercice de la charité et l'administration du baptême. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1903, p. 342. Saint Paul veut que les jeunes veuves se remarient, et que les autres, si elles ont de la famille, soient à la charge de leurs parents et non à celle de l'Église. I Tim., v, 11-16. H. Lesêtre.

VIANDES. Voir Nourriture, t. iv, col. 1700; Animaux impurs, t. i, col. 613.

VICE (hébreu : *mûm* ; Septante : μῶμος, πάθημα ; Vulgate : *macula, vitium*), défectuosité d'ordre physique ou d'ordre moral.

1° *Vice physique.* — Certaines difformités corporelles rendaient le lévite inapte au sacerdoce. Lev., xxi, 17-21. Voir Prêtre, col. 645. Absalom, II Reg., xiv, 25, et l'Épouse. Cant., iv, 7, sont signalés comme exempts de tout défaut corporel. — L'absence de tout défaut est également exigée dans les victimes destinées aux sacrifices. Lev., xxii, 20, 21, 25; Deut., xvii, 1. Voir Sacrifice, col. 1322. L'animal de caractère vicieux devait être mis à mort. Exod., xxi, 29, 36.

2° *Vice moral.* — Les Hébreux, devenant race perverse et vicieuse, ne sont plus les enfants de Dieu. Deut., xxxii, 5. Pour être sans vice, il faut diriger son cœur vers Dieu et écarter de sa vie l'iniquité et l'injustice. Job, xi, 15. Dans sa confession, Job, xxxi, 1-40, énumère les vices dont il a eu soin de se préserver : regards impudiques, mensonge et fraude, adultère, injustice envers les serviteurs, dureté impitoyable pour les pauvres, violence contre l'orphelin, avarice et cupidité, culte des astres, haine des ennemis, inhospitalité, hypocrisie, vol du bien d'autrui. Le Psaume xv (xiv), 2-5, signale les pratiques de vertu contraires aux vices les plus répandus. Les prophètes font de fréquentes énumérations des vices de leurs contemporains. Isaïe, i, 21-23, dénonce les meurtres, les vols, la cupidité, l'oppression de la veuve et de l'orphelin, l'orgueil et le luxe des femmes, Is., iii, 16-23, l'incurie, la débauche et l'idolâtrie des mauvais pasteurs, Is., lvi, 9-lvii, 5, le formalisme et la négligence dans le culte de Dieu, Is., lviii, 3-14. Jérémie, v, 1-13, stigmatise les vices qui règnent dans Jérusalem, injustice, impiété, parjure, adultère et ceux des faux prophètes, Jer., xxiii, 10-15. Ézéchiel, xxiii, 2-21, parle des vices qui souillent Samarie et Jérusalem et du châtiment qui leur est réservé. Osée, iv, 1, 2, 4, décrit ce qu'il constate dans le pays : ni fidélité, ni charité, ni connaissance de Dieu, on se parjure, on ment, on vole, on tue, on commet l'adultère, on fait violence, le sang versé s'ajoute au sang versé, « mon peuple périt, faute de connaissance. » Amos, v, 11, 12, se plaint que le juste est détesté et opprimé et que les jugements sont rendus au préjudice des pauvres. Michée, ii, 1, 2, menace les grands à cause de leurs rapines et de leurs violences contre le peuple, et les faux prophètes à cause de leurs mensonges intéressés. Mich., iii, 1-5. Il fait la peinture des vices qui désolent la société et la famille. Mich., vii, 1-6. Habacuc, i, 1-4; ii, 5-15, trace un tableau non moins lamentable. Tous les prophètes s'accordent d'ailleurs à chercher dans l'abandon de Dieu et dans la pratique de l'idolâtrie la cause qui encourage et développe tous les vices. — Les Livres sapientiaux, principalement les Proverbes et l'Ecclésiastique, signalent par le détail un grand nombre de vices. L'auteur de la Sagesse, après avoir rendu l'idolâtrie responsable de la propagation du vice, Sap., xiv, 12, 27, fait un résumé des formes qu'il revêt parmi les impies : ignorance de Dieu, immolation des enfants, mystères clandestins, débauches dans des rites étranges, homicide et adultère, vol et tromperie, corruption et infidélité, révolte et parjure, persécution, ingratitude, souillure, crimes contre nature, rupture des mariages, impudicité, joies folles, oracles mensongers, nulle crainte du châtiment et idées perverses sur Dieu. C'est tout le procès de l'idolâtrie. — Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur énumère les vices qui viennent du cœur, d'après Matth., xv, 19 : les mauvaises pensées, les meurtres, les adultères, les impudicités, les vols, les faux témoignages, les paroles injurieuses, et d'après Marc, viii, 21 : les mauvaises pensées, les adultères, les fornications, les homicides, les vols, l'avarice, les méchancetés, la fraude, le libertinage, l'œil malin, la calomnie, l'orgueil, la folie.

Dans sa prière orgueilleuse au Temple, le pharisien accuse tous les autres hommes de vol, d'injustice et d'adultère; il lui reste au moins l'orgueil. Luc., xviii, 11. — Saint Paul signale les vices qui caractérisent la vie païenne et dont doit s abstenir la vie chrétienne. Il déclare bannis du royaume de Dieu les impudiques, les idolâtres, les adultères, les efféminés, les infâmes, les voleurs, les avares, les ivrognes, les calomniateurs et les rapaces. I Cor., vi, 9-10. Il appelle œuvres de la chair l'impureté, le libertinage, l'idolâtrie, les maléfices, les inimitiés, les contentions, les jalousies, les emportements, les disputes, les dissensions, les sectes, l'envie, les meurtres, l'ivrognerie, les excès de table et autres choses semblables. Gal., v, 19-21. Parlant de la charité, l'Apôtre en trace le portrait en indiquant ses qualités et en notant les défauts qu'elle doit éviter : elle n'est pas envieuse ni inconsidérée, elle ne s'enfle pas d'orgueil, ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal, ne prend pas plaisir à l'injustice. I Cor., xiii, 4-6. Aux Romains, il décrit la vie des païens en signalant leurs vices coutumiers, qui tous ont leur source dans la méconnaissance de Dieu : « Comme ils ne se sont pas souciés de bien connaître Dieu, Dieu les a abandonnés à leurs sens pervers pour faire ce qui ne convient pas, étant remplis de toute espèce d'iniquité, malice, fornication, cupidité, méchanceté, coupables d'envie, de pensées homicides, de querelles, de fraude, de malveillance, semeurs de faux bruits, calomniateurs, odieux à Dieu, arrogants, hautains, fanfarons, ingénieux au mal, rebelles à leurs parents, sans intelligence, sans loyauté, sans affection, sans pitié. » Rom., i, 28-31. A son disciple Timothée, saint Paul rappelle que la loi n'est pas faite pour le juste, mais « pour les méchants et les rebelles, les impies et les pécheurs, les irréligieux et les profanes, ceux qui maltraitent leur père et leur mère, les meurtriers, les impudiques, les infâmes, les voleurs d'hommes, les menteurs, les parjures et quiconque commet tout autre crime contraire à la saine doctrine. » I Tim., i, 9, 10. Des vices moins graves sont à reprocher au faux docteur : « C'est un orgueilleux, un ignorant, un esprit malade qui s'occupe de questions et de disputes de mots, d'où naissent l'envie, les querelles, les propos injurieux, les mauvais soupçons, les discussions sans fin d'hommes qui ont l'esprit perverti et qui, privés de la vérité, ne voient dans la piété qu'un moyen de lucre. » I Tim., vi, 4, 5. L'apôtre prévoit ce que deviendront un jour les hommes opposés à la loi de l'Évangile. Ils seront « égoïstes, cupides, fanfarons, orgueilleux, blasphémateurs, re-

belles à leurs parents, ingrats, impies, sans affection, sans loyauté, calomniateurs, intempérants, cruels, ennemis des gens de bien, traîtres, insolents, enflés d'orgueil, amis des voluptés plus que de Dieu, ayant les dehors de la piété sans en avoir la réalité. » II Tim., III, 2-5. Avant leur conversion, les chrétiens étaient « insensés, indociles, égarés, esclaves de toutes sortes de convoitises et de jouissances, vivant dans la malignité et l'envie, dignes de haine et se haïssant les uns les autres. » Tit., III, 3. Saint Pierre décrit aussi cette vie d'autrefois, dans « le désordre, les convoitises, l'ivrognerie, les orgies, les excès de boisson et le culte criminel des idoles. » I Pet., IV, 2. Saint Jude, 8-16, fait un tableau détaillé de la vie que mènent les ennemis de la doctrine du Christ, vie de honteuses souillures, de blasphèmes, de bonne chère, d'inconstance, d'impiété et d'égoïsme. Enfin saint Jean réserve à la seconde mort, c'est-à-dire à la mort éternelle, « les lâches, les incrédules, les abominables, les meurtriers, les impudiques, les magiciens, les idolâtres et tous les menteurs. » Apoc., XXI, 8. — Les chrétiens ont à combattre tous ces vices, en crucifiant leur chair avec ses passions et ses convoitises. Gal., V, 24. Cf. Eph., IV, 31; V, 4; Col., III, 8. — On s'est demandé si ces énumérations de vices, particulièrement dans saint Paul, ne laissaient pas supposer une influence des écoles philosophiques grecques et surtout des stoïciens. L'influence est indéniable sur Philon, familier avec les longues énumérations de vices qu'il rattache à l'amour du plaisir. Sans doute, comme Philon, *De virtut.*, 182, édit. Mangey, t. II, p. 406, saint Paul fait de l'oubli de Dieu le principe de tous les vices; mais ses énumérations n'ont rien de systématique. Les épithètes dont il se sert sont quelquefois assez vagues et toujours sans prétention philosophique. L'Apôtre, comme les autres écrivains sacrés, s'inspire bien plutôt de son expérience et du spectacle qu'il a sous les yeux. Il ne nomme pas les vices dans un ordre logique, mais tels qu'ils se présentent à sa pensée ou à ses souvenirs, parfois peut-être suivant leur influence ou leur gravité dans le milieu où il écrit. Ainsi procèdent l'auteur de la Sagesse, les autres écrivains du Nouveau Testament, la Didaché, V, 1, le livre d'Hénoch, LXV, 6, 7; LXIX, 3-14; XCI, 4-8; XCIX, 1-15, la Didascalie, 12, etc. Cf. Lagrange, *Le catalogue des vices dans l'épître aux Romains*, dans la *Revue biblique*, octobre 1911, p. 534-549. — Sur les vices en particulier, voir AVARICE, t, I, col. 1285; COLÈRE, t. II, col. 833; FORNICATION, col. 2314; FOURBERIE, col. 2339; FRAUDE, col. 2398; GOURMANDISE, t. III, col. 281; HAINE, col. 400; IGNORANCE, col. 837; IMPUDICITÉ, col. 855; INCRÉDULITÉ, col. 871; INGRATITUDE, col. 877; INJUSTICE, col. 878; IVRESSE, col. 1048; JALOUSIE, col. 1112; LUXURE, t. IV, col. 436; MENSONGE, col. 973; MÉPRIS, col. 979; MOQUERIE, col. 1258; OISIVETÉ, col. 1774; ORGUEIL, col. 1864; PARESSE, col. 2162; PARJURE, col. 2169; PROSTITUTION, t. V, col. 765; RAPINE, col. 987; RESPECT HUMAIN, col. 1056; SUPERSTITION, col. 1882; TÉMÉRITÉ, col. 2019; VANITÉ, col. 2376; VENGEANCE, col. 2390; VOL. H. LESÊTRE.

VICTIME (hébreu : *zébaḥ, ḥag, mô'êd*), être vivant qu'on immole dans un sacrifice. — L'hébreu n'a pas de mot spécial pour désigner la victime proprement dite. Quand Isaac demande à son père où est la victime de l'holocauste, le mot que la Vulgate rend par *victima* est *séh*, πρόβατον, « agneau ». Gen., XXII, 7. Les victimes que la Sagesse immole pour les servir à ses invités portent le nom de *tébaḥ*, θύμα, animaux tués. Prov., IX, 2. Le *zébaḥ* est le sacrifice, θυσία, *sacrificium*, et, par métonymie, la victime elle-même, Is., I, 11; Ps. LI (L), 18, spécialement la victime pacifique, *zébaḥ šelâmîm*, offerte dans les sacrifices eucharistiques, Lev., III, 1; IV, 10, par opposition à la *minḥâh*, sacrifice non sanglant, I Reg., II, 29; Ps. XL (XXXIX), 7, et à l'holocauste, *'ôlâh*. Voir HOLOCAUSTE, t. III, col. 729, et OBLATION, t. IV, col. 1725. Le *ḥâg*, « jour de fête », est aussi parfois la victime qu'on offre ce jour-là. Même alors les versions traduisent par ἑορτή, *solemnitas*, *dies solemnis*. Exod., XXIII, 18; Ps. CXVIII (CXVII), 27; Mal., II, 3. Le *mô'êd* a le même sens que le *ḥâg* et est semblablement traduit. II Par., XXX, 22. — Dans le Nouveau-Testament, la θυσία, *victima* ou *hostia*, désigne équivalemment le sacrifice ou la victime. Marc., IX, 48; Luc., II, 24; Act., VII, 41; Heb., IX, 26; X, 5; etc. Au désert, on n'a point offert à Dieu de victimes et de sacrifices, σφάγια καὶ θυσίας, *victimas et hostias*. Act., VII, 42. Sur les victimes dans les sacrifices de l'ancienne Loi, voir SACRIFICE, t. V, col. 1322. — Les apôtres parlent de victimes spirituelles, offertes à Dieu par la pratique des vertus chrétiennes. Rom., XII, 1; Eph., V, 2; Phil., IV, 18; I Pet., II, 5. H. LESÊTRE.

VICTOIRE (hébreu: *gebûrâh*, « supériorité », *yešû'âh*, « délivrance », *milḥâmâh*, « succès de guerre »), succès remporté à main armée contre les ennemis. — La victoire est la conséquence ordinaire de la guerre pour l'un des deux partis combattants. Voir GUERRE, t. III, col. 362. Aussi la Sainte Écriture enregistre-t-elle un grand nombre de victoires remportées tantôt par les Israélites, tantôt par leurs ennemis. La victoire est souvent appelée une délivrance, *yešû'âh*, I Reg., XIV, 45; II Par., XX, 17; Hab., III, 8, quand elle soustrait les Israélites au joug de leurs oppresseurs. Alors Dieu délivre, *hôšîya'*, c'est-à-dire donne la victoire. Deut., XX, 4; Jos., XXII, 4; II Reg., VIII, 6, 16. La victoire, en effet, ne dépend pas de l'effectif militaire. Ps. XXXIII (XXXII), 16, 17; I Mach., III, 19. Elle n'appartient pas toujours au plus vaillant. Eccli., IX, 11. Nul n'a droit de dire : « C'est ma main qui m'a secouru. » Jud., VII, 2; Job, XL, 9, 14. Dieu seul a la main assez puissante pour assurer la victoire aux autres. Ps. XLIV (XLIII), 4; XCVIII (XCVII), I, et à lui-même. Is., LIX, 16; LXIII, 5. Voilà pourquoi il est dit que le Seigneur est avec celui auquel il veut assurer la victoire. Exod., III, 12; Deut., XX, 1; Jos., I, 5; III, 7; Jud., VI, 12; etc. — On demande à Dieu de ne pas permettre le triomphe de l'impie. Job, XVII, 4. Le Messie viendra pour faire triompher la justice. Matth., XII, 20. La vertu remporte la victoire et triomphe dans l'éternité. Sap., IV, 2. La victoire de la mort a été anéantie en droit par la résurrection du Sauveur. I Cor., XV, 54-57. Jésus-Christ a triomphé de toutes les puissances adverses par sa croix. Col., II, 15. Dieu nous fait triompher nous-mêmes par le Christ, II Cor., II, 14, et, grâce à lui, notre foi est victorieuse du monde. I Joa, V, 4. — D'après la Vulgate, Prov., XXI, 28, « l'homme obéissant racontera sa victoire. » Le sens est différent dans l'hébreu : « L'homme qui écoute parlera toujours, » parce qu'il méritera toujours d'être écouté. Septante : « L'homme obéissant et réservé parlera. » L'erreur de la Vulgate, partagée par Aquila, Symmaque et Théodotion, provient de ce qu'elle fait dériver *lânéṣaḥ*, « pour toujours », du radical chaldéen *neṣaḥ*, « vaincre ». H. LESÊTRE.

VIE (hébreu : *ḥayîm*, *ḥayyâh*; chaldéen : *ḥay*), état d'un être doué d'une activité propre et en mesure de l'exercer. La vie appartient aux végétaux, aux animaux, aux hommes et aux êtres purement spirituels; elle se manifeste chez ces différents êtres par des phénomènes particuliers. Les auteurs sacrés envisagent la vie à divers points de vue, en Dieu d'abord, et ensuite dans l'homme,

I. EN DIEU. — Dieu est vie par excellence. De toute éternité, la vie est en lui et en son Verbe. Joa., I, 4. La Sainte Écriture appelle souvent Dieu « le Dieu vivant », par opposition avec les faux dieux qui ne sont que néant ou des êtres créés, comme les démons. Num., XIV,

28; Deut., v, 26; Jos., III, 10; I Reg., XVII, 26; Is., XXXVII, 4, 17; Dan., VI, 20; XII, 7; Ose., I, 10; Matth., XVI, 16; XXVI, 63; Rom., IX, 26; II Cor., III, 3; Hebr., IX, 14; I Pet., I, 23, etc. Dieu appuie ses affirmations par la formule « Je vis » comme s'il jurait par sa propre vie. Deut., XXXII, 40; Rom., XIV, 11; etc. Cette formule revient jusqu'à seize fois dans Ézéchiel, XIV, 16, 18, etc. La formule « Dieu vit » est une formule de serment souvent usitée; elle équivaut au serment fait « par la vie de Dieu ». Jud., VIII, 19; Ruth, III, 13; I Reg., XIX, 6; XXVI, 10; II Reg., II, 27; III Reg., I, 29; Jer., V, 2; XII, 16; Ose., IV, 15, etc. — Il ressort nettement du premier chapitre de la Genèse que Dieu est l'auteur de toute vie, par voie de création. Il a mis la vie dans l'homme. Gen., II, 7. Il la donne à tous, Act., XVII, 25, 28, et il est maître de la vie et de la mort. Sap., XVI, 13; Eccli., XI, 14; XXIII, 1; II Mach., XIV, 46.

II. Dans l'homme. — 1° *Vie physique.* — Cette vie résulte de l'union de l'âme et du corps, et elle cesse par la mort. Elle est fragile et éphémère, Deut., XXVIII, 66; Job, VII, 7; XXIV, 22; Jacob., IV, 15; elle est remplie d'épreuves, Job, III, 20; VII, 1; Sap., II, 1, 3; XV, 9; Eccli., X, 11, et les meilleurs sont amenés parfois à la prendre en dégoût. Gen., XXVII, 46; Exod., I, 14; Job, IX, 21; X, 1; Eccle., II, 17; II Cor., I, 8. C'est une chose fluide, *hélèd*, ὑπόστασις, *substantia*, Ps. XXXIX (XXXVIII), 6; LXXXIX (LXXXVIII), 48; un souffle, chaldéen : *nišmâ'*, πνοή, *flatus*, Dan., V, 23; un bien qu'on ne peut posséder qu'une fois, *yaḥîd*, μονογενής, *unica*, l' « unique ». Ps. XXII (XXI), 21; XXXV (XXXIV), 17. Sa conservation s'appelle *miḥyâh*, ζωή, ζωοποίησις, *salus*, *vita*. Gen., XLV, 5; II Par., XIV, 12; I Esd., IX, 8, 9. On la demande à Dieu, Ps. XXVI (XXV), 9; I Esd., VI, 10, qui l'accorde, Ps. CIII (CII), 4; etc. Car on aime naturellement la vie et les longs jours, Ps. XXXIV (XXXIII), 13, qu'il faut cependant sacrifier au devoir. II Mach., VI, 20. Les années sont parfois appelées les « jours », *yâmim*, ἡμέραι, *dies*, Gen., XXIV, 1; Jos., XIII, 1; Job, XXXII, 7; etc., et les vieillards meurent « rassasiés de jours ». Gen., XXXV, 8, 29; Job, XLII, 17; etc. Voir Longévité, t. IV, col. 355. Le respect de la vie humaine est prescrit par la loi divine. Voir Homicide, t. III, col. 740. On jure par sa vie ou par la vie d'un autre. Gen., XLII, 15, 16; I Reg., I, 26; XVII, 55; cf. I Reg., XXV, 6. — Être à quelqu'un « à la vie et à la mort », c'est lui être irrévocablement dévoué. II Reg., XV, 21; II Cor., VII, 3. Le « livre des vivants » désigne l'ensemble des hommes qui vivent, Ps. LXIX (LXVIII), 29, et la « terre des vivants » est celle sur laquelle se meuvent les hommes qui vivent, par opposition avec ceux qui sont descendus au schéol. Is., XXXVIII, 11; Jer., XI, 19; Ezech., XXVI, 20; etc. Sur l'arbre de vie, Gen., II, 9; Apoc., II, 7; XXII, 2, voir Arbres de la vie et de la science, t. I, col. 895. L'expression *kā'ēṭ ḥayyâh*, « au temps de la vie », que les versions traduisent par εἰς ὥρας, ὡς ἡ ὥρα ζῶσα, *vita comite*, *si vita comes fuerit*, Gen., XVIII, 10, 14; IV Reg., IV, 14, est expliquée par plusieurs dans ce sens : « Quand ce temps revivra, » c'est-à-dire dans un an, idée que n'implique pas le mot *ḥayyâh*. D'autres entendent ce « temps de la vie » du temps de l'enfantement, du terme de la grossesse, c'est-à-dire du temps où l'enfant vient à la vie. Cette seconde explication est plus naturelle et plus probable. Cf. De Hummelauer, *In Genesim*, Paris, 1895, p. 408.

2° *Vie morale.* — L'âme a sa vie propre, par laquelle elle est immortelle; mais cette vie n'est une vraie vie qu'autant que l'âme conforme ses actes à la volonté de Dieu. Ainsi Dieu met devant Israël « la vie et le bien, la mort et le mal,... la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. » Deut., XXX, 15, 19. « La mort et la vie sont au pouvoir de la langue, » Prov., XVIII, 21, parce que l'homme se montre bon ou mauvais dans ses paroles. Cf. Eccli., XV, 18; Jer., XXI, 8. Moïse a donné à son peuple la loi de la vie. Eccli., XLV, 6. Dieu est la source de cette vie. Ps. XXXVI (XXXV), 10. Ses préceptes sont les sentiers de la vie. Ps. XVI (XV), 11; Prov., II, 19; V, 6; X, 17; XV, 10; Act., II, 28; Bar., III, 9; Ezech., XXXIII, 15. Les conditions de cette vie sont la sagesse, Prov., VIII, 35; XVI, 22; Eccli., IV, 12-14; Bar., IV, 1; Rom., VIII, 6; la justice, Prov., XII, 28; XXI, 21; la crainte de Dieu, Prov., XIV, 27; XIX, 23; XXII, 4. Les Livres sapientiaux rappellent les règles de la vie morale et leurs diverses applications. Il n'est donc pas vrai que la vie présente soit un pur amusement, comme le prétendent les impies. Sap., XV, 12.

3° *Vie surnaturelle.* — La vie morale de l'homme n'est possible qu'avec le secours de Dieu. Le Nouveau Testament met cette idée en pleine lumière et assigne à la vie chrétienne un caractère essentiellement surnaturel. Jésus-Christ se présente aux hommes comme la source de cette vie. Il a la vie en lui, Joa., V, 26, il est lui-même la vie, Joa., XIV, 6; il a les paroles de vie, Joa., VI, 64, 69; Eph., V, 26; il est le pain de vie, Joa., VI, 35, 48, 52, 55, et fait jaillir les eaux de la vie. Joa., IV, 10, 11; VII, 38. Il est venu pour communiquer la vie, Joa., X, 10, et il la donne au monde. Joa., VI, 33. La connaissance de Dieu et de son Fils, Joa., XVII, 3, et la pratique des commandements sont la condition de cette vie. Joa., XII, 50. — Les Apôtres tirent les conséquences de ces affirmations du Sauveur. La vie de Jésus est la cause du salut de l'homme. Rom., V, 10; II Cor., IV, 10, 11. Le chrétien vit pour Dieu dans le Christ, Rom., VI, 11; XIV, 8, d'une vie cachée dans le Christ, Col., III, 3, et dans l'Esprit. I Pet., IV, 6. Le Christ est sa vie, Phil., I, 21, et le Christ vit en lui. Gal., II, 20. C'est la vie de Dieu, Eph., IV, 18, et une vie toute nouvelle, Rom., VI, 4, que le chrétien doit vivre au milieu du monde, Tit., II, 12, bien qu'elle attire sur lui la persécution. II Tim., III, 13. Cette vie échappe aux sens et à la raison et « le juste vit de la foi. » Rom., I, 17; Gal., III, 11; Hebr., X, 38. Cf. Hab., II, 4.

4° *Vie future.* — Elle est affirmée dès l'Ancien Testament. Tob., II, 18; XII, 9; Dan., XII, 2; II Mach., VII, 9, 14. Jésus-Christ est lui-même la résurrection et la vie. Joa., XI, 25. Voir Ame, t. I, col. 466-472; Résurrection des morts, t. V, col. 1064. Dieu est le « Dieu des vivants », c'est-à-dire de tous les hommes, même quand ils sont passés dans l'autre vie. Matth., XXII, 32; Marc., XII, 27; Luc., XX, 38.

5° *Vie glorieuse.* — C'est la vie des âmes justes dans l'éternité. Les justes ressusciteront pour la vie, Joa., V, 29, et ils jouiront de la vie éternelle. Rom., II, 7. Cette vie aura le caractère de récompense pour ceux qui y auront été prédestinés, Act., XIII, 48, qui auront suivi la voie étroite par laquelle on y arrive, Matth., VII, 14, qui auront tout sacrifié pour elle, Matth., XVIII, 8, 9; Marc., IX, 42, 44, et qui auront observé fidèlement les commandements. Matth., XIX, 17, 29; Marc., X, 17, 20; Luc., X, 25; XVIII, 18, 30. Voir Récompense, t. V, col. 1004. Par Jésus-Christ seul on arrive à cette vie glorieuse. Joa., III, 15, 16, 36; IV, 14; V, 24, 40; VI, 40, 47; X, 28; XVII, 2; Rom., VI, 23; Col., III, 4; I Joa., V, 11. Le « livre de vie » comprend tous ceux qui ont atteint ou doivent atteindre la vie éternelle. Phil., IV, 3; Apoc., III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XX, 12, 15; XXI, 27; XXII, 19. Sur la nature de la vie glorieuse, voir Ciel, t. II, col. 752.

H. Lesêtre.

VIE FUTURE. Les saints après leur mort, quand ils sont purifiés de toute souillure, jouissent du bonheur du ciel. Voir Ciel, t. II, col. 752-756. Ceux à qui il reste quelque chose à purifier achèvent leur purification dans le purgatoire. Voir Purgatoire, col. 877-879. Ceux qui ont le malheur de mourir en état de péché mortel sont condamnés aux peines de l'enfer. Voir Enfer, t. II, col. 1795-1796. Cf. Vie, 4°.

VIEIL HOMME, état d'âme de celui qui n'est pas encore régénéré par la grâce. — Saint Paul se sert de cette expression pour caractériser la situation morale de la race d'Adam prévaricateur, par opposition avec celle de Jésus-Christ rédempteur. « Comme, par la désobéissance d'un seul homme, tous, malgré leur nombre, ont été constitués pécheurs, de même aussi par l'obéissance d'un seul, tous, malgré leur nombre, seront constitués justes. » Rom., V, 18, 19. Cf. Prat, *Théologie de saint Paul,* Paris, 1908, t. I, p. 299. L'héritage du premier, avec la concupiscence et le péché, constitue le vieil homme; l'héritage du second, avec la vie de la grâce, constitue l'homme nouveau ou intérieur. Saint Paul explique que, par le baptême, le chrétien reçoit une nouvelle vie, après que le vieil homme a été crucifié et que le péché a été ainsi détruit en lui. Rom., VI, 4-6. La vieille vie disparaît alors pour faire place à un esprit nouveau. Rom., VII, 6. Le chrétien doit donc cesser de se conformer au siècle présent, pour se transformer par le renouvellement de l'esprit, Rom., XII, 2, et devenir ainsi l'homme intérieur. Rom., VII, 22. Par son sang, Jésus-Christ a créé l'homme nouveau, Eph., II, 15, et son Esprit fortifie l'homme intérieur. Eph., III, 16. On ne comprend vraiment le Christ et son œuvre que si l'on renonce à sa vie passée, en se dépouillant du vieil homme, corrompu par des convoitises trompeuses, pour revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans une justice et une sainteté véritables. Eph., IV, 22-24. Le Christ est tout en tous, Grecs ou Juifs, s'ils dépouillent le vieil homme avec ses œuvres, pour revêtir l'homme nouveau, qui se renouvelle sans cesse à l'image de celui qui l'a créé. Col., III, 9-11. Quiconque est ainsi en Jésus-Christ est une nouvelle créature, pour laquelle les choses anciennes, qui constituaient le vieil homme, sont passées et remplacées par quelque chose de tout nouveau, la vie de Jésus-Christ dans l'âme régénérée. II Cor., V, 17. Il importe donc fort peu d'être circoncis ou incirconcis; « ce qui est tout, c'est d'être une nouvelle créature. » Gal., VI, 15. De ces différents textes, il résulte que le vieil homme désigne l'héritage d'Adam se perpétuant en chacun par les instincts pervers ou purement naturels et aboutissant au péché, tandis que l'homme nouveau est constitué par la vie divine qui, de Jésus-Christ, passe au chrétien et se traduit en actes surnaturellement bons.

H. LESÊTRE.

VIEILLARD (hébreu : *zâqên,* et celui qui a des cheveux blancs : *yâšîš, yâšêš, šâb ;* chaldéen : *'aṭṭîq*), celui qui est avancé en âge. — 1° Les vieillards n'ont des enfants que par miracle. Gen., XVIII, 11; IV Reg., IV, 17; Luc., I, 18; etc. Ils sont, comme les enfants, à l'une des extrémités de la vie, si bien que par l'expression « des enfants aux vieillards », on comprend tous les hommes. Gen., XIX, 4; Exod., X, 9; Deut., XXXII, 25; Jos., VI, 21; Esth., III, 13; Ps. CXLIX (CXLVIII), 12; Jer., XXXI, 13; LI, 22; Lam., II, 21; Jo., II, 16. C'est une malédiction que dans une famille il n'y ait pas de vieillards. I Reg., II, 31 32. Isaïe, LV, 20, annonce qu'à l'époque de la restauration spirituelle, il n'y aura plus de vieillard qui n'accomplisse tout son temps. — 2° L'expérience est la couronne des vieillards. Eccli., XXV, 8. Aussi, bien qu'il y ait des vieillards insensés, Eccli., XXV, 4, et qu'un roi trop vieux ne soit pas désirable. Eccle., IV, 13, c'étaient les vieillards ou anciens qui exerçaient l'autorité chez les Hébreux dans toutes les questions qui ne ressortissaient pas au pouvoir royal. Voir ANCIENS, t. I, col. 554. — 3° La loi ordonnait de respecter et d'honorer le vieillard. Lev., XIX, 32. De fait, le chef de famille gardait l'autorité pleine et entière sur tous les siens jusqu'à sa mort. Là où il y a des vieillards, le jeune homme doit être sobre de paroles. Eccli., XXXII, 13 (9). Saint Paul ne veut pas que l'évêque reprenne le vieillard avec rudesse, mais qu'il l'avertisse comme un père, I Tim., V, 1. Il doit recommander aux vieillards d'être sobres, graves, circonspects, saints dans la foi, la charité et la patience. Tit., II, 2. Les jeunes gens doivent être soumis aux anciens. I Pet., V, 5. — 4° Les vieillards du temps de Zorobabel pleuraient en se rappelant les magnificences de l'ancien Temple. I Esd., III, 12. — Parmi les vieillards indignes de leur âge, la Sainte Écriture signale les deux accusateurs de Suzanne, Dan., XIII, 5-50, et ceux de la femme adultère. Joa., VIII, 9.

H. LESÊTRE.

VIEILLESSE (hébreu : *zoqén, ziqnâh, šêb ;* Septante : γῆρας, γῆρος, πρεσβεῖον), état de celui qui compte de nombreuses années de vie. Voir LONGÉVITÉ, t. IV, col. 355.

1° *Ses caractères.* — La vieillesse entraîne d'ordinaire avec elle un affaiblissement général des organes, des forces, de la santé et quelquefois des facultés. On remarque que, malgré son âge, Moïse avait gardé sa vue et ses forces. Deut., XXXIV, 7. Mais, par suite de la vieillesse, Isaac et le prophète Ahias devinrent aveugles, Gen., XXVII, 12; III Reg., XIV, 4. David ne pouvait plus se réchauffer, III Reg., I, 1, et le roi Asa fut podagre. III Reg., XV, 23. Le grand-prêtre Héli n'avait plus l'énergie nécessaire pour corriger ses fils, I Reg., II, 22-26, et les Israélites, en voyant se prolonger la vieillesse de Samuel, demandèrent un roi. I Reg., VIII, 1. Tobie et sa femme, devenus vieux, appellent leur fils leur « bâton de vieillesse ». Tob., V, 23; X, 4. La femme n'enfante plus dans la vieillesse. L'enfantement de Sara, Gen., XXI, 2, et d'Élisabeth, Luc., I, 36, sont présentés comme des faveurs divines. Si la vieillesse amène des infirmités, elle-même vient prématurément chez ceux qui ont beaucoup de soucis. Eccli., XXX, 26 (24). — L'Ecclésiaste, XII, 2-7, a laissé une description symbolique de la vieillesse : « Avant que s'obscurcissent le soleil et la lumière, la lune et les étoiles (symbole de tristesse), et que les nuages reviennent après la pluie (peines sur peines), temps où tremblent les gardiens de la maison (les bras), où se courbent les hommes forts (les jambes), où celles qui moulent s'arrêtent parce que leur nombre est réduit (les dents), où sont obscurcis ceux qui regardent par les fenêtres (les yeux), où les deux battants de la porte se ferment sur la rue (les lèvres), tandis que s'affaiblit le bruit de la meule (la parole devenant difficile), où l'on se lève au chant de l'oiseau (le sommeil court), où disparaissent toutes les filles du chant (les sons que n'entendent plus les oreilles), où l'on redoute les lieux élevés (à cause de la difficulté de monter), où l'on a des terreurs dans le chemin (en prévision des obstacles), où l'amandier fleurit (les cheveux blancs), où la sauterelle devient pesante (les talons s'appesantissent), où la câpre n'a plus d'effet (l'impuissance de rien produire), voir CAPRE, t. II, col. 222; car l'homme s'en va vers la demeure éternelle et les pleureurs parcourent les rues; avant que se rompe le cordon d'argent (le fil de la vie), que se brise l'ampoule d'or (la vie dont le fil est brisé), que le seau se détache sur la fontaine, que la poulie se casse dans la citerne (le corps, que l'âme ne soutient plus, s'abîme dans le tombeau), et que la poussière, retournant à la terre, redevienne ce qu'elle était, pendant que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné. » Cf. Rosenmüller, *Koheleth,* Leipzig, 1830, p. 226-241.

2° *Ses prérogatives.* — La vieillesse a l'expérience et la sagesse, du moins chez le juste. Ps. XXVII (XXVI), 25; XCII (XCI), 15; Eccli., XXV, 5 (4). Les cheveux blancs sont une couronne d'honneur. Prov., XVI, 31. Il ne faut donc pas mépriser la vieillesse, Eccli., VIII, 7 (6), surtout dans son père, Eccli., III, 14 (12), et dans sa mère. Prov., XXIII, 22. Toutefois, la vieillesse des impies ne

mérite nul honneur. Sap., III, 17. La vraie vieillesse, c'est celle que confère la vertu, quel que soit d'ailleurs l'âge de celui qui fait le bien. Sap., IV, 8, 9; Dan., XIII, 50. Le juste demande que Dieu ne le rejette pas au jour de sa vieillesse. Ps. LXXI (LXX), 9, 18.

H. LESÊTRE.

VIERGE (hébreu : *beṭûlâh;* Septante : παρθένος), celle qui est restée étrangère à toute union corporelle. Elle est aussi appelée quelquefois *na'ărâh beṭûlâh,* παῖς παρθένος, *puella virgo,* jeune fille vierge. Deut., XXII, 23, 28; Jud., XXI, 12. Voir également 'ALMAH, t. I, col. 390. — 1° *La législation.* — La vierge était particulièrement exposée à la séduction ou à la violence. Gen., XXXIV, 2; II Reg., XIII, 2. La législation prend des mesures pour la protéger. L'homme qui séduit une vierge non fiancée et abuse d'elle, doit lui payer sa dot et l'épouser. Si le père s'y refuse, le coupable doit néanmoins lui payer la dot. Exod., XXII, 16, 17. La séduction de la vierge déjà fiancée revêtait un caractère plus grave, celui de l'adultère, passible de la lapidation pour l'un et l'autre, si la vierge n'avait pas appelé au secours. Deut., XXII, 23, 24. Cf. Eccli., XLII, 10. Cette dernière était indemne si tout était arrivé contre son gré, et le séducteur seul était alors puni de mort. Deut., XXII, 25-27. Une disposition postérieure interdisait la répudiation à celui qui avait épousé la vierge violentée par lui. Deut., XXII, 28, 29. — Le prêtre avait le droit de porter le deuil de sa sœur encore vierge et vivant auprès de lui. Lev., XXI, 3. Il ne pouvait épouser qu'une vierge. Lev., XXI, 13; Ezech., XLIV, 32. — La loi morale interdit de jeter les yeux sur une vierge, de manière à exciter la passion ou à susciter des ressentiments. Job, XXXI, 1; Eccli., IX, 5. — Au sujet des vierges chrétiennes, saint Paul formule, non des règles, mais un conseil. Il déclare la virginité préférable, dans l'un et l'autre sexe, parce qu'elle permet de se consacrer exclusivement aux choses de Dieu. Celui qui croit devoir marier sa fille, fait bien; celui qui, de son plein gré, et aussi du gré de sa fille, veut la garder vierge, fait mieux. I Cor., VII, 25-38. A propos de ce texte, on a supposé en usage dans la primitive Église la vie commune entre un chrétien et une vierge faisant profession de demeurer telle. Cf. H. Achelis, *Virgines subintroductæ,* Leipzig, 1902. Mais le texte de saint Paul parle seulement d'un père qui marie ou ne marie pas sa fille, et nullement d'un chrétien quelconque qui peut avoir l'idée de vivre avec la vierge. Les « femmes-sœurs » qui accompagnent les Apôtres. I Cor., IX, 5, ne sont pas de jeunes vierges, mais des veuves ou au moins des personnes d'un certain âge, comme le suppose le mot γυνή. Cf. Cornely, *Ia ad Cor.,* Paris 1890, p. 241. — 2° *Les faits.* — Les Hébreux épargnèrent les vierges des Madianites, Num., XXXI, 18, et quatre cents vierges de Jabès de Galaad, pour en faire des épouses. Jud., XXI, 12. D'autres fois, les vierges étaient indignement traitées et emmenées captives par les ennemis. Judith, IX, 2; XVI, 6. Elles peuplaient la cour du prince. Ps. XLV (XLIV), 15, et le harem du roi de Perse. Esth., II, 2. On les sacrifiait parfois à un intérêt jugé supérieur. Jud., XI, 39; XIX, 24. — Les vierges demeuraient ordinairement confinées dans les maisons. II Mach., III, 19. Notre-Seigneur met en scène, dans l'une de ses paraboles, cinq vierges sages et cinq vierges inconsidérées, à l'occasion d'un festin de noces. Matth., XXV, 1-12. — Au ciel, les vierges suivront partout l'Agneau de Dieu. Apoc., XIV, 4. — 3° *Les métaphores.* — Les écrivains sacrés désignent sous le nom de « vierge » des villes ou des nations : « la vierge, fille de mon peuple, » Jer., XIV, 17, « la vierge d'Israël, » Jer., XVIII, 13; XXXI, 4, 21; Am., V, 2, « la vierge, fille de Juda, » Lam., I, 15, « la vierge, fille de Babylone, » Is., XLVII, 1, « la vierge, fille de l'Égypte. » Jer., XLVI, 16. — Saint Paul appelle son église de Corinthe « une vierge pure » qu'il a fiancée à un époux unique, le Christ. II Cor., XI, 2. — La Sagesse est à la fois une mère et une épouse vierge, γυνὴ παρθενίας, *mulier a virginitate,* en hébreu : *'êšeṭ ne'ûrîm,* « l'épouse de la jeunesse ».

H. LESÊTRE.

VIGILANCE, soin qu'on apporte à se tenir attentif pour remplir dignement son devoir. — On veille sur des mausolées, Job, XXI, 32, sur des objets précieux, I Esd., VIII, 29, sur des troupeaux, Luc., II, 8, etc. On veille en vain sur une cité, si Dieu ne la garde. Ps. CXXVII (CXXVI), 1. — Dieu veille pour exercer soit sa miséricorde, soit sa justice. Jer., XXXI, 28; XLIV, 27; Bar., II, 9; Dan., IX, 14. Dans une vision, Jérémie voit *maqqêl šâqêd,* « une branche d'amandier », et le Seigneur, jouant sur le mot *šâqêd,* lui répond : *šoqêd,* je veille sur ma parole pour l'accomplir. Jer., I, 11, 12. — Il y a grand avantage à veiller pour acquérir la sagesse. Prov., VIII, 34; Sap., VI, 15. L'Épouse dort, mais son cœur veille, c'est-à-dire reste fidèle à ses pensées et à ses affections. Cant., V, 2. — Notre-Seigneur recommande instamment de veiller et de prier, pour ne pas succomber à la tentation, Matth., XXVI, 38-41; Marc., XIV, 34-38, pour échapper aux maux à venir, Luc., XXI, 36, pour se disposer à l'heure inconnue de la mort. Matth., XXIV, 42, 43; XXV, 13; Marc., XIII, 33-37; Luc., XII, 37-39; Apoc., III, 2, 3. Les Apôtres répètent le même avis. Eph., VI, 18; Col., IV, 2; I Pet., IV, 7. Ils veulent qu'on joigne à la vigilance la fermeté dans la foi, I Cor., XVI, 13; Act., XX, 31, et la sobriété. I Thess., V, 6; I Pet., V, 8. Le ministre de Dieu doit être spécialement circonspect. II Tim., IV, 5. Sur ceux qui veillent et conservent leurs vêtements, Apoc., XVI, 15, voir col. 503, 3°.

H. LESÊTRE.

VIGNE (hébreu : *gèfen;* Septante : ἄμπελος; Vulgate : *vitis, vinea*), arbrisseau qui produit le raisin.

I. DESCRIPTION. — La seule espèce végétale qui mérite proprement ce nom est celle qui, de temps immémorial, a fourni le vin. Elle appartient à la famille des Ampélidées, parmi les Dialypétales disciflores, formée tout entière d'arbrisseaux à entrenœuds longs et flexibles, ayant pour fruits des baies pluriloculaires. Les fleurs sans éclat, mais douées d'une odeur pénétrante, sont groupées en cymes fournies, connues vulgairement sous le nom de grappes : elles ont un calice presque nul, formé de quatre ou cinq dents peu saillantes, autant de pétales à préfloraison valvaire, avec des étamines superposées.

La vraie vigne, *Vitis vinifera* Linné, fig. 549, est aussi la seule espèce de l'Ancien Monde composant ce genre. Elle se distingue de ses congénères *Cissus* et *Ampelopsis :* 1° par la singulière cohérence des pétales qui, au lieu d'avoir leur pointe libre, l'ont soudée en capuchon, ce qui fait que la corolle, au moment de l'anthèse, se détache d'une seule pièce en forme d'opercule convexe, puis d'une petite étoile après qu'elle s'est étalée : 2° par les vrilles oppositifoliées, véritables inflorescences stériles, à ramifications allongées, nues et peu nombreuses, accrochantes par leur extrémité, montrant d'ailleurs tous les intermédiaires qui les rattachent aux grappes fructifères. Les premières feuilles basilaires en sont dépourvues, ainsi que plusieurs des suivantes se succédant par périodes régulières de trois en trois. Ces productions avortées sont les seules à se montrer sur les pousses issues du vieux bois, aussi la taille a-t-elle pour objet de régulariser la naissance des sarments sur les branches de l'année précédente, condition indispensable de leur fertilité.

La tige principale, recouverte par les débris fibrilleux de l'écorce qui se renouvelle tous les ans, peut atteindre une grande longueur, surtout grâce à l'appui des arbres ou d'autres soutiens artificiels, mais elle

est toujours faible et formée d'un bois mou, bon seulement pour le feu. Les feuilles distiques, larges et palminervées, présentent cinq à sept divisions de profondeur trés variable, presque lancinées dans le type sauvage. Chez ce dernier les fruits petits et acerbes deviennent beaucoup plus gros par la culture et se gorgent d'une pulpe sucrée. Ils renferment les graines ou pépins, formés par un petit embryon dans un albumen corné et protégé lui-même par un testa osseux. A l'état naturel, ces baies sont saupoudrées sur leur pellicule par les germes du ferment alcoolique ou *Saccharomyces* dont les cellules dormantes repassant à l'état de vie active dans la cuve où l'on écrase la vendange ont pour rôle de transformer le moût en vin.

La vigne paraît spontanée dans la partie orientale de la région méditerranéenne : ailleurs, elle est seulement sortie des cultures et disséminée par les oiseaux. Du



549. — *Vitis vinifera.*

reste, introduite dès la plus haute antiquité sous tous les climats où les étés sont assez chauds pour produire habituellement la maturité des raisins, elle a par suite donné naissance à d'innombrables variétés distinguées surtout par la saveur et la coloration des fruits.

F. Hy.

II. Exégèse. — 1° *Noms.* — La vigne se nomme ordinairement *géfén* (assyrien : *gupnu;* arabe : *iafn*). Le mot *šorêq* (arabe : *šuriķ*) est employé pour désigner une vigne de choix, Is., v, 2; Jer., ii, 21, ou bien il sert dans le parallélisme de synonyme à *géfén;* Gen., xlix, 11; Is., xvi, 8. Dans Lev., xxv, 5, 11, *nâzîr* exprime une vigne non émondée, par allusion au *nâzîr* (Vulgate : *nazaræus* ; Num., vi, 18), dont la chevelure ne devait pas être coupée. Dans certains cas, *géfén* désigne spécialement le cep ou tronc de la vigne, Gen., xlix, ii, en rapport avec les *šârigim*, Gen., xl, 10-12; Joel, i, 7, les branches ou sarments, ou bien avec les *šeluḥôt*, « provins ». Is., xli, 8. Cf. Joa., xv, 1-5. — Les *'aškelôṭ* sont les grappes, Is., lxv, 8; Mich., vii, 1; Cant., vii, 9. Comme il peut y avoir des *'aškelôṭ*, « grappes », de *henné* ou cypre, Cant., i, 14, on trouve souvent l'expression plus précise *'aškelôṭ 'ănâbim*, « grappes de raisins », Num., xiii, 23, ou *'aškelôṭ géfén*, « grappes de vigne », Cant., vii, 9, ou celle-ci équivalente, « les grappes, *'aškelôṭ*, ont mûri leurs raisins. » Gen., xl, 10. Cependant le mot peut s'employer seul : le contexte plus ou moins éloigné suffit à préciser le sens. — *'Énâb* (assyrien : *enbu;* arabe : *inab*), le grain de raisin, est employé d'ordinaire au pluriel, *'ănâbim.* Le *bôsér* est la grappe encore verte, non mûre. Job, xv, 33; Jer., xxxi, 29-30; Ezech., xviii, 2. Dans le grain de raisin, *'ĕnâb,* on distingue *zâg,* la peau, et *ḥarṣannim*, les pépins. Num., vi, 4. Le raisin sec se dit *ṣimmûq.* I Reg., xxv, 18. *Semâdar* est la fleur de la vigne, οἰνάνθη, Cant., ii, 13, 15; vii, 13. La traduction de la Vulgate dans ce dernier passage semble plutôt avoir vu dans ce mot la première formation du fruit, le raisin encore vert. — Une certaine quantité de pieds de vigne forme le *kérém* (cf. assyrien : *karanu*), le vignoble. Le *kérém* est originairement le lieu où l'on plante la vigne, mais comme souvent on y mêlait des figuiers, ce mot s'est entendu par dérivation d'un lieu planté de figuiers ou d'oliviers, d'un verger. Dans Jud., xv, 5, la Vulgate a séparé les deux mots et rendu par *vineta et oliveta*, le *kérém zait,* plantation d'oliviers. *Kérem* se prend aussi pour la vigne elle-même : Aussi un *kôrêm* est un vigneron. Joel, i, 1; Is., lxi, 5. — Avec le mot *kérém* se sont formés des noms de lieu, par exemple : *'Abêl-Kerâmim,* le pré des vignes, que la Vulgate rend par *Abel quæ est vineis consita.* Jud., xi, 33, — Le jus qui est sorti du *'ĕnâb* ou grain de raisin, et qui n'est pas encore fermenté est le *'âsîs,* Joël, i, 5; iv, 18, ou *ṭiroš,* Deut., xxxii, 28; IV Reg., xviii, 32, Is., xxxvi, 17; lv, 31, « vin doux, moût ». Le liquide exprimé qui a fermenté forme le vin proprement dit, *yain,* ou poétiquement *ḥémér.*

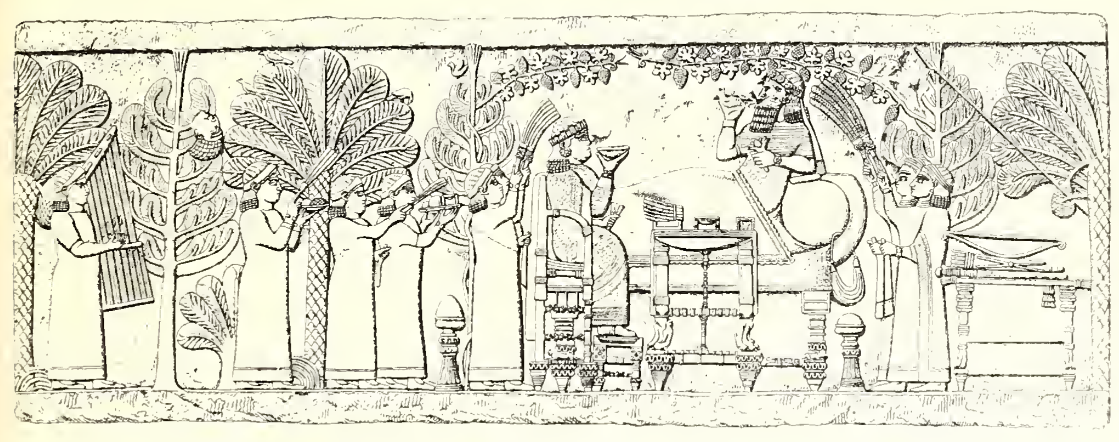
2° *Pays vignobles.* — La vigne croît spontanément dans l'Asie occidentale tempérée. En Arménie, dans la région au sud du Caucase et de la mer Caspienne, et dans celle de l'Oxus, la vigne pousse des rameaux vigoureux qui s'attachent aux arbres des forêts jusqu'aux sommets les plus élevés et donne des fruits excellents sans qu'il soit nécessaire de la tailler et de la cultiver. « Dans la Margiane (portion de la Bactriane), dit Strabon, l. II, c. i, 14, le pays abonde en vignes, et on y trouve des ceps si gros qu'il faut deux hommes pour les embrasser, ainsi que des grappes de raisins de deux coudées de longueur. » Il est intéressant de constater que la région de l'Ararat où la Bible place Noé au sortir de l'Arche, et où il cultive la vigne, Gen., ix, 20, est regardée comme l'endroit où se touchent les trois rameaux principaux de la race caucasienne, représentés par Sem, Cham et Japhet, et comme la patrie primitive de la vigne. Ad. Pictet, *Les origines indo-européennes,* Paris, 2e édit., t. i, p. 299.

Dès la plus haute antiquité on trouve la vigne en Assyrie. Voir fig. 552, col. 2429. Elle est représentée sur d'anciens monuments, soit sous sa forme naturelle, soit sous une forme hiératique. E. Bonavia, *The flora of the Assyrian monuments,* in-8°, Londres, 1894, p. 11, fig. 6; p. 49, fig. 21; p. 52, fig. 23; p. 61, fig. 27. Sur les bas-reliefs de l'époque des Sargonides se voient souvent des vignes, soit isolées, comme la vigne de Koyoundjik grimpant sur un pin, Rawlinson, *The five great monarchies of the ancient eastern world,* Londres, in-8°, 4e édit., 1879, t. i, p. 353, soit disposées en berceau de verdure, comme celle à l'ombre de laquelle repose Assurbanipal couché (fig. 550). Rawlinson, t. i, p. 473; Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art,* t. ii, p. 107, 652. Assurbanipal parle de plantations de vigne faites sur les bords du canal de Kalakh. A Delattre, *Les travaux hydrauliques en Babylonie,* dans la *Revue des quest. scientif.,* 1888, t. xxiv, p. 481. Sennachérib, dans l'*Inscription de Bavian,* H. Pognon, Paris, 1879, in-8°, p. 9, rappelle les vignes qu'il a plantées aux environs de Ninive. — La vigne était aussi cultivée en Perse, et c'est avec abondance qu'on servait à la table royale les vins des meil-

leurs crus. Esther, I, 7. La couche de Darius était ombragée d'une belle vigne d'or. Hérod., VII, 27.

S'il fallait en croire Hérodote, II, 77, l'Égypte n'aurait pas eu de vignes. Mais s'il ne veut pas parler d'une région particulière, celle des marais, il se contredit lui-même, II, 37, 168. La vigne était connue en Égypte dès la plus haute antiquité; on y regardait Osiris comme l'inventeur de sa culture. Gr. Woenig, *Die Pflanzen im altem Aegypten*, in-8°, Leigzig, 1886, p. 259. La Bible fait allusion aux vignes de ce pays. C'est le grand échanson qui est représenté pressant des grappes de raisin dans la coupe du Pharaon, Gen., XL, 11; ce sont des Hébreux qui regrettent de ne point trouver dans la contrée du Sinaï des vignes comme en Égypte, Num., XX, 5; c'est la grêle qui dans une des plaies d'Égypte détruisit les vignes du pays. Ps. LXXVIII (Vulgate, LXXVII), 47; Ps. CV (Vulgate, CIV), 33. Les monuments prouvent la culture de la vigne en Égypte; même dès les temps les plus reculés ils représentent la cueillette du raisin et la fabrication du vin. Lepsius, la vigne et la fabrication du vin en Égypte dès les temps les plus reculés. Dans les inscriptions, la vigne se nomme *arouri*, de même le raisin *arouri*, en copte ⲁⲗⲟⲗⲓ, *aloli*. Le raisin séché au soleil s'appelait *asehep* ou *sehep;* le raisin vert *gangani*. Voir fig. 553, col. 2431.

En traversant la presqu'île du Sinaï, les Hébreux n'avaient pas rencontré de vignes. Num., XVI, 14; XX, 5. Mais en se rapprochant du pays de Chanaan, ils en trouvent dans le pays d'Édom. Num., XX, 17. Déjà, 22 ou 23 siècles avant notre ère, le fugitif Égyptien Sinouhit parle des vignes qu'il avait vues en ce pays. « Le vin, dit-il, y est en plus grande quantité que l'eau. » G. Maspero, *Hist. ancienne*, t. I, p. 471. Les Hébreux rencontrent la vigne chez les Amorrhéens, Num., XXI, 21, et dans le pays de Moab, où les vignobles étaient entourés de clôtures. Num., XXII, 24. Plus tard, Isaïe, XVI, 8, vante les nombreux vignobles de l'ancien pays de Moab.



550. — Le roi Assurbanipal et la reine se reposant et buvant au son de la musique, sous un berceau de vigne. British Museum.

Denkm., II, 13, 49, 53, 61, 96, III et 111, 11. Au tombeau d'Amten (de la IIIe dynastie), on énumère parmi les domaines du défunt, des vignobles qui produisent « du vin en grande quantité. » Lepsius, *Denkm.*, II, 7 *b;* Maspero, *Journal asiatique*, 1889, t. I, p. 390; *Études égyptiennes*, t. II, p. 231. Le scribe Anna avait fait planter douze vignes dans son jardin; l'officier d'Amenhotep II en avait fait mettre vingt-quatre. Fréquemment, les plans de maison et de jardin de la XVIIIe ou XIXe dynastie présentent des treilles disposées en berceaux, soutenues par des colonnettes sur lesquelles des ceps de vigne étendent leurs rameaux chargés de fruits. Au Ramesséum de Thèbes on a trouvé des celliers remplis de grands vases et amphores portant sur la panse, écrites en hiératique, la date de la récolte et la mention « vin de transport ». G. Maspero, *Guide du musée de Boulaq*, p. 287. Des feuilles de vigne, des grains de raisin se rencontrent dans les tombes les plus anciennes et on en a recueilli des spécimens dans tous les musées. *Bulletin de l'Institut égyptien*, n. 5 (1884), p. 9; *Botanische Jahrbücher* (1886), t. VIII, p. 8. Les grains du musée du Louvre sont à peau épaisse et à gros pépins. *Recueil de travaux*, t. XVII, p. 194. A toutes les époques, les monuments montrent des rois ou des particuliers faisant aux dieux des libations de vin dans des vases spéciaux. Cf. Erman, *Life in ancient Egypt*, Londres. 1894, in-8°, p. 271; Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's*, p. 323-330.

Il ne saurait donc y avoir de doute sur la culture de

Mais c'est surtout la Palestine qui est le pays du blé et de l'orge, mais aussi de la vigne et du figuier. Deut., VIII, 8. Je vous donnerai, dit Dieu aux Israélites, Jos., XXIV, 13, du fruit de vignes que vous n'avez point plantées. Cf. II Esd., IX, 25. Les espions envoyés dans la terre de Chanaan, pour explorer le pays, trouvèrent une vallée où les vignes étaient magnifiques et ils coupèrent une branche de vigne avec sa grappe aux dimensions si extraordinaires que pour la rapporter sans la froisser, ils la suspendirent à une perche et la portèrent à deux. Num., XIII, 24. Aussi, donnèrent-ils à cette vallée le nom de vallée d'Escol, ou vallée de la Grappe. On voit encore de nos jours en Palestine des raisins d'une grosseur extraordinaire (fig. 551).

Au pays de Galaad, les vignobles de Sabama et de Jazer étaient particulièrement renommés. Is., XVI, 8-10; Jer., XLVIII, 32-33. On vantait aussi les vignes d'Hébron et d'Engaddi, des collines de Samarie et du Carmel, de la vallée du Jourdain. Num., XIII, 26; Jud., IX, 27; III Reg., XXI, 1; II Par., XXVI, 10; Cant., I, 14; VIII, 11; Jer., XXXI, 5; Ose., XIV, 8, etc. Par toute la Palestine, spécialement sur les collines, sur les hauteurs, on voyait des vignobles. Is., V, 1; XXVIII, 1.

3° *Culture de la vigne.* — Bien que le sol et le climat de la Palestine fussent favorables à la vigne, elle demandait cependant des soins. Soit pour la planter, soit pour l'entretenir, on remuait soigneusement le

sol à la bêche, et on enlevait les pierres. Is., v, 2. Ce n'est pas le travail auquel se livrait le paresseux qui laissait croître les ronces et les épines. Prov., XXIV, 30-31. Pour préserver des vignobles ou champs de vigne contre la tentation des passants ou contre les pillages des Bédouins, Job, XXIV, 1, ou contre les chacals, on les entourait de murs ou de haies, et dans l'intérieur on élevait une tour ou une cabane pour loger des gardiens au temps où les raisins commençaient à mûrir. Num., XXII, 24; Is., I, 18; v, 2, 11; Matth., XXI, 33. Ces tours ont d'ordinaire jusqu'à 4m50 de haut sur quatre coudées ou 1m80 de largeur. Voir TOUR, fig. 517, col. 2291.

S'il faut en croire Pline, *H. N.*, XVII, 35, du moins en ce qui regarde la Syrie, on aurait laissé la vigne ramper à terre, comme on le voit encore en certains endroits de la Palestine. On avait en même temps l'habitude de faire monter la vigne sur les arbres. Is., CV, 33; Jer., VIII, 13; Hab., IV, 17; Is., III, 12. Les vignes de Silo, devaient être assez élevées puisque les Benjamites purent s'y mettre en embuscade. Jud., XXI, 20, 21. Du moins près des habitations on faisait grimper la vigne sur des figuiers; de là est venue l'expression proverbiale : Se reposer sous sa vigne et son figuier. III Reg., IV, 25; Mich., IV, 4; Zach., III, 10, Luc., XIII, 6.

Une fois plantée, la vigne exigeait encore des soins. Il fallait l'émonder, couper les branches inutiles. Joa., XV, 2-6. On taillait la vigne à la serpette, *mazemêrâh*. Is., II, 4; v, 16; XVIII, 5; Joel, IV, 10. Il fallait attendre les fruits pendant trois ans après la plantation : ce n'était qu'à la quatrième année qu'on pouvait en récolter. Is., XXXVII, 30; *Ma'aśer scheni*, 5.

La vigne était une des richesses de la Terre Promise. C'était donc une source de revenus : aussi les rois de Juda ou d'Israël ne pouvaient la négliger. Samuel avait prédit aux Israélites qui désiraient un roi, que celui-ci leur prendrait la dîme de leurs vignes, I Reg., VIII, 14-15, et même donnerait leurs vignes à ses serviteurs. Le fils d'Isaï, dit Saül aux Israélites qui penchaient pour David, vous donnera-t-il des champs et des vignes? I Reg., XXII, 7. La vigne de Naboth convoitée par Achab, roi d'Israël, et acquise par Jézabel au prix du meurtre de son propriétaire, est célèbre par le châtiment qu'attira cette iniquité sur les deux coupables. III Reg., XXI, 1-24.

Pour l'administration des vignes qui lui appartenaient, David avait préposé Séméi de Rama. Zabdias l'Aphonite était chargé des provisions de vin. I Par., XXVII, 27. Dans l'Ecclésiaste, II, 4, le sage se bâtit des maisons et plante des vignes. La femme laborieuse du livre des Proverbes, XXXI, 16, avec les fruits de son labeur plante une vigne.

Chacun en Israël voulait se faire une vigne plus ou moins considérable, et se reposer à l'ombre de sa vigne et de son figuier. IV Reg., XVIII, 31. C'est pour qu'ils ne s'attachent pas à un coin de terre et qu'ils restent nomades, que Réchab défendit à ses fils de planter de la vigne. Jer., XXXV, 7-9. Dans la disette de blé, le peuple engagea sous Néhémie ses champs et ses vignes. II Esd., v, 3-11.

Lorsque le peuple est infidèle, il est menacé de voir périr ses vignes et le châtiment ne tarde pas à le faire réfléchir. Dès le temps de Moïse la menace lui en est faite : « Tu planteras une vigne et tu n'en jouiras pas, tu n'en boiras pas le vin, » est-il dit dans les malédictions du ch. XXVIII, 30 et 39. Sophonie, I, 13, et Amos, v, 11, reprennent cette menace. « Vos vignes et vos figuiers, dit Amos, IV, 9, ont été dévorés par les sauterelles. » « Je dévasterai ses vignes et ses figuiers, » est-il annoncé à Israël dans Osée, II, 12. « Le jus de la vigne est en deuil, le cep languit, » annonce Isaïe, XXIV, 7. « En ce jour-là, dit-il, VII, 23, tout vignoble de mille ceps de vigne valant mille pièces d'argent sera couvert de ronces et d'épines. » Aussi le prophète, XXXII, 12, dépeint le deuil de la nation : « On se lamente sur les belles vignes fécondes. » « Plus de raisins à la vigne, dit Jérémie, VIII, 13, ni de figues au figuier. La feuille même est flétrie. » « Il n'y aura rien à récolter dans les vignes, » dit aussi Habacuc, III, 17. Mais si Israël se repent et retourne à son Dieu, il reviendra en Palestine y planter la vigne. Ézech., XXVIII, 26. La vigne ne sera plus stérile dans ses campagnes. Mal., III, 11.

Un certain nombre de lois concernent la culture, l'entretien ou la récolte de la vigne. La loi permettait d'entrer dans la vigne du prochain, d'en cueillir des grappes et d'en manger selon son désir, mais défendait d'en emporter dans un panier. Deut., XXIII, 24. Mais si quelqu'un a fait du dégât dans un vignoble, il donnera en dédommagement le meilleur de son vignoble. Exod., XXII, 5 (hébreu, 4). En faisant la cueillette des raisins pour la vendange, on ne devait pas revenir sur ses pas pour ramasser les grappes oubliées dans la vigne, mais les laisser à la disposition des pauvres et des étrangers. Lev., XIX, 10; Deut., XXIV, 21. Pour le vigneron qui donne tous ses soins à la vigne de celui qui le prend à son service, il est juste qu'il participe à son fruit. I Cor., IX, 7. Le repos de l'année sabbatique concernait aussi les vignes. Durant la septième année, on ne devait ni semer, ni tailler la vigne, ni récolter, Exod., XXIII, 11 ; la loi est reprise. Lev., XXV, 1-7. Cette septième année doit être une année de repos, de sabbat pour la terre. Lev., XXV, 4. Durant le naziréat, on ne devait manger d'aucun produit de la vigne, pas même les pépins ou la peau des raisins. Num., VI, 3-4 ; Jud., 13-14. Quant à celui qui venait de planter une vigne et n'en avait pas encore recueilli le fruit, il était dispensé d'aller faire la guerre. Deut., XX, 6. On voit une application de cette loi dans I Mach., III, 56.

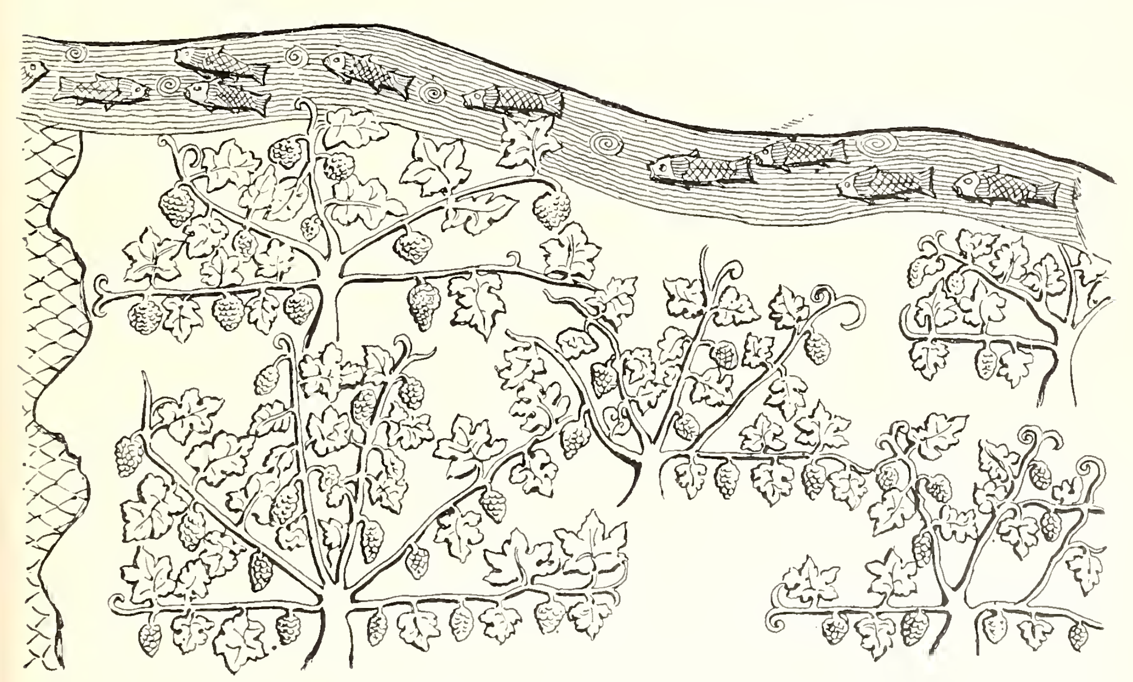


551. — Raisin de Palestine.

4° *Vendanges*. — La vendange, *bâṣir*, commençait

dans la Palestine au mois de septembre et devait être achevée dans la première moitié d'octobre, époque de la fête des Tabernacles, qui indiquait la fin de toutes les récoltes. Comme à la moisson, le temps des vendanges était une époque de réjouissances. Vignes et pressoirs retentissaient alors de chants. Ce chant, ce hourra des vendangeurs se nommait *hêdâd.* Jud., IX, 27; Is., XVI, 10; Jer., XXV, 30; XLVIII, 33. Aussi pour peindre la désolation de Moab, le prophète ne manque pas ce trait :

Plus encore que sur Jazer, je pleure sur toi, vigne de Sabama.
Tes sarments s'étendaient jusqu'à la mer (Morte) et au delà
Ils touchaient à Jazer.
Le dévastateur s'est jeté sur ta récolte et sur ta vendange.
La joie et l'allégresse ont disparu des vergers
Et de la terre de Moab :



552. — Vignoble assyrien. D'après Layard. *Monuments of Nineveh*, t. I, pl. 81.

J'ai fait tarir le vin des cuves.
On ne le foule plus au bruit des hourras
Le hourra (*hêdad*) n'est plus le hourra ! Jer., XLVIII, 32-33.

Dans les vignes de Sabama, dit également Isaïe, XVI, 10, plus de chants, plus de cris de joie. Le *hêdad* a cessé.

Les vendangeurs cueillaient les raisins dans des paniers et les jetaient dans le pressoir. Le pressoir porte les noms de *gat*, *yéqéb*, *pûrâh*. Zach., IV, 13; Job, XXIV, et Joël, IV, 13; Is., XLIII, 3, et Agg., II, 16. A prendre les choses avec précision, le *gat* est la grande cuve où l'on entasse le raisin, le *yéqéb* est la cuve placée sous l'appareil à pression, le *pûrâh* est l'appareil à pression. Au lieu de l'appareil à pression, on employait aussi le pressoir à torsion. Voir t. V, col. 612. Le pressoir était d'ordinaire dans le verger même : il consistait en une simple cuve en pierre où l'on jetait les grappes, qui étaient foulées aux pieds par les vendangeurs. Une ouverture dans le fond de cette cuve laissait passer le liquide dans un réservoir, souvent creusé dans la terre et maçonné. Cf. Van Lennep, *Bible lands*, t. I, p. 117; Robinson, *Biblical researches*, t. III, p. 137. Quand le vin pressé était bien exprimé, on le conservait dans des outres de peau de chèvre, Jos., IX, 4; Job, XXXII, 19; Matth., IX, 17, ou bien dans des vases ou amphores de terre. Jer., XIII, 12; XLVIII, 11. On soutirait les vins pour les clarifier. Is., XXV, 6; Jer., XLVIII, 11. On rangeait les vases à vin dans les celliers. I Par., XXVII, 27. Il s'agit là des celliers où David faisait garder son vin; Ézéchias avait les siens, II Par., XXXII, 18. Quant au *cella vinaria* de Cant., XI, 4, ce n'est pas le cellier, mais l'endroit où l'on boit le vin, où l'on se réjouit. Voir t. II, col. 396.

5° *Produit de la vigne.* — Une partie des raisins était réservée pour être mangée en nature, ou sous forme de raisins secs entrer dans la fabrication de certaines espèces de gâteaux, la *debêlâh,* ou la *'ăšîšâh.* Voir GATEAU, t. III, col. 115. Mais la plus grande partie de la récolte servait à faire du vin que l'on buvait avant ou après la fermentation. Voir MOUT, t. IV, col. 1330; VIN t. V, col.

6° *Comparaisons, paraboles.* — Les comparaisons, les proverbes, les allégories tirées de la vigne sont en grand nombre dans la Bible.

Dans l'apologue des arbres qui se cherchent un roi, la vigne, comme l'olivier et le figuier, représente les bons Israélites, qui, chacun dans leur situation, produisent des fruits utiles et appréciés de tous, par opposition au buisson qui n'a que des épines et qui ne peut même pas fournir un ombrage commode contre l'ardeur des rayons du soleil, image d'Abimélech, homme méchant qui ne peut que blesser et nuire. Jud., IX, 7-20.

L'importance de la vigne en Israël, les soins multiples qu'elle exigeait ont amené les auteurs sacrés à y voir une belle allégorie des soins de Dieu pour son peuple, et à la développer très fréquemment. Israël est la vigne de Jéhovah. Cette vigne a été apportée d'Égypte, Ps. LXXX (LXXIX), 8-14, plantée à la place des nations qui occupaient la terre de Chanaan. Solidement enracinée, ses rameaux se sont étendus depuis la mer jusqu'au fleuve, c'est-à-dire ont couvert toute la Terre Promise. Mais cette vigne qui fut longtemps prospère a vu ses clôtures se rompre, et les bêtes sauvages l'ont dévastée ;

le feu l'a brûlée et l'on a coupé ses rameaux. Ps. LXXX, 13-20. C'est la prise et la ruine de Jérusalem et la captivité de Babylone qui sont peintes sous ces images. Les mêmes idées et les mêmes images ont souvent été reprises par les prophètes. C'est le sujet de la belle parabole d'Isaïe, V, 1-7. Dans ce chant de l'amour de Jéhovah pour sa vigne les deux premières strophes décrivent l'amour et les soins de Dieu payés par l'ingratitude de son peuple, les deux suivantes, le jugement; puis les strophes 5 et 6, le châtiment, enfin les strophes 7 et 8, l'application à Israël. Ce petit chant décrit au complet tous les soins qu'on donnait à la vigne en Palestine.

Isaïe revient sur cette image, c. III. Les chefs du peuple ont brouté la vigne, c. XXVII, 26 : c'est la vigne au vin généreux gardée par Jéhovah. Après avoir été châtié, Israël fleurira de nouveau et donnera des rejetons. Jérémie, II, 21, développe ce sujet à son tour : Israël planté comme une vigne excellente, tout entière d'une souche franche, s'est changée en sarments



553. — Treille égyptienne.
D'après Wilkinson, *Manners and customs*, 2e édit., fig. 153, p. 380.

bâtards d'une vigne étrangère. Il annonce, VI, 9, qu'on grappillera comme une vigne les restes d'Israël. De nombreux bergers détruiront la vigne. Jer., XII, 10. Pour Ézéchiel, XV, 2-6, Israël est la vigne stérile dont le bois n'est bon à rien. Au ch. XVII, il développe la même image d'Israël, la vigne plantée dans une bonne terre bien arrosée, et en la combinant avec l'image des deux aigles de Babylone et d'Égypte, il en fait une parabole sur les destinées de la maison de David. De même au ch. XIX, 10-14, c'est une lamentation sur la vigne d'Israël si bien plantée et qui promettait du fruit, et qui est maintenant arrachée, et consumée par un feu sorti de l'une de ses branches, c'est-à-dire par la faute de Sédécias. Dans Joël, I, 6-12, c'est une invasion de sauterelles qui a dévasté la vigne de Jéhovah. Pour Osée, X, 1, Israël est une vigne luxuriante, chargée de fruits, qui est devenue infidèle à Dieu et idolâtre. Mais qu'Israël revienne à Dieu et il fleurira comme la vigne, XIV, 8. Samarie est aussi comparée à un plant de vigne. Mich., I, 6.

L'allégorie de la vigne représentant Israël était si bien reçue que dans le temple d'Hérode, à l'intérieur du vestibule, était suspendue une magnifique vigne d'or dont les grappes au rapport de Josèphe avaient la hauteur d'un homme. Elle était placée en cet endroit pour symboliser Israël, la vigne du Seigneur. Voir t. V, col. 2065.

Rien donc de plus familier au peuple que cette image. Les scribes et les Pharisiens n'eurent aucune peine à comprendre la parabole de Jésus-Christ se servant de cette image de la vigne, familière aux prophètes pour dépeindre ce que Dieu avait fait pour son peuple et la façon dont furent reçus les envoyés du père de famille, maître de la vigne, et son propre fils, et le châtiment des vignerons perfides avec la location de la vigne à d'autres vignerons, c'est-à-dire aux Gentils. Matth., XXI, 33-46; Marc., XII, 1-12; Luc., XX, 9-19.

D'autres enseignements sont tirés aussi de la comparaison de la vigne. La Sagesse est comparée à la vigne dont les pousses gracieuses sont chargées de fruits. Eccli., XXIV, 23 (grec 17). Joseph est comparé à un sarment fécond, planté près d'une fontaine et dont les branches couvrent la muraille. Gen., XLIX, 22. Par la parabole des ouvriers qui vont à différentes heures travailler à la vigne, Jésus-Christ veut montrer aux Pharisiens que pour entrer dans le royaume messianique Dieu n'appelle pas d'après les mérites antérieurs, mais par pure grâce. Matth., XX, 1-16. A la fin des temps, le Fils de l'homme préside à la vendange du monde, Apoc., IX, 18-19. Pour exprimer la vie de la grâce, la vie qu'il communique aux âmes, Notre-Seigneur emprunte une comparaison à la vigne. Tout sarment qui en moi ne porte pas de fruit, mon Père, le divin vigneron, le retranchera. Tout sarment au contraire qui portera du fruit, il l'émondera pour qu'il en porte davantage. Il faut que le sarment soit uni au cep pour que la sève circule en lui et qu'il porte du fruit; séparé du cep, il se dessèche. Ainsi, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire. Et les sarments inutiles seront jetés au feu. Joa., XV, 1-9.

Voir Alph. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, in-8°, Paris, 1886, p. 151-154; Ad. Pictet, *Origines indo-européennes*, in-8°, 2e édit., Paris, p. 295-321; Ch. Joret, *Les plantes dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1897, p. 138-141, 387, 450; V. Loret, *La flore pharaonique*, 2e édit., Paris, 1892, in-8°, p. 99-101; A. Erman, *Life in ancient Egypt*, transl. Tirard, in-8°, Londres, 1894, p. 196-199; Fr. Wœnig, *Die Pflanzen im alten Aïgypten*, in-8°, Leipzig, 1886, p. 254-276; H. B. Tristram, *The natural history of the Bible*, 8e édit., in-8°, Londres, 1889, p. 402-413; D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Égypte*, in-4°, Paris, 1896, p. 345; Wilkinson, *Manners and customs*, 2e édit., t. II, p. 1, 379-383.

E. LEVESQUE.

VIGNE DE SODOME (hébreu : *géfén Sedôm*; Septante : ἄμπελος Σοδόμων; Vulgate : *vinea Sodomorum*). Elle est mentionnée seulement, Deut., XXXII, 32, où Moïse dit en parlant des impies :

> Leur vigne est du plant de Sodome
> Et du terroir de Gomorrhe;
> Leurs raisins sont des raisins empoisonnés.
> Leurs grappes sont amères.

Quelques auteurs, comme dom Calmet, ont cru que ces vers font allusion à la « pomme de Sodome ». Voir JÉRICHO, t. III, col. 1291. Josèphe en a donné la description, *Bell. jud.*, IV, VIII, 4, et Tacite y fait probablement allusion, *Hist.*, V, 6. « Des cendres s'y produisent dans les fruits, dit l'historien juif; ils ressemblent par leur couleur à des fruits comestibles, mais quand la main les saisit, ils se dissolvent en farine et en cendres. » Mais cette plante (*Callotropis procera*) n'a rien qui puisse même de très loin rappeler la vigne et elle n'a point ses fruits en grappe. D'autres ont pensé à la coloquinte, dont les feuilles ont de la ressemblance avec celles de la vigne et dont les tiges s'étendent sur le sol, comme les rameaux de celle-ci. Voir COLOQUINTE, t. II, fig. 323, col. 859. Mais si elle a dans son feuillage quelque apparence générale qui l'a fait appeler « vigne sauvage », *gêfén śâdéh*, III Reg., IV, 39, elle n'a point son fruit en grappe. On a voulu aussi y voir quelque espèce de Solanum comme le *Solanum nigrum* ou le *Sodomeum* (t. III, col. 1290, fig. 226), etc., mais ces plantes n'ont rien de l'aspect de la vigne.

Nous croyons qu'il n'y a pas à chercher ici de plante particulière, existant sur les bords de la mer Morte.

C'est une image créée par l'auteur pour caractériser Israël infidèle. Il ressemble aux habitants de Sodome et de Gomorrhe, comme s'il était de leur race au lieu de descendre des patriarches. La corruption morale d'Israël est souvent comparée dans l'Écriture aux péchés de Sodome et de Gomorrhe. La vigne et ses fruits sont ici des termes figurés représentant le peuple et ses actes: il est dégénéré et ne produit plus rien que de mauvais et d'empoisonné. C'est ainsi qu'au verset suivant on compare ses actions à un vin qui serait un venin d'aspic. La mer Morte aux eaux très amères est censée communiquer son amertume à tous les produits qui poussent sur ses bords et spécialement à ceux des villes maudites de Sodome et de Gomorrhe.

E. Levesque.

VIGNERON (hébreu : *korêm*), celui qui cultive la vigne. — La culture de la vigne tenait une grande place dans la vie agricole des Israélites. Mais elle était relativement facile. Cf. Schwalm, *La vie privée du peuple juif*, Paris, 1910, p. 12-14. Le roi Ozias avait des vignerons qui travaillaient pour lui sur les coteaux des montagnes. II Par., XXVI, 10. Isaïe, LXI, 5, prédit qu'à la restauration les étrangers seront les vignerons d'Israël. Les temps de sécheresse persistante faisaient la désolation des vignerons. Joel., I, 11. Après la déportation chaldéenne, Nabuzardan choisit dans le menu peuple des laboureurs et des vignerons pour demeurer en Palestine et empêcher le sol de devenir improductif. IV Reg., XXV, 12; Jer., LII, 16. — Notre-Seigneur met en scène des vignerons dans deux de ses paraboles. Dans la première, il s'agit d'une vigne voisine de la ville. Le propriétaire loue sur la place publique des vignerons qui y vont travailler, moyennant un denier de salaire pour la journée. Matth., XX, 1-15. Dans l'autre parabole, il est question d'une exploitation éloignée et considérable, comme devaient être celles du roi Ozias. Le maître l'a louée à des vignerons qui, pour leur salaire, ont une part de la récolte, tandis que l'autre doit lui revenir. C'est pourquoi, à plusieurs reprises, il envoie des serviteurs vers les vignerons pour recevoir ce qui lui revient. Mais ceux-ci brutalisent et tuent les envoyés, méritant ainsi d'être mis à mort à leur tour, après quoi le maître affermera la vigne à d'autres vignerons. Matth., XXI, 33-39; Marc., XII, 1-8; Luc., XX, 9-15.

H. Lesêtre.

VILLA (grec : ἀγρός), domaine rural. — La Vulgate emploie souvent le mot *villa* pour désigner le *ḥâṣêr*, κώμη, le village ou hameau situé dans la campagne et sans entourage de murs. Exod., VIII, 13; Lev., XXV, 31; Num., XXXIV, 4, 9; Jos., XV, 32-62; XIX, 6-38; Cant., VII, 11; Esth., IX, 19; II Esd., XI, 30; XII, 28. Dans l'Évangile, les villages ou hameaux, κώμαι, dans lesquels passe Notre-Seigneur, n'excluent pas le bien de campagne, le domaine, ἀγρός, *villa*, habité par un certain nombre de personnes, mais constituant la propriété d'un particulier. Marc., VI, 36, 56; Luc., VIII, 34; IX, 12. A l'époque évangélique, en effet, les domaines ruraux n'étaient pas rares en Palestine. Si le maître n'y résidait pas, comme le père du prodigue, Luc, XV, 25, des fermiers et des serviteurs les faisaient valoir, sous la surveillance d'un intendant, quand le domaine avait de l'importance. Cf. Schwalm, *La vie privée du peuple juif*, Paris, 1910, p. 485-511. L'un des invités de la parabole vient de faire l'acquisition d'une villa, à distance de la ville. Il lui faut aller la visiter et il s'excuse de ne pas répondre à l'invitation au festin qui lui est faite. Matth., XXII, 5; Luc., XIV, 18. La villa comprenait certainement, avec des champs et des vignes, des bâtiments d'exploitation et d'habitation. Celui auquel se loua le fils prodigue possédait une villa dans laquelle on faisait de l'élevage, particulièrement celui des pourceaux. Luc., XV, 15. Simon le Cyrénéen revenait d'un domaine rural, quand on l'arrêta à la porte de la ville pour aider le Sauveur à porter sa croix. Marc., XV, 21; Luc., XXIII, 26. Les deux disciples se rendaient à une villa voisine d'Emmaüs, quand le Sauveur ressuscité se joignit à eux. Marc., XVI, 12. Saint Luc, XXIV, 28, suppose que le lieu où ils s'arrêtèrent ensemble se rencontrait avant qu'on arrivât dans la bourgade. Gethsémani est appelé en grec χωρίον, c'est-à-dire « emplacement, champ, domaine ou jardin », et par la Vulgate *villa*. Matth., XXVI, 36. Il est vraisemblable qu'il n'y avait pas de domaine rural à une si grande proximité de la ville, mais que Gethsémani était un jardin, peut-être muni encore du nécessaire pour le pressurage de l'huile. Saint Jean, XVIII, 1, appelle ce lieu un « jardin ».

H. Lesêtre.

VILLALPANDO Jean-Baptiste, jésuite espagnol, né à Cordoue en 1552 ou 1555, mort à Rome le 22 mai 1608. Il fut l'élève du P. Prado, son collaborateur et son continuateur : *In Ezechielem explanationes et apparatus Urbis ac Templi Hierosolymitani*, 3 in-f°, Rome, 1596-1604. Il mourut avant d'avoir achevé le travail. Voir Prado, col. 593. Cf. Ch. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. VIII, 1898, col. 768.

VIN, liquide extrait du raisin par pression. Voir Pressoir, col. 613.

1° *Ses noms.* — La Palestine était un pays vignoble, et le vin y avait une grande importance au double point de vue alimentaire et commercial. Aussi un assez grand nombre de mots sont-ils employés pour désigner le précieux liquide. 1. *Yaîn*, mot probablement primitif, qui se retrouve dans l'assyrien *înu*, l'éthiopien *wäyn*, le grec οἶνος, le latin *vinum*, etc. — 2. *Ḥémér*, chaldéen : *ḥămar*, de *ḥâmar*, « bouillir, fermenter », οἶνος, *merum*. — 3. *Sobé'*, le vin de bonne qualité, οἶνος, *vinum*. — 4. *Šémér*, le très bon vin débarrassé de sa lie, οἶνος, *vindemia defæcata*. Is., XXV, 6. — 5. *Tîroš*, le vin non fermenté ou vin doux. Voir Moût, t. IV, col. 1330. — 6. *'Âsîs*, le premier vin, le vin doux, γλυκασμός, *dulcedo;* οἶνος νέος, *mustum*. — 7. *Mézég*, *mésék*, *mimsâk*, le vin mélangé, κέρασμα, *mixtum*. — Métaphoriquement, le vin est aussi appelé *dam 'ănâbîm*, αἷμα σταφυλῆς, *sanguis uvæ*, « le sang de la grappe ». Gen., XLIX, 11; Deut., XXXII, 14; Eccli., XXXIX, 26.

2° *Son origine.* — Le vin est considéré comme un don de Dieu. Isaac souhaite à Jacob que Dieu lui donne l'abondance du froment et du vin. Gen., XXVII, 28. La Palestine est un pays de froment et de vin, Deut., XXXIII, 28, et Juda, en particulier, « lave son vêtement dans le vin, » Gen., XLIX, 11. Dieu donne à son peuple « le sang de la grappe, le vin généreux. » Deut., XXXII, 14; cf. XI, 14. Pour le juste, la cuve déborde de vin nouveau. Prov., III, 10. Mais il n'y aura pas de vin pour Israël infidèle, Deut., XXVIII, 39, 51, et le vin de ses ennemis sera comme le venin des serpents. Deut., XXXII, 33.

3° *Son traitement.* — Noé s'était sans doute contenté de boire le jus qu'il venait d'exprimer des raisins, comme le fait supposer son inexpérience des effets du vin. Gen., IX, 21. Plus tard, on recueillit le vin au sortir du pressoir et on le conserva dans différents récipients, cruches de terre, I Reg., X, 3; XVI, 20; Jer., XIII, 12, et outres faites de peau. Jos., IX, 13; I Reg., XXV, 18; II Reg., XVI, 1; Judith, X, 5. Voir Outre, t. IV, col. 1936. On gardait ces récipients dans des celliers, voir Cellier, t. II, col. 396, et dans des magasins, pour l'usage du Temple, I Par., IX, 29, ou des agglomérations. II Par., XI, 11; XXXII, 28. Le vin fermente et dépose au fond des récipients la lie, composée de matières diverses qui, à la longue, peuvent nuire à la qualité du vin. C'est pourquoi l'on transvasait le vin d'un récipient dans un

autre, de manière à laisser la lie au fond du premier. Jer., XLVIII, 11, 12. On laissait vieillir le vin, pour le rendre meilleur. « Vin nouveau, nouvel ami; qu'il vieillisse, et tu le boiras avec plaisir. » Eccli., IX, 15 (10). Après avoir bu du vin vieux, on n'en demandait pas aussitôt du nouveau, car on disait : « Le vin vieux est meilleur. » Luc., V, 39. — Avant de boire le vin, on avait coutume de lui faire subir quelque mélange. Isaïe, I, 22, parle en mauvaise part du vin coupé d'eau. Ce mélange ne paraît pas avoir été goûté des Israélites, comme il l'était des Grecs et des Romains. Cf. Anacréon, *Od.*, XXXVI, 10; *Odys.*, III, 40. L'auteur du second livre des Machabées parle selon la coutume de ces derniers, quand il écrit : « Il ne vaut rien de boire seulement du vin ou seulement de l'eau, tandis que le vin mêlé à l'eau est bon et produit une agréable jouissance. » II Mach., XV, 40. Mais ce qui plaisait beaucoup aux Israélites, c'était le mélange avec le vin de certains aromates qui lui donnaient un goût particulier et surtout plus de force. Il est souvent question du vin aromatisé comme d'un breuvage de choix. Ps. LXXV (LXXIV), 9; Cant., VII, 3; VIII, 2; Prov., XXIII, 30, 31; Is., LXV, 11. Pour soutenir Notre-Seigneur avant son crucifiement, on lui présenta du vin mêlé de myrrhe, Marc., XV, 23, que saint Matthieu, XXVII, 34, dit mêlé de fiel, en prenant sans doute ce dernier mot dans un sens large, pour marquer le goût un peu amer que la myrrhe communiquait au vin. Pline, *H. N.*, XIV, 15, témoigne que la myrrhe donnait au vin un goût fort apprécié des anciens. On connaissait le vin ἀρωματίτης, aromatique, cf. Dioscoride, V, 64, le vin μυρρινίτης, préparé avec des baies de myrte, cf. Élien, *Var. Hist.*, XII, 31; etc. « Mêler le vin », c'était le préparer en vue du repas. Prov., IX, 2, 5.

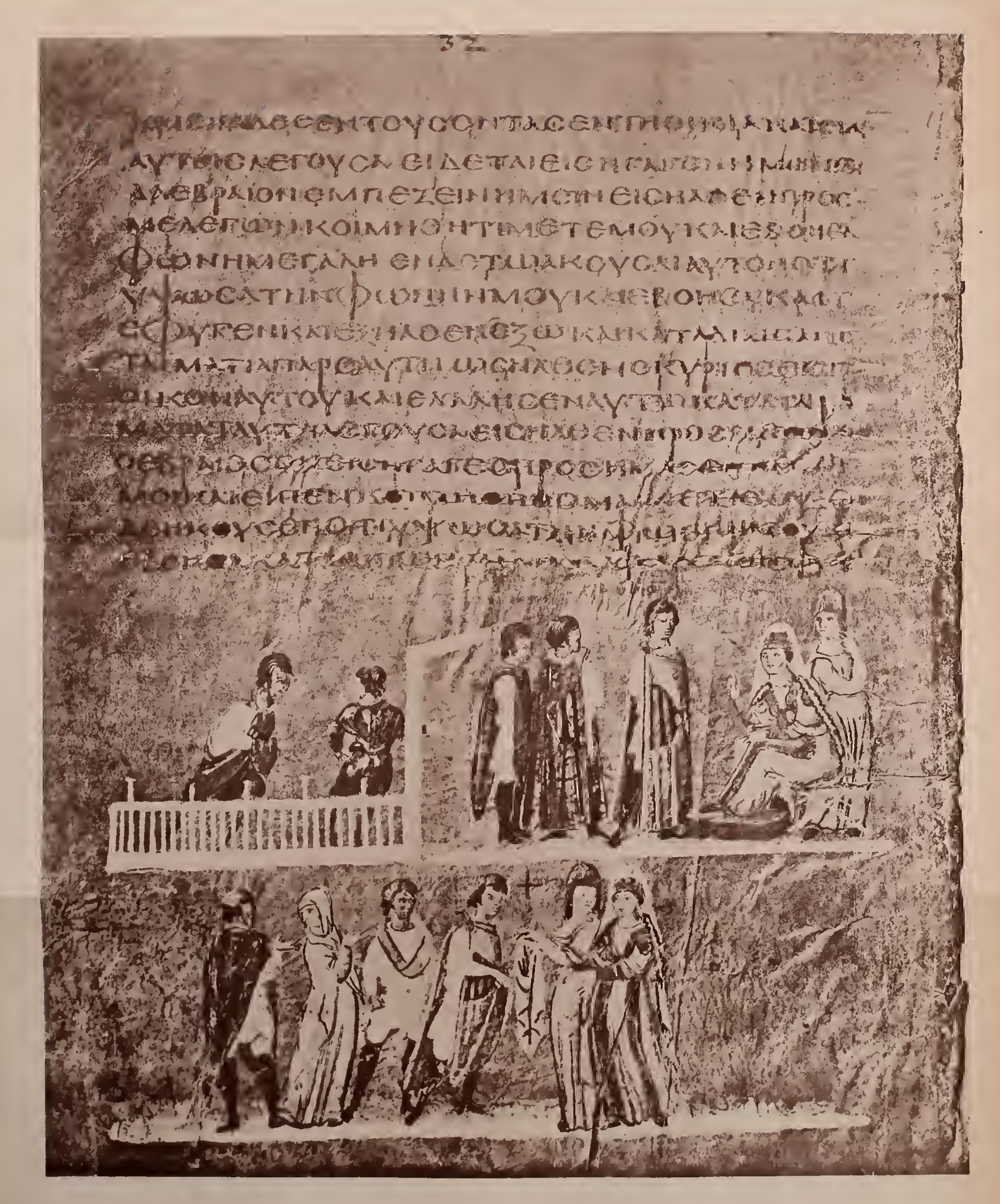
4° *Ses usages.* — 1. Noé, après le déluge planta une vigne et fut enivré par le vin dont il ignorait sans doute la force. Gen., IX, 20-21. — Le vin était une boisson commune chez les Hébreux. Isaac en boit. Gen., XXVII, 25. Des échansons le versaient aux grands personnages. Gen., XL, 5. Voir ÉCHANSON, t. II, col. 1558. Il figurait dans les festins et dans les simples repas, Deut., XIV, 26; Job, I, 18; Prov., IX, 2, 5; II Par., II, 10; II Esd., V, 18; Dan., V, 1, 2, 4, 23; Judith, XII, 12; Esth., I, 7; Eccli., IX, 13 (9); Is., V, 12; XXII, 13; LVI, 12, etc., et même dans les repas funèbres. Tob., IV, 18. L'Ecclésiastique, XXXIX, 31 (26), énumère le « sang de la grappe » parmi les choses qui sont de première nécessité pour la vie des hommes. Notre-Seigneur fit son premier miracle pour procurer du vin aux époux de Cana. Joa., II, 3. C'était une désolation générale quand le vin venait à faire défaut. Is., XXIV, 11; Jer., XLVIII, 23; Jo., I, 10; Agg., I, 11. Aussi les faux prophètes se faisaient écouter quand ils promettaient l'abondance du vin. Mich., II, 11. — 2. L'Ecclésiaste, IX, 7, recommande de boire son vin gaiment. C'est ce qui se pratiquait, surtout quand le vin était de qualité supérieure. Il en venait de tel du Liban, Ose., XIV, 7; celui de Helbon faisait l'objet d'un commerce avec Tyr. Ezech., XXVII, 18. Le récit du miracle de Cana nous apprend que, dans le repas, on servait d'abord le meilleur vin, tandis qu'on réservait le moins bon pour la fin, quand le goût des convives était émoussé. Joa., II, 10. Ce trait ne préjudicie pas à la remarque de Luc., V, 39; car l'amphitryon qui servait du vin inférieur aux convives déjà désaltérés ne leur demandait pas leur avis et profitait plutôt de leur demi-inconscience. Cf. Sap., II, 7. Le goût des Israélites pour le vin est accusé par ces comparaisons du Cantique des cantiques, I, 1, 4; IV, 10; VII, 9, qui déclare que l'amour de l'Époux est préférable au vin, et que la bouche de l'Épouse est comme un vin exquis. — 3. L'usage du vin n'était pas toujours suffisamment modéré. Les auteurs sacrés en signalent les abus. Voir IVRESSE, t. III, col. 1048. Les ennemis vendaient des jeunes filles israélites pour avoir du vin. Joel, III, 3. Les Israélites eux-mêmes buvaient dans leurs sanctuaires idolâtriques le vin de ceux qu'ils condamnaient à l'amende. Am., II, 8. Après la captivité, les Juifs exigeaient de leurs débiteurs un intérêt d'un centième sur le vin. II Esd., V, 11, 15. — 4. L'abstention du vin était prescrite à Aaron et à ses fils, quand ils avaient à entrer dans le sanctuaire, Lev., X, 9; Ezech., XLIV, 21, et à ceux qui se vouaient au nazaréat. Num., VI, 3. Elle le fut à Samson, Jud., XIII, 4, 7, 14, et à Jean-Baptiste. Luc., I, 15. Les Rechabites s'abstenaient volontairement de vin. Jer., XXXV, 2. Notre-Seigneur, qui en faisait usage, était appelé par ses ennemis « buveur de vin ». Matth., XI, 19. — 5. Le vin servait encore au Temple pour les libations sacrées. Exod., XXIX, 40; Num., XV, 5, 7, 10; XXVIII, 7, 14; Ose., IX, 4. Voir LIBATION, t. IV, col. 234. On faisait aussi des libations de vin aux faux dieux. Deut., XXXII, 38; Esth., XIV, 17. Cyrus et Artaxerxès ordonnèrent de fournir du vin pour le Temple de Jérusalem. I Esd., VI, 9; VII, 22. Le vin était soumis à la loi des prémices, Num., XVIII, 12; Deut., XVIII, 4; I Par., XXXI, 5; II Esd., X, 39; XIII, 5, 12, et de la dîme. Deut., XII, 17; XIV, 23. — A la dernière Cène, le Sauveur consacra le vin pour le changer en son sang. Matth., XXVI, 27; Marc., XIV, 23; Luc., XXII, 20; I Cor., XI, 25. Il en fit ainsi, avec le pain, la matière de l'eucharistie.

5° *Ses effets.* — 1. Le vin réjouit Dieu et les hommes. Jud., IX, 13. Il réjouit le cœur de l'homme, Ps. CIV (CIII), 15, et rend la vie joyeuse. Eccle., X, 19. C'est pourquoi il est recommandé d'en donner aux affligés. Prov., XXXI, 6. Cf. Zach., X, 7. — 2. Il est un réconfortant. Melchisédech offre le pain et le vin à Abraham et à ses serviteurs qui reviennent de poursuivre les ennemis. Gen., XIV, 18. On en apporte à David et à ses fidèles partisans pendant leur fuite. II Reg., XVI, 2; I Par., XII, 40. Le vin fortifie les vierges. Zach., IX, 17; Cant., II, 4. Saint Paul conseille à Timothée d'en boire un peu à cause de son estomac. I Tim., V, 23. — 2. Le vin a aussi ses inconvénients. Il est moqueur, c'est-à-dire porte à ne pas prendre le devoir au sérieux, Prov., XX, 1; il est perfide, Hab., II, 5, et égare les sages. Eccli., XIX, 2; Ose., IV, 11. — 3. L'Ecclésiastique, XXXI, 30-41 (25-30), résume les effets du vin, avec lequel il ne faut pas faire le brave, parce qu'il en a fait périr un grand nombre. Il est comme la vie pour l'homme, et « quelle vie a celui qui manque de vin? » Il réjouit quand il est pris à propos et avec mesure. Mais, bu à l'excès, il excite au mal et diminue les forces. Cf. Prov., XXI, 17. — 4. Le vin était quelquefois employé comme remède. Le bon Samaritain pansa avec du vin et de l'huile les plaies du blessé. Luc., X, 34.

6° *Métaphores.* — 1. La sagesse offre aux hommes le vin, c'est-à-dire ses bienfaits spirituels. Prov., IX, 5. A l'époque de la restauration messianique, on aura le vin pour rien, c'est-à-dire que les dons divins seront départis gratuitement. Is., LV, 1. — 2. Le vin de vertige est l'aveuglement spirituel, Ps. LX (LIX), 5; le vin de la violence est l'esprit mauvais qui anime les méchants. Prov., IV, 17. Le vin dont Babylone abreuve les nations est l'impiété et l'impudicité auxquelles elle invite et entraîne les autres. Jer., LI, 7; Apoc., XVII, 2; XVIII, 3. Le vin de la colère divine que boit le méchant désigne le châtiment qui lui est infligé. Ps. LXXV (LXXIV), 9; Jer., XXV, 15; Apoc., XIV, 8, 10; XVI, 19; XIX, 15.

H. LESÈTRE.

VINAIGRE (hébreu : *ḥomeṣ*), liquide acide qui résulte de la transformation du vin exposé à l'oxygène de l'air, sous l'action d'un ferment naturel, le *mycoderma aceti*. — Il était défendu à ceux qui faisaient le vœu de nazaréat de boire du vin ou même du vinaigre provenant

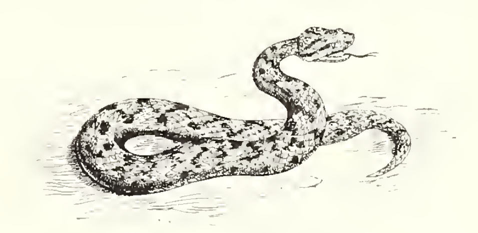


CODEX VIENNENSIS GENESEOS

du vin. Num., vi, 3. — Les moissonneurs trempaient leur pain dans du vinaigre, c'est-à-dire probablement dans une boisson acidulée et rafraîchissante. Ruth, ii, 14. — Le vinaigre agace les dents, comme la fumée pique les yeux. Prov., x, 26. Les Septante remplacent ici le vinaigre par le raisin vert, ὄμφαξ. Verser du vinaigre sur du nitre figure une action faite mal à propos. Prov., xxv, 20. Voir Natron, t. iv, col. 1488. — Le juste persécuté se plaint qu'on lui donne à boire du vinaigre. Ps. lxix (lxviii), 22. Le même traitement a été infligé à Notre-Seigneur en croix. Matth., xxvii, 48; Marc., xv, 36; Luc., xxiii, 36; Joa., xix, 29, 30. On ne s'expliquerait pas que les exécuteurs aient eu à leur disposition sur le Calvaire du vinaigre proprement dit. Mais les soldats romains portaient avec eux leur provision de *posca*, breuvage acide composé de vinaigre, d'eau et d'œufs. Cf. Plaute. *Mil. glor.*, III, ii, 23; *Truc.*, II, vii, 48; Pline, *H. N.*, XXVII, iv, 12; XXVIII, v, 14; Suétone, *Vitell.*, 12; etc. Ils présentèrent une éponge remplie de ce liquide aux lèvres du Sauveur, qui se contenta d'y goûter, mais n'en voulut pas boire. Les circonstances supposent que l'offre avait été faite avec une bonne intention, mais que le Sauveur tint à se refuser tout soulagement. H. Lesètre.

VINDOBONENSIS (CODEX). Ce manuscrit est constitué par vingt-quatre feuillets détachés, appartenant au texte grec de la Genèse. L'écriture est d'encre d'argent, d'onciale assez épaisse, irrégulière, que l'on attribue à la fin du vie siècle. Chaque page est décorée dans sa partie inférieure d'une peinture : au total, quarante-huit peintures. Toutes ces peintures ne sont pas de la même main : le dessin est plus correct dans quelques-unes, le coloris meilleur aussi. Le sujet représenté dans la page reproduite (fig. 554) est divisé en deux scènes, où figurent les mêmes personnages : la femme de Putiphar dénonçant Joseph à son mari, en haut; la même exhibant au même le manteau de Joseph. La femme de Putiphar a près d'elle sa servante, le mari est accompagné de trois serviteurs ou officiers, une servante se tient à la porte. Le manuscrit appartient à la Hofbibliothek de Vienne, où il est coté *Cod. theol. græc. II*. Voyez *Palæographical Society, Facsimilés*, vol. i, planche 178. Les miniatures de la Genèse de Vienne, très importantes pour l'histoire de l'art, ont été publiées par Hartel et Wickhoff, *Die Wiener Genesis*, dans les *Jahrb. der Kunstsammlung des allerh. Kaiserhaus*, vol. xv-xvi, supplément, 1894-1895, et étudiées par W. Lüdtke, *Untersuch. zu den Miniaturen der Wiener Genesis*, Greifswald, 1897. P. Batiffol.

VIPÈRE (hébreu : *'éf'éh*; grec : ἔχιδνα; Vulgate : *vipera*), reptile venimeux de l'ordre des ophidiens et de la famille des vipéridés, reconnaissable à sa tête plus triangulaire et plus détachée du tronc que celle des couleuvres, et à sa queue arrondie en cône au lieu d'être aplatie en rame (fig. 555). On rencontre en Palestine plusieurs espèces de vipères. Les plus communes sont la *vipera ammodytes* et la *vipera euphratica*, de couleur claire, à tête large et plate et à queue subitement contractile. La grande vipère jaune, *daboia xanthina*, est la plus grosse vipère de Palestine. Ses mœurs nocturnes la rendent particulièrement dangereuse. Elle est de taille à engloutir dans son estomac un levraut, une caille, ou quelque autre animal semblable. Le serpent que l'hébreu désigne par le mot *'éf'éh* et que les versions appellent ὄφις, ἀσπίς, βασιλίσκος, *vipera*, *regulus*, ne diffère probablement pas de l'*el-ephah* arabe, serpent venimeux du Sahara, l'*echis arenicola* ou vipère de sable, commune dans le nord de l'Afrique, en Arabie et en Syrie. Elle est longue d'une trentaine de centimètres et a des mouvements très rapides. Sa morsure est fréquemment mortelle, bien que moins redoutable que celle du cobra ou du céraste. On la rencontre très souvent en hiver dans les pierres des bords de la mer Morte, et dans les broussailles des rivages du Jourdain. « Ces fourrés recèlent plusieurs animaux peu agréables à rencontrer, surtout la vipère *echis arenicola*, fort redoutable... Ces serpents, qui dans d'autres contrées s'enterrent ordinairement dans les sables arides, étant ici sans cesse exposés à être noyés par les crues subites du Jourdain, ont pris la singulière habitude de s'enrouler aux branches, à une grande hauteur, et de se cacher dans les troncs des arbres. » Lortet, *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1884, p. 448, 455. — La vipère est nommée trois fois dans l'Ancien Testament. Dans Job, xx, 16, il est dit que la langue de la vipère tuera le méchant. La langue de la vipère est inoffensive; l'animal porte des crochets creusés en forme de tubes par lesquels s'écoule le venin produit par des glandes spéciales et introduit dans la chair de la victime au moyen de la morsure. L'auteur sacré parle donc de la langue de la vipère selon les apparences. Aujourd'hui encore nous appelons « langue de vipère » celle qui calomnie. Isaïe, xxx, 6, parle de la vipère comme infestant le désert qui sépare la Palestine de l'Égypte. Ailleurs, il compare la



555. — Vipère.

conduite des méchants à un œuf qu'on écrase et dont il sort une vipère. Is., lix, 5. Sur ce texte, voir Œuf, t. iv, col. 1755. Sur les autres serpents analogues, voir Aspic, Basilic, t. i, col. 1124, 1495; Céraste, t. ii, col. 432. — Dans le Nouveau Testament, la vipère devient l'image des pharisiens et des sadducéens. Sur les bords du Jourdain, infestés de vipères, saint Jean-Baptiste interpelle les sectaires en les appelant « race de vipères » et en constatant qu'ils savent fuir la colère qui vient, sans doute comme les vipères fuient l'inondation. Matth., iii, 7; Luc., iii, 7. Notre-Seigneur applique le même nom aux scribes et aux pharisiens, pour dénoncer leur influence perfide et leurs allures cauteleuses. Matth., xii, 34; xxiii, 33. — La vipère qui mordit saint Paul à la main, dans l'île de Malte, Act., xxviii, 3, devait être la vipère méditerranéenne, *vipera aspis*, qu'on trouve en Sicile et dans toutes les îles de la Méditerranée. La blessure était mortelle, car les insulaires, habitués aux suites de pareils accidents, s'attendaient à voir saint Paul enfler et tomber mort subitement. Act., xxviii, 6. La vipère n'existe plus à Malte, pas plus d'ailleurs que dans d'autres îles où sa présence était signalée par Pline, *H. N.*, iv, 12. L'île était autrefois très boisée, de sorte que saint Paul put y ramasser facilement des fagots; les reptiles pouvaient par conséquent s'y abriter à l'aise. Aujourd'hui, par suite des défrichements successifs, on n'y rencontre plus que quelques arbres. » Breusing, *Die Nautik der Alten*, Brême, 1886, p. 191; Vigouroux, *Le N. T. et les découvertes archéologiques*, Paris, 1896, p. 344; Tristram, *The natural history of the Bible*, Londres, 1889, p. 275-277. H. Lesètre.

VIRGINITÉ (hébreu : *betûlîm*), état de celle qui est restée vierge. — La fille de Jephté pleure pendant deux mois sa virginité, Jud., ii, 37, non qu'elle soit perdue,

mais parce qu'elle ne doit pas aboutir au mariage. L'idée de la virginité volontaire n'apparaît qu'avec l'Évangile, en la personne de Marie, Luc., I, 34, qu'imiteront ensuite les vierges chrétiennes. — Ézéchiel, XXIII, 3, accuse les deux sœurs, Samarie et Jérusalem, d'avoir prostitué leur virginité. — La loi supposait qu'un mari pouvait contester la virginité de sa jeune épouse. Les parents de celle-ci produisaient alors, devant les anciens, les signes de la virginité de leur fille, appelés aussi *beṭûlîm*. La présentation de ces preuves, qui étaient déployées, entraînait pour le mari une amende de cent sicles d'argent à verser au père et à la mère, et la perte du droit de répudiation. Dans le cas où les preuves en sa faveur faisaient défaut, la jeune femme était lapidée. Deut., XXII, 13-21. Chez les Hébreux, comme chez d'autres peuples anciens, existait donc l'obligation, pour le jeune marié, la nuit même des noces, de transmettre aux parents de l'épouse, qui attendaient au dehors, un linge ensanglanté qui constituait une preuve de la virginité et que ceux-ci pouvaient plus tard produire en témoignage. C'était une sûreté qu'aimaient à se donner les Orientaux et dont leurs mœurs s'accommodaient. Chez les Arabes, le nouveau marié, après avoir reçu sa femme dans sa tente, « sort avec un mouchoir ensanglanté à la main, qu'il va montrer aux parents et aux amis assemblés. » De la Roque, *Voyage dans la Palestine*, Amsterdam, 1718, p. 226. Cf. de Hummelauer, *In Deuteron.*, Paris, 1901, p. 400; Piérotti, *La Palestine actuelle*, Paris, 1865, p. 252. H. LESÊTRE.

VISAGE. Voir FACE, t. II, col. 2165.

VISION (hébreu : *ḥâzôn, ḥâzôṭ, ḥizâyôn, ḥîdâh, maḥăzéh, mar'éh, mar'âh;* chaldéen : *ḥèzév;* Septante : ὅραμα, ὀπτασία; Vulgate : *visio, visus*), phénomène surnaturel au moyen duquel Dieu montre ce qu'il veut faire savoir ou faire dire.

I. SA NATURE. — 1° Dieu communique de trois manières différentes, mais non exclusives l'une de l'autre, ce qu'il veut faire entendre. La vision peut être corporelle, quand un objet extérieur frappe les sens, comme quand Moïse voit le buisson ardent, Exod., III, 3; imaginative, quand la représentation surnaturelle saisit l'imagination sans le secours des sens, comme quand Ézéchiel, I, 4-28, a la vision des quatre êtres à face d'homme, de lion, de taureau et d'aigle; intellectuelle, quand la communication divine ne s'adresse qu'à l'intelligence, comme dans la prophétie des semaines. Dan., IX, 20-27. La vision intellectuelle peut subsister seule, mais les deux autres la supposent toujours; autrement, elles seraient inintelligibles. Les trois formes peuvent d'ailleurs être liées ensemble. Ainsi, dans le mystère de l'annonciation, Marie a la vision sensible de l'ange, la vision imaginative de l'ombre du Saint-Esprit la couvrant pour la rendre mère, et la vision intellectuelle de la volonté divine qui attend son consentement. Luc., I, 28-38. Les mages ont la vision sensible de l'étoile et la vision intellectuelle de sa signification. Matth., II, 2. Saint Pierre a la vision imaginative de la nappe pleine d'aliments divers et la vision intellectuelle de la volonté de Dieu par rapport à Corneille. Act., X, 11, 19, 20. — 2° La vision surnaturelle est essentiellement objective, c'est-à-dire ayant une cause réelle indépendante de l'esprit de l'homme. Elle produit en celui qui la reçoit la conviction que Dieu même est intervenu. Elle se distingue ainsi des visions que s'attribuent les faux prophètes, et qui ne sont que ténèbres et mensonge, Mich., III, 6; Jer., XXIII, 16; Zach., XIII, 4, des songes ordinaires, qui n'ont qu'une cause subjective, et de ces représentations fugitives et inconsistantes qui saisissent l'esprit pendant la nuit sans laisser de traces. Job, XX, 28; Is., XXIX, 7. — Elle se distingue aussi de la parole que Dieu adresse directement à quelqu'un, pour lui révéler ses pensées et ses ordres. Cette distinction est expressément notée au sujet de Moïse. « Si vous avez quelque prophète, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est en songe que je lui parle. Tel n'est pas mon serviteur Moïse... Je lui parle bouche à bouche, en me faisant voir, et non par énigmes. » Num., XII, 6-8. — 3° Les visions se produisent habituellement la nuit, alors que l'attention de l'âme n'est pas distraite par le spectacle des objets extérieurs. Gen., XLVI, 2; Job, IV, 13; VII, 14; XXXIII, 15; Dan., VII, 7, 13; Act., XVI, 9; XVIII, 9. Elles peuvent se présenter sous forme de songes d'origine surnaturelle, comme ceux du pharaon d'Égypte, Gen., XLI, 1-7, et de Nabuchodonosor. Dan., II, 3, 27, 28; IV, 7-15. D'autres fois, les visions sont précédées de l'extase. Act., X, 17; II Cor., XII, 1-4. La vision surnaturelle peut aussi apparaître à quelqu'un en plein jour. Luc., I, 22; Matth., XVII, 9; Luc., XXIV, 23; Act., XXVI, 19. Mais, pour l'ordinaire, il est parlé des visions sans qu'aucun renseignement soit donné sur l'état du sujet qui les reçoit. Dieu les accorde donc sans s'assujettir à aucune condition particulière. — 4° Les visions surnaturelles ne sont pas l'apanage exclusif des saints personnages. D'autres en peuvent recevoir, comme Balaam, Num., XXIV, 4, 16; Baltasar, Dan., V, 5, 6; Héliodore, II Mach., III, 25, 26; la femme de Pilate. Matth., XXVII, 19; etc. — 5° Il peut se faire que la vision soit, pour celui qui la reçoit, purement corporelle ou imaginative, et que l'explication intellectuelle en soit donnée par un autre, comme il arriva pour les songes du pharaon et de Nabuchodonosor. Parfois, la vision demeure comme un « livre scellé », dont l'intelligence est impossible à cause de l'indignité de ceux qui devraient comprendre. Is., XXIX, 11-12. Le prophète ne donne pas non plus toujours l'explication de la vision dont il a été favorisé. Tels Ézéchiel, I, 4-28; Daniel, X, 4-XI, 45; saint Jean, dans l'Apocalypse, etc.

II. LES VISIONS BIBLIQUES. — 1° La Sainte Écriture raconte d'une manière anthropomorphique comment Dieu parle à Adam, Gen., II, 16, 22, 23; III, 9; à Caïn, IV, 6, 10, 15; à Noé, VI, 13. Il parla à Abraham en vision. Gen., XV, 1. — Abraham et Lot ont la vision corporelle des anges qui leur parlent au nom de Jéhovah. Gen., XVIII, 1-XIX, 3. Jacob a une vision à Béthel pendant son sommeil, et voit l'échelle sur laquelle les anges montent et descendent. L'explication de ce symbole n'est pas donnée. Gen., XXVIII, 12-15. Il rencontre ensuite des anges. Gen., XXXII, 1, 2. Il a plus tard une vision de nuit, dans laquelle il est encouragé à descendre en Égypte. Gen., XLVI, 2. — Moïse reçoit sa vocation dans la vision du buisson ardent. Exod., III, 3. Balaam contemple la « vision du Tout-Puissant », qui lui révèle les destinées d'Israël. Num., XXIV, 4, 16. Gédéon a la vision de l'ange. Jud., VI, 12. La mère de Samson a une vision semblable. Jud., XIII, 3. A l'époque d'Héli, la vision n'était pas fréquente. I Reg., III, 1. C'est alors que Samuel a sa vision de nuit dans le sanctuaire et que le Seigneur lui indique le châtiment qui va fondre sur Israël. I Reg., III, 4-14. A partir de ce moment, « Jéhovah continuait d'apparaître à Silo, et se manifestait à Samuel en lui faisant connaître sa parole. » I Reg., III, 21; Ps. LXXXIX (LXXXVIII), 20. Nathan a une vision de nuit, qu'il est chargé de rapporter à David. II Reg., VII, 4-17. David a la vision de l'ange qui déchaîne le fléau sur son peuple. II Reg., XXIV, 17. Dans une vision à Gabaon, Jéhovah accorde le don de la sagesse à Salomon. III Reg., III, 4-15. Dans une seconde vision, il lui promet la stabilité de son trône, s'il est fidèle. III Reg., VIII, 2-9. — 2° Dieu multiplie ses visions aux prophètes. Ose., XII, 1. Il y a ainsi les visions d'Addo le voyant,

II Par., IX, 29, d'Isaïe, I, 1; II Par., XXXII, 32, d'Abdias, I, de Nahum, I, 1, d'Habacuc, II, 2. Beaucoup de visions sont consignées dans les livres d'Ézéchiel, I-III, VIII-XI, XXXVII, 1-10, XL, 1-4; de Daniel, II, VII, 1-8, VIII, 1, 2, IX, 21-27; d'Amos, VII, 1-9, IX, 1; de Zacharie, I, 7-VI, 8. Ces visions doivent se réaliser. Ezech., XII, 23. Dieu communique sa sagesse à ceux auxquels il se montre. Eccli., I, 15 (12). Mais vient le temps où l'on cherche en vain les visions des prophètes, Ezech., VII, 21, car les prophètes ne reçoivent plus de visions. Lam., II, 9. Plus tard, à l'époque du Messie, les jeunes gens d'Israël doivent avoir de nouveau des visions, Joel, II, 28, ce dont saint Pierre signale l'accomplissement à la Pentecôte. Act., II, 27. L'Écriture ne note plus d'ici là que la vision réelle de Judas Machabée, auquel apparaissent Onias et Jérémie. II Mach., XV, 11-16, et la vision des anges dans le Temple à l'impie Héliodore. II Mach., III, 25-30. — 3° Dans le Nouveau Testament sont mentionnées plusieurs visions : celles de l'ange Gabriel à Zacharie, Luc., I, 11, et à Marie, Luc., I, 28; celles des anges aux bergers, Luc., II, 9-13, et de l'étoile aux mages, Matth., II, 2; les visions en songe à saint Joseph, Matth., I, 21; II, 13, 19, et aux mages, Matth., II, 12; la vision de la transfiguration, Matth., XVII, 9; la vision qui trouble la femme de Pilate au sujet de Jésus, Matth., XXVII, 19; les visions angéliques au tombeau du Sauveur, Matth., XXVIII, 2-7; Marc., XVI, 5; Luc., XXIV, 4, 23; Joa., XX, 12, et à l'ascension, Act., I, 10; les visions de saint Paul sur le chemin de Damas, Act., IX, 3-7, d'Ananie, chargé d'aller chercher saint Paul, Act., IX, 10, de saint Pierre, auquel ordre est donné de baptiser les gentils, Act., X, 9-16, de Corneille, auquel il est dit d'aller trouver saint Pierre, Act., X, 3-8, de saint Pierre, tiré de la prison par un ange, Act., XII, 7-9, de saint Paul appelé à l'aide par un Macédonien, Act., XVI, 10, rassuré sur le sort du vaisseau qui le porte, Act., XXVII, 23, et en plusieurs autres circonstances. II Cor., XII, 1. Enfin, l'Apocalypse se compose d'une suite de visions décrites par saint Jean : celles de la cour céleste, IV, 2-V, 14, des sept trompettes, VIII, 2-6, des sept signes, XII, 1-XV, 4, des sept coupes, XV, 5-8, de la grande Babylone, XVII, 1-XIX, 10, et du Roi vainqueur, XIX, 11-XXII, 5. — Cf. S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, XII, 7, 16; 11, 22, 24; 24, 51, t. XXXIV, col. 459, 462, 463, 474; Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1879, t. I, p. 437-501.

H. Lesêtre.

VISITATION DE LA SAINTE VIERGE. Voir Marie, t. IV, col. 785.

1. VISITE, démarche que l'on fait auprès de quelqu'un pour le voir, le saluer, prendre de ses nouvelles, etc. Cette démarche est indiquée par le verbe *pâqad*, ἐπισκοπεῖν, ἐπισκέπτεσθαι, *visitare*, *invisere*. — La Sainte Bible mentionne la visite de Joseph à ses frères, Gen., XXXVII, 14; de Samson à sa femme philistine, Jud., XV, 1; de David à ses frères, I Reg., XVII, 18; de Thamar à Amnon, II Reg., XIII, 15; de la reine de Saba à Salomon, III Reg., X, 1-13; II Par., IX, 1-9; d'Ochozias, roi de Juda, à Joram, roi d'Israël, IV Reg., VIII, 29; IX, 16; II Par., XXII, 6; des envoyés de Mérodach Baladan à Ézéchias, IV Reg., XX, 12-19; des trois amis à Job, II, 11; de Marie à Élisabeth, Luc., I, 39-56; de Moïse à ses compatriotes persécutés, Act., VII, 23; cf. Exod., II, 11-15; de Paul et Barnabé aux chrétientés qu'ils ont fondées, Act., XV, 36; etc. — Sur le cérémonial des visites, voir Politesse, Salut, col. 505, 1397. — Les visites sont recommandées envers les malades, Eccli., VII, 39 (35); Matth., XXV, 36, 43, les reclus, Matth., XXV, 36, 43, les orphelins et les veuves pour en prendre soin. Jacob., I, 27. — Être visité par le malheur, Prov., XIX, 23, c'est avoir à souffrir physiquement ou moralement.

H. Lesêtre.

2. VISITE DE DIEU (hébreu : *pequddâh*; Septante : ἐπίσκεψις, ἐπισκοπή, ἐκδίκησις), intervention de Dieu pour exercer sa miséricorde ou sa justice.

1° *Visites de miséricorde.* — Dieu visite Sara, Gen., XXI, 1, et Anne, I Reg., II, 21, c'est-à-dire leur accorde la faveur d'avoir un enfant. Dieu visite l'homme chaque matin, pour lui assurer son secours providentiel, Job, VII, 18, et chaque nuit, par l'intermédiaire de la conscience, pour juger sa conduite. Ps. XVII (XVI), 3. Il visite par des songes, pour faire connaître sa volonté. Eccli., XXXIV, 6. Il visite, pour mettre en mouvement les instruments dont il se sert. Ezech., XXXVIII, 8. — On demande à Dieu sa visite, c'est-à-dire son secours. Ps. CVI (CV), 4; Judith, IV, 17; Jer., XV, 15. Joseph promet aux Hébreux qu'un jour Dieu les visitera sur la terre d'Égypte, c'est-à-dire les en fera sortir. Gen., L, 24; Exod., XIII, 19. Dieu les y visita en effet pour les délivrer de leurs épreuves. Exod., III, 16; IV, 31. Après soixante-dix ans, Dieu visitera son peuple captif à Babylone, Jer., XXIX, 10, et le résultat de sa visite sera le rétablissement de Juda, Soph., II, 7, et sa mise à la tête des peuples. Zach., X, 3. Sédécias eût été visité favorablement à Babylone, s'il avait su se soumettre aux Chaldéens. Jer., XXXII, 5. — La visite de Dieu par excellence a été la venue du Messie par l'incarnation. Luc., I, 68, 78. A la vue des miracles du Sauveur, ses contemporains reconnaissaient que Dieu a visité son peuple. Luc., VII, 16. Malheureusement, les Juifs ne surent pas reconnaître cette visite et en profiter. Luc., XIX, 44. — Dieu visite la terre quand il y fait naître l'abondance. Ps. LXV (LXIV), 10. — Il visite les hommes au jour de leur jugement; saint Pierre exhorte les fidèles à se mettre en mesure de glorifier Dieu par leurs œuvres ce jour-là. I Pet., II, 12.

2° *Visites de justice.* — Il y a un temps où Dieu visite les hommes pour exercer contre eux sa justice, à cause de leurs péchés. Ps. LIX (LVIII), 6; LXXXIX (LXXXVIII), 33; Is., X, 3; XIII, 11; Jer., IX, 25. — Il visitera le pays de son peuple, si le mariage y est profané. Lev., XVIII, 25. — Sa visite châtie l'iniquité des pères jusqu'à la quatrième génération. Exod., XX, 5; XXXIV, 7; Num., XIV, 18. — Elle aura raison des ennemis d'Israël, Judith, XVI, 20, spécialement de l'Égypte, Jer., XLVI, 21, 25; du roi d'Assyrie, Is., X, 12; de Moab, Jer., XLVIII, 44; de l'Idumée, Jer., XLIX, 8; Lam., IV, 22; de Babylone et de ses idoles, Jer., XXVII, 22; L, 18, 27, 31; LI, 18, 44, 52. — Dieu, dans sa justice, visitera également son peuple coupable, Exod., XXXII, 34; la maison de Jéhu, Ose., I, 4; Séméïe, Jer., XXIX, 32, et les faux prophètes, Jer., XXIII, 12; Juda, Ose., XII, 3, ses rois, ses prêtres et son peuple, Ose., IV, 9; Jer., XXIII, 2, 34; Jérusalem et ses coupables habitants; Is., XXIX, 6; Jer., VI, 15; VIII, 12; XI, 23; les Juifs réfugiés en Égypte. Jer., XLIII, 13, 29.

H. Lesêtre.

VIVRES. Voir Nourriture, t. IV, col. 1700.

VOCATION (grec : κλῆσις), appel par lequel Dieu destine quelqu'un à une fonction ou à un état déterminés.

1° *Vocations particulières.* — La Sainte Écriture mentionne expressément les vocations d'Abraham, Gen., XII, 1, de Moïse, Exod., III, 4, d'Aaron, Exod., XXIX, 4, de Josué, Deut., XXXI, 7, de Gédéon, Jud., VI, 14, de Samson, Jud., XIII, 5, de Samuel, I Reg., III, 3, de Saül, I Reg., X, 1, de David, I Reg., XVI, 12, d'Isaïe, Is., VI, 9, de Jérémie, Jer., I, 5-10, d'Ézéchiel, Ezech., II, 3, de Jonas, Jon., I, 1, 2, de Jean-Baptiste, Luc., I, 13-17, de Marie, Luc., I, 31-33, des douze Apôtres, Matth., IV, 18-21; IX, 9; Marc., I, 20; Luc., VI, 13-16; Joa., I, 35-42, des soixante-douze disciples, Luc., X, 3-7, de Saul, Act., IX, 6, de Saul et de Barnabé, Act., XIII, 2, etc. Ces vocations sont notifiées aux intéressés tantôt directement, comme à Abraham, à Moïse, à

Samuel, aux prophètes et aux Apôtres, tantôt par intermédiaire angélique ou humain. Beaucoup d'autres vocations, dont la Bible ne parle pas, comme celles de la plupart des prophètes, ont été au moins intérieures. Les ministres du Seigneur ont une vocation spécialement sainte. II Tim., I, 9. Cette vocation est indispensable. Heb., v, 4. Mais Jésus-Christ appelle qui il veut. Marc., III, 13; Joa., xv, 16. Saint Paul se plaît à rappeler la vocation qu'il a reçue et qui autorise son ministère. Rom., I, 1; I Cor., I, 1; Gal., I, 15. Quelques-uns sont infidèles à leur vocation, comme Judas. Joa., VI, 70.

2° *Vocations générales.* — 1. Le peuple hébreu a été, par vocation, le peuple de Dieu. Deut., XXVI, 18, 19; XXXII, 9; Is., LI, 16; LXIII, 8; Jer., VII, 23; Ezech., XXXVI, 20, 28; Ose., II, 1, etc. Dieu le choisit pour en faire le dépositaire de la révélation et des promesses messianiques et la figure du peuple racheté. Sa vocation prit fin à la mort du Rédempteur. — 2. Le peuple chrétien a pris la place du peuple juif pour devenir « une race choisie, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis pour annoncer les perfections de celui qui l'a appelé des ténèbres à son admirable lumière, » I Pet., II, 9, et à la liberté. Gal., v, 13. Ce peuple est l'objet d'une vocation divine. Rom., I, 6; VIII, 28, 30; IX, 24; I Cor., I, 2, 9; Gal., I, 6; II Thes., II, 13; II Tim., I, 9; I Pet., I, 15. Il se recrute aussi bien chez les Grecs que chez les Juifs. I Cor., I, 24. Il est appelé à la fois au royaume de Dieu sur la terre, I Thes., II, 12, et à la gloire de la vie éternelle. Phil., III, 14; I Tim., VI, 12; Hebr., III, 1; IX, 15; I Pet., V, 10; Jud., 1; Apoc., XIX, 9. Dans deux paraboles, les sujets du royaume de Dieu sont divisés en κλητοί, *vocati*, ceux qui ont reçu la vocation et sont en grand nombre, et en ἐκλεκτοί, *electi*, ceux qui sont choisis ou dignes de l'être, et sont en petit nombre. Matth., XX, 16; XXII, 14. Voir ÉLUS, t. II, col. 1708. Saint Paul remarque que, de son temps, la vocation s'adressait surtout à ceux dont la condition sociale était plus humble. I Cor., I, 26. Il ne voulait pas que cette vocation les portât à se soustraire à leur situation naturelle dans la société ou la famille. I Cor., VII, 15-24. De la part de Dieu, la vocation est sans repentance. Rom., XI, 29. Il ne revient ni sur son appel, ni sur son choix. Mais, de la part de l'homme, la vocation réclame des efforts personnels. Il faut être fidèle à sa vocation, Eph., IV, 1, c'est-à-dire y répondre avec docilité et persévérance. Il faut mener une conduite digne de sa vocation. Eph., IV, 4; II Thes., I, 11. Il faut s'efforcer d'assurer par des actes de vertu sa vocation, κλῆσις, *vocatio*, et son élection, ἐκλογή, *electio*. II Pet., I, 10. La récompense viendra en son temps, et un jour partageront la victoire de l'Agneau κλητοί, *vocati*, les appelés, ἐκλεκτοί, *electi*, les choisis, et πιστοί, *fideles*, les croyants. Apoc., XVII, 14.

H. LESETRE.

VŒU (hébreu : *'ĕsâr, 'issâr, nédér*; Septante : εὐχή), engagement que l'on s'impose de consacrer à Dieu un bien présent ou futur.

1° *La législation.* — 1. La pratique des vœux était dans les coutumes des ancêtres d'Israël, comme le montre l'exemple de Jacob, s'engageant à fonder un lieu de culte et à payer une dîme, si Dieu veille sur lui pendant son voyage en Mésopotamie. Gen., XXVIII, 20-22; XXXI, 13. — 2. La législation mosaïque s'occupe d'abord des vœux au point de vue de leur objet. Les personnes pouvaient se vouer à Jéhovah, soit en faisant elles-mêmes leur vœu, soit en ratifiant celui qu'on avait fait pour elles. Comme, en principe, le service liturgique de Jéhovah était assuré exclusivement par les lévites, ceux qui avaient été voués devaient se racheter, comme on le faisait pour les premiers-nés. La loi suppose quatre catégories de personnes, hommes ou femmes, vouées à Jéhovah : celles de vingt à soixante ans, celles de cinq à vingt ans, celles d'un mois à cinq ans et celles qui dépassaient soixante ans. Le prix du rachat variait suivant le sexe et l'âge, et, pour les pauvres, était laissé à l'estimation du prêtre. Lev., XXVII, 2-8. Voir RACHAT, col. 923. — On pouvait vouer des animaux, à condition qu'ils fussent bons et convenables. On les immolait à Jéhovah, et ceux qui les avaient offerts pouvaient en manger leur part, mais seulement le jour et le lendemain. On rachetait les animaux qui n'étaient pas acceptés pour les sacrifices. Lev., VII, 16; XXII, 18, 21, 23; XXVII, 9-15; Num., XV, 3-8. — On vouait aussi des maisons ou des champs, qui ensuite étaient rachetés. Lev., XXVII, 14-25. — Ce qui était voué sous forme d'anathème appartenait, sans retour possible, à Jéhovah, et tout ce qui avait vie, même les personnes, devait être mis à mort. Lev., XXVII, 28, 29. On ne vouait par anathème que les ennemis. — 3. La loi s'occupe ensuite des personnes qui font des vœux. Le vœu fait par un homme doit toujours être accompli. Le vœu fait par une jeune fille n'est valable que si son père ne la désavoue pas. Le vœu fait par une femme mariée n'est valable que si le mari, en l'apprenant, l'approuve au moins par son silence. Si, après avoir appris les vœux faits par sa femme, il acquiesce par son silence et ne les désapprouve pas de suite, une désapprobation ultérieure le rend responsable de leur inexécution. Le vœu d'une femme veuve ou répudiée est valable, sans autre formalité. Num., XXX, 3-16. Ces dispositions avaient pour but de ne pas laisser la fille ou la femme engager définitivement le chef de la famille à son insu ou contre son gré. D'autre part, pour assurer la tranquillité de la femme, le père de famille ne pouvait plus revenir sur son approbation, celle-ci une fois acquise. — Sur le vœu du nazaréat, voir NAZARÉAT, t. IV, col. 1515.

2° *Les conseils.* — Moïse remarque que rien n'oblige à faire des vœux, mais que, si l'on en a fait, on doit les exécuter sans tarder. Deut., XXIII, 21-23. C'est une duperie dont on est soi-même victime, que de vouer une chose à la légère et de ne réfléchir qu'après coup. Prov., XX, 25. Mieux vaux donc ne faire aucun vœu que de ne pas accomplir ceux que l'on a faits. Eccle., V, 4. Aussi les auteurs sacrés reviennent-ils souvent sur la question des vœux pour recommander d'exécuter les vœux ou pour promettre eux-mêmes de le faire. Job, XXII, 27; Ps. LXV (LXIV), 2; CXVI (CXV), 14-18; Nah., I, 15; Jon., II, 10; Is., XIX, 21.

3° *La pratique.* — Les Israélites font vœu de livrer à l'anathème le peuple d'Arad, si Dieu le livre entre leurs mains. Num., XXI, 2, 3. Jephté, en exécution d'un vœu inconsidéré, sacrifie sa fille, alors que, d'après la loi, il aurait dû la racheter. Jud., XI, 30. Anne fait vœu que, si elle obtient un fils, elle le consacrera au Seigneur. I Reg., I, 11, 21. Absalom fait vœu d'offrir un sacrifice à Hébron, si Dieu le ramène à Jérusalem. II Reg., XV, 7, 8. David fait vœu de n'avoir pas de repos tant qu'il n'aura pas trouvé un endroit favorable pour bâtir un temple à Jéhovah. Ps. CXXXII (CXXXI), 2. La femme impudique prétexte l'accomplissement d'un vœu pour rencontrer celui qu'elle veut séduire. Prov., VII, 14. Malachie, I, 14, maudit celui qui, à la suite d'un vœu, offre une bête chétive au lieu d'une victime sérieuse. Des paroles de Marie à l'ange Gabriel, Luc., I, 34, on conclut qu'elle avait voué à Dieu sa virginité. Saint Paul avait fait un vœu, en vertu duquel il fit raser sa chevelure à Cenchrées. Act., XVIII, 18. Il trouva à Jérusalem quatre hommes qui avaient fait un vœu, et paya les frais des sacrifices qu'ils avaient à offrir. Act., XXI, 23. — On faisait aussi des vœux d'un caractère plus ou moins idolâtrique. Ainsi la mère de Michas consacre une somme d'argent à Jéhovah, mais pour qu'on en fasse une image taillée et un objet en fonte, ce qui était défendu par la loi. Jud., XVII, 3, 4. Les Israélites faisaient des vœux à la reine du ciel, As-

tarthé. Jer., XLIV, 25. Plus corrects sont les vœux que des matelots phéniciens font à Jéhovah, après avoir jeté Jonas à la mer. Jon., I, 16. Les idoles sont indifférentes aux vœux que l'on fait en leur honneur. Bar., VI, 34. — La casuistique rabbinique s'était exercée sur les vœux pour tirer des conclusions vraiment abusives. Voir CORBAN, t. II, col. 958. Par la formule : « Qônam (corban)! si tu tires quelque utilité de moi, » *Nedarim*, VIII, 7, ils s'interdisaient de faire quoi que ce fût pour quelqu'un, même pour un pére ou une mère, sous prétexte de tout consacrer à Dieu. Cette consécration n'était d'ailleurs qu'hypothétique; elle n'engageait nullement. Joséphe, *Cont. Apion.*, I, 22, cite Théophraste disant que les lois tyriennes prohibaient les serments étrangers, entre autres le corban. L'expérience avait sans doute appris aux Tyriens qu'on ne pouvait pas se fier à cette forme de serment juif. Voir TEMPLE, col. 2068. De même, par la formule : « Qônam! si ma femme tire de moi quelque plaisir, » on s'obligeait à répudier sa femme. On pouvait même s'interdire par vœu d'accomplir un acte prescrit par la Loi, comme la construction des huttes pour la féte des Tabernacles, le port des thephillin, etc. *Nedarim*, II, 2. Hors les cas de légèreté de la part de celui qui avait fait le vœu, d'erreur ou de contrainte, le vœu obligeait. *Nedarim*, III; IX, 1. En cas de nécessité, on en était quitte pour faire accomplir par un autre la chose qu'on s'était interdite. *Nedarim*, V, 6. C'est contre ces abus que Notre-Seigneur protesta, en déclarant que la loi de Dieu devait avoir le pas sur les traditions humaines. Marc., VII, 11-13. Cf. Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1911, p 176. H. LESÊTRE

VOIE (hébreu : *dérék, 'orah, mesillâh, šebîl;* Septante : ὁδός, τρίβος), route, chemin, sentier pour aller d'un endroit à un autre. Voir ROUTES, col. 1229. Ces mots sont pris par les auteurs sacrés, non seulement dans leur sens propre, mais encore dans plusieurs sens métaphoriques importants.

1° *La voie matérielle.* — Il y en a de différentes sortes : la voie publique et entretenue avec un certain soin, *mesillâh*, ὁδός, *semita*, Jud., XX, 31, 32; I Reg., VI, 12; Is, XL, 3; la voie droite, Ps. CVII (CVI), 7; Prov., XII, 15; XXI, 2; Eccli., XLIX, 11; la belle route. Prov., III, 17; la voie aplanie, Eccli., XXI, 11; Is., XL, 4; Luc., III, 5; la voie déserte, Eccli., XLIX, 8; Lam., I, 4; Soph., III, 6; la voie difficile, Eccli., XXXII, 25; Ps. XVII (XVI), 4; la voie non tracée, Ps. CVII (CVI), 40; la voie spacieuse, et la voie étroite. *miš'ôl*, αὔλαξ, *angustia*, Num., XXII, 24; Matth., VII, 13; la voie tortueuse, *ma'ăqaššîm*, σκολιά, *prava*, Is., XLII, 16; la voie ténébreuse et glissante, Ps. XXXV (XXXIV), 6; Prov., II, 13; IV, 19; Jer., XXIII, 12; la voie boueuse et souillée, Ps. X, 5; Eccli., IX, 10; Zach., X, 5; la voie semée d'obstacles. Is., LVII, 14; Jer., L, 26; Lam., III, 9. — La tête de route, *rôš dérék*, ou mère de route, *'êm dérêk*, Ezech., XXI, 26, est le carrefour d'où partent une ou plusieurs routes. Prov., VIII, 2; Is., LI, 20; Ezech., XVI, 25, 31; Nah., III, 10; Matth, XXII, 9 : διεξόδοι τῶν ὁδῶν, *exitus viarum*, le point de départ ou d'arrivée des routes. Il importait alors de montrer le chemin, *yâtêr*, Prov., XII, 26, aux passants qui l'ignoraient. — Chaque année, à partir du 15 adar, c'est-à-dire un mois avant la Pâque, on mettait en état les voies de communication, à l'usage des pèlerins qui se rendaient à Jérusalem. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 228. — On réparait également les routes quand un roi devait y passer. Is., XL, 3; Matth., III, 3. etc. Cet usage subsiste encore en Orient.

2° *La vie humaine.* — Vivre, c'est être sur la voie, *in via*. Matth., V, 25. On s'en va ainsi par le « chemin de toute la terre », par celui qui mène tous les hommes à la mort. Jos., XXIII, 14. Malgré toute son industrie, l'homme est incapable d'allonger ce chemin d'une coudée. Matth., VI, 27. Sur ce chemin, les patriarches se considéraient comme des voyageurs. Hebr., XI, 13. Cf. Job, III, 22; VIII, 19; Am., II, 7.

3° *La condition de chacun.* — Rachel suit la voie des femmes, c'est-à-dire subit ce qui leur est ordinaire. Gen., XXXI, 35. Les voies de l'impie sont souvent prospères. Ps. X (XI), 4. Il faut remettre à Dieu sa voie, c'est-à-dire son sort. Ps. XXXVII (XXXVI), 5. La « voie de l'Égypte » est le sort que Dieu a jadis infligé à ce pays. Is., X, 24. Cf. Job, III, 23; XXIV, 4; Agg., I, 5.

4° *La conduite de l'homme.* — Il y a la voie des bons, Prov., II, 20, qui est celle de la sagesse et de la justice, Prov., IX, 6; XVI, 31, et la voie des méchants, Ps. I, 1; Prov., IV, 14; XII, 15; Is., LV, 7, qui est la voie du mal. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 24. Les « fruits de la voie » sont les conséquences de la conduite. Prov., I, 31. « Garder sa voie », c'est veiller sur sa conduite. III Reg., II, 4; VIII, 25: Ps. XXXIX (XXXVIII), 2. Marcher dans la voie ou dans les voies de quelqu'un, c'est imiter ses exemples. III Reg., XV, 26, 34; XVI, 2, 19; XXII, 23; IV Reg., VIII, 18, 27; XVI, 3; II Par., XI, 17; Eccli., XLVIII, 25; etc. Toutes les voies de l'homme sont familières à Dieu. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 3. Il a laissé les nations suivre leurs voies. Act., XIV, 15.

5° *Les entreprises particulières.* — David était habile dans toutes ses voies. I Reg., XVIII, 14. La femme forte veillait sur la voie, c'est-à-dire sur la marche, *hălikâh*, διατριβή, *semitæ*, de sa maison. Prov., XXXI, 27.

6° *La conduite de Dieu.* — La voie de Dieu est parfaite, Ps. XVIII (XVII), 31, droite, Ezech., XVIII, 25, et juste. Deut., XXXII, 4; Job, XXI, 31; XXXVI, 23; Ps. CXLV (CXLIV), 17; Ose., XIV, 10; Apoc., XV, 3. Les voies de Dieu ne sont pas celles des hommes. Is., LV, 8.

7° *L'œuvre de Dieu.* — Dieu a créé la sagesse au commencement de ses voies, c'est-à-dire de son action créatrice. Prov., VIII, 22. Les voies de Dieu sont ses œuvres. Job, XXVI, 14; XL, 19.

8° *La volonté de Dieu.* — La voie de Dieu est la conduite vertueuse qu'il prescrit aux hommes. Gen., XVIII, 19; Ps. V, 9; XXV (XXIV), 4; XXVII (XXVI), 11; Jer., V, 4; etc. On demande à Dieu qu'il fasse connaître et aide à suivre cette voie. Ps. XXV (XXIV), 9; LXXXVI (LXXXV), 11; Is., II, 3; Mich., IV, 2. Suivre les voies de Dieu, c'est mener une vie conforme à la volonté divine. Deut., VIII, 6; X, 12; XI, 22; XIX, 9; XXVI, 17; XXVIII, 9; XXX, 16; Jos., XXII, 5; III Reg., III, 14; VIII, 58; XI, 33; Ps. LXXXI (LXXX), 14; Is., XXII, 24; Zach., III, 7; etc. Les pharisiens reconnaissent que Jésus-Christ enseigne vraiment la « voie de Dieu ». Matth., XXII, 16; Marc., XII, 14; Luc., XX, 21. Cf. Act., XIII, 10. Marcher dans deux voies, Eccli., II, 14 (12), Vulgate, III, 28, c'est tantôt suivre et tantôt transgresser la volonté divine.

9° *La religion.* — Le Psalmiste demande à Dieu de voir s'il n'est pas dans la voie des idoles, *dérék 'oṣéb*, ὁδὸς ἀνομίας, *via iniquitatis*, et de le mener dans la voie d'autrefois, celle des ancêtres, *dérék 'ôlâm*, ὁδὸς αἰωνία, *via æterna*. Ps. CXXXIX (CXXXVIII), 24. Ces sentiers d'autrefois sont la « voie du salut ». Jer., VI, 16; XVIII, 15. La « voie de Bersabée » est le culte idolâtrique rendu au veau d'or de Bersabée. Am., VIII, 14. — Dans la loi nouvelle, Jésus-Christ est lui même la voie, Joa., XIV, 6, qu'il faut suivre pour aller au Père. L'idée d'un chemin à suivre se retrouve dans les appels du Sauveur à embrasser son genre de vie. Matth., IX, 9; X, 38; XVI, 24; Marc., II, 14; VIII, 34; Luc., IX, 23; XVIII, 22; Joa., I, 43; etc. A le suivre, on ne marche pas dans les ténèbres. Joa., VIII, 12. Celui qui ne suit pas le Sauveur et ses disciples n'appartient pas à sa religion. Marc., IX, 37; Luc., IX, 49. Les Apôtres désignent par le nom de « voie » la religion nouvelle. Act., IX, 2; XVIII, 26; XIX, 9, 23; XXII, 4; XXIV, 22. Saint Pierre l'appelle ὁδὸς τῆς

ἀληθείας, *via veritatis*, voie de la vérité. II Pet., II, 2. — Dans tous ces passages, le sens de la métaphore est très clair. Elle rappelle que l'homme ici-bas est dans un état provisoire. Il marche vers un but, qui parfois est purement temporel ou même mauvais, mais qui normalement doit être conforme à la volonté de Dieu. Finalement la « voie » doit conduire à lui.

H. LESÊTRE.

VOILE, pièce d'étoffe pour couvrir le visage ou la tête ; rideau ; toile qu'on attache aux vergues d'un bateau pour recevoir le vent.

I. VOILE DE TÊTE. — Le voile, voir fig. 556-559, est désigné par différents mots. Moïse se voile le visage pour ne pas voir Dieu. Exod., III, 6. Plus tard, après son séjour sur le Sinaï, il couvre sa face d'un voile, *masvéh*, κάλυμμα, *velamen*, pour parler aux enfants d'Israël, mais il l'ôte quand il retourne auprès du Seigneur. Exod., XXXIV, 33-35. — Le *ṣâ'if*, θέριστρον, *pallium*, est le voile dont se couvre Rébecca à l'approche d'Isaac. Gen., XXIV, 65. Thamar prend le même voile, *theristrum*, pour aller se prostituer. Gen., XXXVIII, 14.



556. — Dames égyptiennes voilées pour monter à cheval ou pour la marche.



557. — Égyptiennes et enfants des basses classes.



558. — Égyptienne voilée pour la promenade.



559. — Égyptienne voyageant à âne.

D'après Lane, *Manners*, t. I, p. 66, 69, 72, 263.

— La *ṣammâh* est un voile transparent au travers duquel on aperçoit les yeux et les joues de l'Épouse. Cant., IV, 1 ; VI, 7. Les versions ne rendent pas ce mot. Il désigne aussi le voile qu'on ôte à Babylone pour découvrir sa honte. Is., XLVII, 2. — Les *re'âlôṭ*, *mitræ*, sont des voiles faisant partie de la toilette des femmes. Is., III, 19. — Le *lôt*, non rendu par les versions, est un voile de deuil qui couvrait les nations avant la rédemption. Is., XXV, 7. Dans le deuil et l'affliction, on avait coutume de se voiler la tête, II Reg., XV, 30 ; Esth., VI, 12 ; VII, 8 ; Jer., XIV, 4. Saint Paul dit que la longue chevelure convient à la femme pour lui servir de voile. I Cor., XI, 15. — Le *mâsâk*, *operimentum*, est le voile épais qui empêche de voir. Is., XXII, 8. On dit que Dieu cache sa face quand il ne semble pas voir les épreuves de ses serviteurs. Ps. X, 11 ; XXX (XXIX), 8 ; LXXXVIII (LXXXVII), 15 ; CII (CI), 3 ; CIV (CIII), 29 ; Is., LIV, 8. — Le *sêṭér*, ἀποκρυφή, *latibulum*, est le voile qui cache Dieu, la nuée, Job, XXII, 14, ou encore la nuée orageuse, qui est le voile du tonnerre. Ps. LXXXI (LXXX), 8. C'est aussi le voile, σκότος, *caligo*, dont se couvre l'adultère. Job, XXIV, 15. — Le *ma'ateh*, ἄλειμμα, *pallium*, est un voile de fête. Is., LXI, 3. — Le *ḥébyôn*, *abscondita est*, est un voile lumineux qui cache la majesté de Dieu. Hab., III, 4, probablement le nuage. — Le *kesûṭ*, εἰς τιμήν, *in velamen*, est métaphoriquement le voile dont on recouvre un acte équivoque. Abimélech appelle de ce nom l'argent qu'il donne à Sara pour excuser sa conduite envers elle. Gen., XX, 16. — Saint Paul, rappelant le voile, κάλυμμα, *velamen*, dont Moïse se couvrait le visage, dit que les Juifs l'ont gardé pour ne pas reconnaître le Christ dans les Écritures. II Cor., III, 13-16.

II. VOILE DE NAVIRE. — Isaïe, XXXIII, 23, comparant l'Assyrie à un navire désemparé, lui dit : « Tes cordages sont relâchés,... ils ne tiennent plus la voile déployée. » Le mot *nês* désigne ici la voile qui prend le vent et fait avancer le navire quand elle est tendue par les cordages, et non le pavillon, σημεῖον, *signum*, comme traduisent les versions, celui-ci n'ayant pas d'action sur la marche. D'ailleurs les Septante ajoutent que le mât « n'abaissera pas les voiles, » τὰ ἱστία. — Dans Ézéchiel, XXVII, 7, les voiles des navires de Tyr, en fin lin d'Égypte et brodées de couleurs variées, sont appelées *mifrâś*, στρωμνή, « couverture », *velum*. Voir BRODERIE, t. I, fig. 622, col. 1943. Cf. NAVIRE, t. IV, fig. 414, col. 1515.

III. VOILE DU TEMPLE. — Dans le Tabernacle, il y avait un premier voile, *mâsâk*, qui fermait l'entrée du Saint, Exod., XXVI, 36 ; XXXIX, 38 ; XL, 5, et un second, *pâroḳéṭ*, qui cachait le Saint des saints. Exod., XXVI, 31 ; XXXIII, 35 ; Lev., IV, 6, 17 ; XVI, 2 ; Num., IV, 5, II Par., III, 14 ; etc. Ce dernier est parfois appelé *pâroḳéṭ hammâsâk*. Exod., XXXV, 12 ; XXXIX, 34 ; XL, 21. Dans les Septante, *mâsâk* est traduit par κάλυμμα, mais les deux mots hébreux sont indifféremment rendus par καταπέτασμα, le voile abaissé d'en haut. Dans le Tabernacle, le voile du Saint des saints était fait de pourpre violette, de pourpre écarlate, de cramoisi et de lin. Des chérubins y étaient représentés. Il était suspendu à quatre colonnes revêtues d'or et posées sur des pieds d'argent. Il dérobait la vue de l'Arche d'alliance, καταπέτασμα τὸ συσκιάζον, « le voile qui cache », *velum quod pendet ante fores*, Num., IV, 5, rappelant ainsi l'inaccessibilité de la majesté divine. Sur les autres voiles du Tabernacle, voir RIDEAU, col. 1099. D'après Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 4, les quatre couleurs qui composaient le voile étaient symboliques, le cramoisi du feu, le lin de la terre, le violet de l'air et la pourpre de la mer. Pour S. Thomas, *Summ. theol.*, Iª IIæ, q. CII, a. 4, ad 4um, le voile figurait l'occultation des sacrifices spirituels dans les sacrifices anciens. Le lin représentait la pureté ; la pourpre, les souffrances endurées par les saints pour Dieu ; le cramoisi, la charité, et le violet, la méditation des choses célestes. Il faut remarquer encore que le voile maintenait une mystérieuse obscurité dans le Saints des saints, parce que Dieu est la lumière increée, qui n'a besoin d'aucune lumière étrangère à lui-même. Cf. Bähr, *Symbolik des mosaischen Cultus*, Heidelberg, 1837, t. I, p. 397-399. — Salomon fit exécuter pour le Temple un voile conforme aux prescriptions mosaïques.

II Par., III, 14. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, VIII, III, 3. Dans le second Temple, un premier rideau fermait l'entrée extérieure du Saint. C'était un tapis de Babylone, dans la confection duquel entraient les quatre couleurs liturgiques. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 4; *Middoth*, IV, 7. Un autre voile fermait le Saint des saints, bien que ce lieu ne contînt plus l'Arche d'alliance. Antiochus Épiphane s'empara de ce voile. I Mach., I, 22. D'après le Talmud, ce voile était double et composé en réalité de deux voiles distincts, espacés l'un de l'autre d'une coudée. Au jour de l'Expiation, le grand-prêtre pénétrait entre les deux par le côté sud et entrait par le côté nord dans le Saint des saints. Cf. Reland, *Antiquitates sacræ*, Utrecht, 1741, p. 63. — Au moment de la mort de Notre-Seigneur, le voile du Temple, καταπέτασμα τοῦ ναοῦ, *velum templi*, se déchira par le milieu, depuis le haut jusqu'en bas. Matth., XXVII, 51; Marc., XV, 38; Luc., XXIII, 45. Mais de quel voile s'agit-il? On pense communément que le voile qui se déchira fut celui du Saint des saints, celui qui est appelé « le second voile » dans l'Épître aux Hébreux, IX, 3, et τὸ ἐσώτατον καταπέτασμα, « le voile intérieur », dans Philon, *De gigant.*, 12, édit. Mangey, t. I, p. 270. Cf. Knabenbauer, *Ev. sec. Matth.*, Paris, 1893, t. II, p. 536. Cependant, les textes évangéliques disent simplement τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ, expression qui semble se rapporter plus naturellement au voile qui fermait le Temple proprement dit ou *naos*, c'est-à-dire le Saint. Ce voile était le seul visible du parvis des prêtres et du parvis d'Israël, tandis que celui du Saint des saints ne pouvait être vu que des quelques prêtres qui pénétraient dans le Saint pour le service du culte; or les Évangélistes font certainement allusion à une manifestation extérieure et facilement constatable de la puissance de Dieu. Aussi saint Jérôme dit-il formellement qu'il s'agit du voile extérieur, de celui qu'on voyait du dehors. *Epist.* CXX, 8, 2, t. XXII, col. 992. C'est aussi l'avis de saint Thomas, *Summ. theol.*, Ia IIæ, q. CII, a. 4, ad 4um; etc. La signification symbolique de cet événement est importante, de quelque voile qu'il soit question. Le Christ rédempteur est entré, par la vertu de son sang, dans le véritable Saint des saints et nous en a ouvert l'entrée, rendant ainsi le voile inutile. Hebr., IX, 9. On peut dire aussi que, par l'établissement de la religion nouvelle, il a abrogé le culte ancien, spécialement les cérémonies qui se pratiquaient dans le Saint, supprimant pour tous l'interdiction de contempler des rites qui cessaient d'être sacrés. C'est à quoi fait probablement allusion l'Épître aux Hébreux, X, 19-21 : « Nous avons par le sang de Jésus libre accès dans le sanctuaire, τὰ ἁγία, par la voie nouvelle et vivante qu'il a inaugurée pour nous à travers le voile, καταπέτασμα, *velamen*, c'est-à-dire à travers sa chair. » D'ailleurs, le second voile ne fermait qu'un emplacement vide, tandis que le premier empêchait de voir des objets permanents et des cérémonies quotidiennes; c'est donc celui-ci, semble-t-il, qui perdait le plus sa raison d'être à la mort de Jésus-Christ. Cf. Lagrange, *Évang. sel. S. Marc*, Paris, 1911, p. 408. — Saint Jérôme, *Epist* CXX, 8, 2, t. XXII, col. 992; *In Matth.*, IV, 27, t. XXVI, col. 213, rapporte, d'après l'Évangile selon les Hébreux, qu'à la mort du Christ le linteau du Temple, dont les dimensions étaient considérables, se brisa et tomba. Il est possible que cette rupture et cette chute aient été l'effet du tremblement de terre et aient naturellement entraîné la déchirure du rideau du haut en bas. Bien qu'accompli avec l'intervention de causes secondes, le miracle n'en eût pas été moins significatif. H. Lesêtre.

VOIX (hébreu : *qôl;* Septante : φωνή), son émis par le larynx des êtres animés. — Dans la Sainte Écriture, une voix est attribuée non seulement aux hommes et aux animaux, mais anthropomorphiquement à Dieu, et métaphoriquement aux êtres inanimés.

1° *Voix de Dieu.* — La voix de Dieu, appelée aussi voix du ciel, s'est fait entendre à Adam, Gen., III, 8, à Abraham, Gen., XXVI, 5, à Moïse. Act., VII, 31. Elle a retenti au baptême de Notre-Seigneur, Matth., III, 17; Marc., I, 11; Luc., III, 22, à sa transfiguration, Matth., XVII, 5; Marc., IX, 6; Luc., IX, 35; II Pet., I, 17, et une fois dans le Temple. Joa., XII, 28. — Mais ordinairement, la voix de Dieu désigne ses ordres, auxquels il ne faut pas faire la sourde oreille. Exod., IV, 1; Deut., IV, 30; V, 23; VIII, 20; I Reg., XV, 2; Ps. XCV (XCIV), 8; Hebr., III, 7; etc.

2° *Voix de l'homme.* — La voix de l'homme a un timbre particulier à chacun, qui permet de le reconnaître. Ainsi en fut-il pour Jacob, Gen., XXVII, 22, pour le lévite de Michas, Jud., XVIII, 3, pour David, I Reg., XXVI, 17, pour l'Époux, Cant., V, 2, pour saint Pierre, Act., XII, 14; etc. — L'homme fait entendre sa voix dans la prière, Jos., X, 14; III Reg., XVIII, 27; Ps. XXVIII (XXVII), 2; etc.; dans le chant, Exod., XXXII, 18; XXXVI, 6; Ezech., XXXIII, 32; dans la joie, Ps. XLII (XLI), 5; CXVIII (CXVII), 15; Jer., VII, 34; XVI, 9, et surtout dans la douleur qui, en Orient, est particulièrement démonstrative et bruyante. Gen., XLV, 2; Jud., II, 4; XXI, 2; Ruth, I, 9; I Reg., XI, 4; XXIV, 17; XXX, 4; II Reg., II, 32; XIII, 36; XV, 23; XIX, 4; Ps. VI, 9; I Esd., III, 12; Judith, XIV, 14; Jer., III, 21; IX, 19; Dan., VI, 20; etc. — Il y a la voix de la femme qui accouche, Jer., IV, 31; la voix du nouveau-né, Sap., VII, 3; la voix des sentinelles, Is., LII, 8; la voix des exacteurs, Job, III, 18; Is., XVI, 9, 10; la voix du ventriloque, Is., XXIX, 4, 6; la voix des multitudes. I Reg., IV, 6; III Reg., I, 41; Dan., X, 6; I Mach., VI, 41; Luc., XXIII, 23; Act., XIV, 10; XXII, 22; etc. — On n'entendra pas au dehors la voix du Messie, Is., XLII, 2; Matth., XII, 19, ce qui sera la marque de son humilité et de sa simplicité. Mais on a entendu la voix qui criait dans le désert, Is., XL, 3; Matth., III, 3; Marc., I, 3; Luc., III, 4; Joa., I, 23; la voix des prophètes, Act., XIII, 27; la voix du Fils de Dieu appelant Lazare du tombeau, Joa., XI, 43, mourant sur la croix, Matth., XXVII, 46, 50; Marc., XV, 34, 37; Luc., XXIII, 46, apparaissant à Saul sur le chemin de Damas. Act., IX, 4. Les morts l'entendront au moment du dernier jugement. Joa., V, 25. — Une voix est attribuée aux anges, I Thes., IV, 15; Apoc., V, 2, 11, 12, et les démons se font entendre par l'organe des possédés. Act., VIII, 7; etc. — Quelquefois, la voix est mentionnée pour la langue que l'on parle. Eccle., V, 2; II Mach., XV, 29, 37; I Cor., XIV, 10; Gal., IV, 20; II Pet., II, 16; etc. Les flatteurs s'écrient, après la harangue d'Hérode Agrippa : « C'est la voix d'un dieu, non d'un homme. » Act., XII, 22.

3° *Voix des animaux.* — Il y a la voix des quadrupèdes domestiques, I Reg., XV, 14; Tob., II, 21; Sap., XVII, 18; Jer., VIII, 16; IX, 10, la voix des lions, Job, IV, 10; Jer., II, 15; Ezech., XIX, 7; Am., III, 4; Zach., XI, 3, et la voix des oiseaux. Eccle., X, 20; XII, 4; Cant., II, 12; Soph., II, 14; Nah., II, 8; Marc., XIV, 30.

4° *Voix des choses inanimées.* — Les auteurs sacrés donnent le nom de voix au bruit que font certains agents naturels. Ils mentionnent ainsi la voix du vent, Joa., III, 8; Act., II, 6; la voix du tonnerre, Job, XXXVII, 4, 5; Ps. XXIX (XXVIII), 3-9; LXXVII (LXXVI), 19; Apoc., VI, 1; X, 3, qui est aussi appelée la voix de Dieu, Ps. XXIX (XXVIII), 3-9; la voix de la mer, Jer., VI, 23; L, 42; Hab., III, 10; la voix des grandes eaux, Ezech., I, 24; XLIII, 2; Apoc., I, 15; XIV, 2; la voix de la pluie, III Reg., XVIII, 41; la voix des ailes qui battent, Ezech., I, 24; III, 13; la voix des épines qui brûlent, Eccle., VII, 6; la voix d'une feuille agitée. Lev., XXVI, 36. — D'autres bruits artificiels prennent aussi le nom de voix. On prête ainsi une voix à la meule, Jer., XXV, 10; au marteau, Eccli., XXXVIII,

30, et surtout à la trompette, Jos., vi, 5; III Reg., i, 41; Ps. xcviii (xcvii), 6; Jer., iv, 19, et aux instruments de musique. I Cor., xiv, 7; Apoc., xviii, 22. On note également la voix des pas, II Reg., v, 24; III Reg., xiv, 6; IV Reg., vi, 32; la voix des chars et des armées envahissantes, IV Reg., vii, 6; Jer., iv, 29; Joel., ii, 5; Nah., iii, 2, et la voix de la bataille. Jer., l, 22. — La voix du sang est l'appel de la justice contre le meurtrier. Gen., iv, 10. La souffrance est comme une voix qui crie vers Dieu. Gen., xxi, 17. Il y a une voix de la sagesse. Prov., i, 20; viii, 1, et une voix du mensonge. Exod., xxiii, 1. L'Esprit de Dieu connait toute voix qui s'élève dans l'univers. Sap., i, 7. — La création tout entière a une voix qui célèbre la gloire de Dieu. Ps. xix (xviii), 4. H. Lesêtre.

1. VOL (Septante : κλοπή; Vulgate : *furtum*), prise de possession illégitime du bien d'autrui. Voir Rapine, col. 987. — Le vol est défendu par la loi naturelle et le Décalogue. Exod., xx, 15; Lev., xix, 11; Deut., v, 19; Matth., xix, 18; Luc., xviii, 20. Il est inspiré par les désirs pervers du cœur. Matth., xv, 19; Marc., vii, 22. Il est coutumier chez les adorateurs d'idoles, Sap., xiv, 25, et les méchants ne s'en repentent pas. Apoc., ix, 29. Pour la nature mauvaise, le vol a l'attrait du fruit défendu et l'on trouve plus douces les eaux dérobées, *genûbim*, κλοπῆς, *furtivæ*. Prov., ix, 17. Joseph se plaint d'avoir été emmené de son pays par vol. Gen., xl, 5. Tobie était si scrupuleux, qu'il refusait de manger un chevreau avant d'être sûr qu'il ne provenait pas d'un vol. Tob., ii, 21. H. Lesêtre.

2. VOL (Vulgate : *volatus*), moyen de locomotion des oiseaux, qui sont pourvus d'ailes. — 1° Au sens propre, le vol est attribué aux oiseaux en général, Deut., iv, 17; Job, xxxix, 13; Apoc., xix, 17, et particulièrement à l'aigle, Deut., xxviii, 49; xxxii, 11; Job, ix, 26; Jer., xlviii, 40; xlix, 22; Apoc., iv, 7; viii, 13, à l'hirondelle, Prov., xxvi, 2, et au hibou. Bar., vi, 21. L'homme est né pour la peine comme les fils de la foudre, *yagbihû 'ûf*, « élèvent l'aile », τὰ ὑψηλὰ πέτονται, « volent vers les hauteurs », *ad volatum*, « pour voler ». Job, v, 7. Sur les dragons volants, Is., xxx, 6, voir Serpent, col. 1673. — 2° Au figuré, les auteurs sacrés font voler Dieu sur les ailes du vent, Ps. xviii (xvii), 11; II Reg., xxii, 11, les séraphins, Is., vi, 2, 6, les anges, Dan., ix, 21; Apoc., xiv, 6, Juda et Éphraïm qui s'envolent sur l'épaule du Philistin pour le dompter, Is., xi, 14, le cavalier qui vole sur sa proie, Hab., i, 8, l'homme qui désire s'envoler comme la colombe pour gagner le lieu de son repos, Ps. lv (liv), 7, la femme qui s'envole au désert pour échapper au dragon, Apoc., xii, 14, les âmes qui s'envolent du piège qu'on leur a tendu, Ezech., xiii, 20, l'homme qui s'envole de ce monde par la mort. Ps. xc (lxxxix), 10. Ils prêtent également des ailes pour voler au vent, Ps. xviii, 11, aux nuées, Is., lx, 8, à la flèche, Ps. xci (xc), 5, au songe, Job, xx, 8, aux richesses, Prov., xxiii, 5, et à un rouleau d'écriture. Zach., v, 1. H. Lesêtre.

VOLCAN, montagne projetant à son sommet des matériaux brûlants qui détruisent tout autour d'elle. — Les terrains d'origine volcanique ne manquent pas en Palestine ou dans les environs. Dans le Haurân, en particulier, les cônes et les cratères se rencontrent très fréquemment. Voir Palestine, t. iv, col. 2015. Mais, depuis de longues périodes, ces volcans n'étaient plus en activité. Les allusions que les auteurs sacrés font aux volcans leur sont donc inspirées par les descriptions des voyageurs, spécialement des navigateurs phéniciens, qui connaissaient bien les volcans de l'archipel et de l'Italie, et des caravanes qui avaient pu approcher ceux du Caucase et de l'Arménie. L'allusion la plus probable aux volcans se lit dans Jérémie, li, 25, 26, qui appelle Babylone « montagne de dévastation, qui dévaste toute la terre, » que Dieu roulera du haut des rochers et dont il fera une « montagne embrasée, » de telle sorte qu'on n'en puisse plus tirer ni pierre d'angle, ni pierre de fondation. Tels furent successivement l'action néfaste et le sort dernier de Babylone. Comme la montagne volcanique, la cité célèbre s'écroula peu à peu sans rien laisser d'elle qu'on pût utiliser. — Au Psaume cxliv (cxliii), 5, il est dit : « Touche les montagnes, et qu'elles s'embrasent; fais briller les éclairs, et disperse les ennemis. » L'allusion est ici moins claire. Il peut n'être question que d'une théophanie, comme celle du Sinaï. — Dans l'Apocalypse, viii, 8, saint Jean parle d'une sorte de « grande montagne toute en feu, » qui est jetée dans la mer. L'allusion à un volcan n'est pas non plus incontestable. H. Lesêtre.

VOLEUR (hébreu : *gannâb, gedûd, ḥêṭef, šôdêd;* Septante : κλέπτης, λῃστής), celui qui, par ruse ou par violence, s'empare du bien d'autrui.

1° *Le brigandage en Palestine.* — En Orient, les populations nomades ont toujours considéré le brigandage comme un moyen normal de se procurer les moyens de vivre. On y attaque et on y pille les tribus voisines à l'improviste. La Sainte Écriture en fournit de nombreuses preuves. Les tribus qui environnaient le pays de Chanaan ne perdaient jamais l'occasion de fondre sur les riches récoltes des Israélites et de s'emparer de tout ce qui était à leur convenance. De leur côté, certains Israélites occupés à la garde des troupeaux, incapables de s'assujettir au labeur de la culture, habitués d'ailleurs à se tenir en alerte et en défense contre les irruptions des brigands, n'hésitaient pas à mener la vie aventureuse et facile de ces derniers, quand les autres moyens d'existence semblaient leur faire défaut. On voit ainsi Jephté, repoussé par sa famille, rassembler autour de lui des gens de rien et faire avec eux des excursions. Jud., xi, 3; cf. ix, 25. David mena la même vie pendant que Saül le persécutait. Le recrutement de ses bandes est indiqué par le texte sacré : « Tous les opprimés, tous ceux qui avaient des créanciers ou étaient mécontents, se rassemblèrent auprès de lui, et il devint leur chef. Il eut ainsi avec lui environ quatre cents hommes, » I Reg., xxii, 2, qui s'élevèrent plus tard à six cents. I Reg., xxv, 13. Nabal appelait cette troupe un ramassis de gens venus on ne sait d'où et d'esclaves échappés de chez leurs maîtres. I Reg., xxv, 10, 11. Avec eux, David opérait contre les ennemis d'Israël, les Gessuriens, les Gerziens, les Amalécites, « ne laissant en vie ni homme ni femme, enlevant les brebis, les bœufs, les ânes, les chameaux, les vêtements. » I Reg., xxvii, 8, 9. Le fils de Saül, Isboseth, avait aussi à son service deux chefs de bandes, Baana et Réchab. II Reg., iv, 2. Salomon eut à compter avec un autre chef de bande, Razon. III Reg., xi, 24. Des bandes de Sabéens et de Chaldéens enlevèrent les troupeaux de Job et massacrèrent ses serviteurs. Job., i, 15, 17. Des pillards philistins et arabes prirent les biens de Joram, roi de Juda, et emmenèrent ses fils et ses femmes. II Par., xxi, 17; xxii, 1. Les Arabes se postaient dans le désert pour rançonner les caravanes. Jer., iii, 2. Des bandes de Syriens, de Moabites et de toutes sortes de pillards infestaient les frontières d'Israël. IV Reg., v, 2; xiii, 20; xxiv, 2.

Outre ces pillages par bandes, en Israël même, le vol et le brigandage se pratiquaient, Ose., iv, 2; vii, 1, parfois avec la connivence des princes âpres au gain. Is., i, 23. Voir Rapine, col. 987. — A l'époque évangélique, Notre-Seigneur pouvait accuser les autorités religieuses d'avoir fait du Temple une « caverne de voleurs », Matth., xxi, 13; Marc., xi, 17; Luc., xix, 46, comme au temps de Jérémie, vii, 11. Il parle assez

souvent de voleurs dans ses paraboles et ses instructions, Luc., XVI, 1-8; Matth., VI, 19; etc., et, dans l'histoire du bon Samaritain, il met en scène, aux portes mêmes de Jérusalem, les brigands qui pillent et tuent les passants. Luc., X, 30. Lui-même se plaint, au moment de son arrestation, qu'on le traite comme l'un de ces voleurs sur lesquels les autorités réussissaient de temps en temps à mettre la main. Matth., XXVI, 55; Marc., XIV, 48; Luc., XXII, 52. La passion du vol avait saisi l'un de ses Apôtres, Judas, Joa., XII, 6; on le mit lui-même en parallèle avec un voleur, Barabbas, Joa., XVIII, 40, et l'on eut soin de le crucifier entre deux voleurs. Matth., XXVII, 38; Marc., XV, 27; Luc., XXIII, 33. Voir LARRON, t. IV, col. 94. Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, IX, 2; XV, X, 1; XX, VIII, 5, 10; *Bell. jud.*, I, X, 5; II, XII, 2, parle des brigandages qui s'exerçaient à main armée en Galilée, en Pérée et en Thrachonitide, au détriment des villes et des campagnes, des caravanes et de tous ceux qui étaient incapables d'une résistance efficace. Cf. Schwalm, *La vie privée du peuple juif*, Paris, 1910, p. 568-583. Dans ses courses apostoliques, saint Paul avait à redouter les voleurs. II Cor., XI, 26.

2° *Les procédés des voleurs.* — Les brigands courent de ville en ville, à la recherche de quelque coup à faire. Eccli., XXXVI, 28 (26). Ils rôdent la nuit, pour ne pas être vus, Job, XXIV, 14, et tombent à l'improviste sur ceux qui ne les attendent pas. Matth., XXIV, 43; Luc., XII, 39. Ils emportent alors tout ce qui leur plaît. Jer., XLIX, 9; Abd., 5. Ils se tiennent en embuscade pour fondre sur les passants. Ose., VI, 9. Ils pénètrent dans les maisons par les fenêtres, Joel, II, 9, ou percent les murs en torchis pour s'introduire et dérober les trésors. Matth., VI, 19; Luc., XII, 23. Ils envahissent les bergeries, non pas par la porte, qui pourrait être surveillée, mais en escaladant par ailleurs; puis ils dérobent, égorgent et détruisent. Joa., X, 1, 10. Cf. Gen., XXXI, 39. Si le propriétaire est assez fort pour résister et se tient sur ses gardes, ils s'arrangent pour le surprendre, le ligotent et ensuite pillent à leur aise ses meubles et sa maison. Matth., XII, 29. On a beau être fort; si le voleur est plus fort et mieux armé, il abat sa victime et emporte ses dépouilles. Luc., XI, 21, 22. La soudaineté de ces attaques fait que les Apôtres disent que le « jour du Seigneur » se produira dans les mêmes conditions. I Thes., V, 2, 4; II Pet., III, 10; Apoc., III, 3; XVI, 15. Les voleurs, qui opéraient dans le Temple même de Jérusalem, Matth., XXI, 13, ne respectaient pas davantage les temples des faux dieux. Bar., VI, 14, 17, 56. D'ailleurs, les voleurs trouvaient des complices, Ps. L (XLIX), 18, avec lesquels ils partageaient leur butin. Prov., XXIX, 24.

3° *Les sanctions.* — 1. La loi réglait ainsi la peine à infliger aux voleurs. Celui qui dérobait un bœuf ou une brebis, les égorgeait et les vendait, devait restituer cinq bœufs ou quatre brebis. Si l'animal était encore vivant entre ses mains, il en rendait le double. Si lui-même était insolvable, on le vendait pour assurer la restitution. Si le dépositaire d'argent ou de meubles était volé et que le voleur fût pris, ce dernier rendait le double. Si le voleur n'était pas pris, le dépositaire attestait devant Dieu son innocence. En général, le voleur avait à restituer le double de ce qu'il avait pris. La loi ne laissait pas l'Israélite désarmé contre les attaques. Si, la nuit, le voleur procédait par effraction et était mortellement frappé, il n'y avait rien à dire; mais, le soleil levé, on était responsable de la mort du voleur, qu'on aurait pu paralyser sans recourir à une pareille extrémité. Exod., XXII, 1-8. Voir RESTITUTION, col. 1062. Ces sanctions n'étaient que la conséquence du précepte : « Tu ne déroberas point. » Exod., XX, 15. Chez les Arabes, celui qui a volé une brebis, une chèvre, un bœuf ou un âne, est condamné à rendre l'animal, et en plus trois autres semblables. La jument volée doit être rendue et en plus son prix en argent ou en nature, l'Arabe ne possédant pas ordinairement plusieurs juments. Cf. A. Jaussen, *Coutumes arabes*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 599. — 2. Job, XXII, 6, se plaint que souvent « la paix règne sous la tente des brigands. » Mais il est certain que les voleurs seront châtiés par la justice divine. Zach., V, 3, 4. Ils ne seront pas admis au royame des cieux. I Cor., VI, 10. En attendant, on hoche la tête en parlant d'eux. Jer., XLVIII, 27. Quand ils sont pris sur le fait, ils sont couverts de honte. Jer., II, 26; Eccli., V, 17 (14). Aussi saint Pierre veut-il que, quand des chrétiens sont pris et condamnés, ce ne soit jamais comme voleurs. I Pet., IV, 15.

H. LESÊTRE.

VOLONTÉ (hébreu : *rĕ'a*, quelquefois *néfêš*, Gen., XXIII, 8; IV Reg., IX, 15; I Par., XXVIII, 9; chaldéen : *re'ôṭ*, *ṣebû*), faculté par laquelle un être intelligent se détermine à l'action.

1° *Volonté de Dieu.* — Il y a en Dieu une volonté qui participe à l'infinité de tous les attributs divins. Cette volonté a créé tout ce qui existe, Apoc., IV, 11, et elle régit toutes les forces de la nature. Eccli., XLIII, 17 (16). Rien ne peut lui résister. Gen., L, 19; Esth., XIII, 9; Ps. CXXXV (CXXXIV), 6; Eccle., VIII, 3; Sap., XII, 18; Is., XLVI, 10; Rom., IX, 19. Les anges lui obéissent fidèlement. Ps. CIII (CII), 21; Tob., XII, 18. Tout ce qui arrive est permis ou décrété par cette volonté. Gen., XXVII, 20; IV Reg., XVIII, 25; II Par., XXII, 7; I Esd., VII, 18; Rom., I, 10; XV, 32; etc. L'homme propose et Dieu dispose, Prov., XIX, 21, surtout quand il s'agit des grands événements de l'histoire. Is., XLIV, 28; XLVIII, 14; etc. La volonté divine commande par la loi. Rom., II, 18; Eph., V, 17. Elle intervient dans la vocation des ministres sacrés. I Cor., I, 1; II Cor., I, 1; Gal., I, 4; Eph., I, 1; Col., I, 1; II Tim., I, 1. Elle agit avec bienveillance. Ps. V, 3; Luc., II, 14. Il faut donc désirer son accomplissement, I Mach., III, 60, lui obéir, Ps. XL (XXXIX), 9; Sap., VI, 5; II Mach., I, 3; Hebr., X, 7, 9, et s'en remettre à elle. Tob., III, 6. Il est dit parfois que Dieu veut une chose et ne veut pas l'autre, pour indiquer seulement qu'il préfère la première à la seconde. I Reg., XV, 22; Matth., IX, 13; XII, 7. — L'obéissance à la volonté de Dieu tient une place essentielle dans la religion de Jésus-Christ. Le Sauveur apprend aux hommes à prier pour que cette volonté soit faite. Matth., VI, 10; Act., XXI, 14. Lui-même en accepte humblement les arrêts. Matth., XXVI, 39, 42; Marc., XIV, 36; Luc., XXII, 42. Il fait avec amour la volonté de son Père. Joa., IV, 34; V, 30; VI, 38. Il veut que ses disciples l'imitent très fidèlement sur ce point. Matth., XII, 50; Marc., III, 35; Joa., VII, 17; IX, 31; Eph., VI, 6; Col., IV, 12; I Pet., II, 15; IV, 2. C'est la condition de l'entrée dans le royaume des cieux, Matth., VII, 21, et dans la vie éternelle. I Joa., II, 17. Il faut donc tout d'abord connaître cette volonté. Col., I, 9. Le Sauveur révèle quelques-unes des volontés divines, concernant le salut des petits, Matth., XVIII, 14, celui du peuple juif, Matth., XXIII, 37, l'embrasement de la terre par le feu de l'amour divin, Luc., XII, 49, le salut de tous les croyants, Joa., VI, 39-40, la réunion de ses ministres avec lui dans le ciel, Joa., XVII, 24, la longue survivance de saint Jean. Joa., XXI, 22. Dieu veut encore la sanctification des fidèles, I Thes., IV, 3, leurs joyeuses actions de grâces, I Thes., V, 18, la répartition des dons de l'Esprit, Hebr., II, 4, qui d'ailleurs souffle où il veut, Joa., III, 8; I Cor., XII, 11, et le salut des hommes par le sacrifice de la croix. Hebr., X, 10. Jésus-Christ fait acte de volonté pour guérir les malades. Matth., VIII, 2, 3; Marc., I, 41; Luc., V, 13. Les Apôtres recommandent de ne rien projeter qu'avec la clause : Si Dieu le veut. Act., XVIII, 21; I Cor., IV, 19; I Pet., III, 17; Jacob., IV, 15.

2° *Volonté de l'homme.* — Elle est continuellement supposée en exercice dans tous les actes humains auxquels la Bible fait allusion. Il est parlé en particulier de la volonté de la fiancée, Gen., XXIV, 57, du roi, I Esd., V, 17, du père de famille, Matth., XX, 14, de la fille d'Hérodiade, Marc., VI, 25, des fils de Zébédée. Marc., X, 35, etc. La volonté de la chair et de l'homme, Joa., I, 13; Eph., II, 3, est celle que guident les instincts purement terrestres. La prophétie ne dépend pas d'une pareille volonté. II Pet., I, 21. Le salut ne résulte pas de la volonté de l'homme, mais de celle de Dieu. Rom., IX, 16. La volonté de l'homme est impuissante à accomplir tout le bien qu'elle voudrait. Rom., VII, 15-21. Dieu seul opère en nous le vouloir et le faire d'une manière surnaturelle. Phil., II, 13; II Thes., I, 11. Saint Paul parle de la bonne volonté des Corinthiens et de la sienne. II Cor., VIII, 12, 19. Notre-Seigneur prescrit de faire pour les autres ce que nous voulons qu'ils fassent pour nous. Luc., VI, 31.

3° *Volonté du démon.* — Satan se vante de donner les royaumes de ce monde à qui il veut. Luc., IV, 6. Ses volontés ne tendent qu'à asservir les âmes. II Tim., II, 26. H. LESÊTRE.

VOLUME, de *volvo,* « rouler ». Les anciens manuscrits hébreux avaient la forme de rouleaux, *volumina.* Voir LIVRE, III, I, t. IV, col. 305-307, fig. 107, col. 309.

VOLUPTÉ, voir PLAISIR, col. 456.

VOMISSANT (hébreu : *Yaqêh*), traduction du nom du père d'Agur, dans la Vulgate (*Vomens*). Prov., XXX, 1. Voir JAKÉH, t. III, col. 1111 ; UKAL, col. 2368.

VOMISSEMENT (hébreu : *qê', qî'*), expulsion par la bouche de ce qui gêne l'estomac, et matière de cette expulsion. — 1° Celui qui a trouvé du miel ne doit pas en manger à l'excès, de peur qu'il ne le vomisse. Prov., XXV, 18 (16). De pénibles vomissements sont la conséquence de l'intempérance. Eccli., XXXI, 25 (20). Un homme ivre erre dans son vomissement. Is., XIX, 14. A la suite des orgies, les tables sont couvertes d'immondes vomissements. Is., XXVIII, 8. — Le chien qui retourne à son vomissement est l'image du pécheur qui recommence à mal faire. Prov., XXVI, 11; II Pet., II, 22. — Le monstre marin vomit Jonas sur le rivage. Jon., II, 11. — 2° Au figuré, un pays vomit ses habitants corrompus. Lev., XVIII, 15, 28; XX, 22. Celui qui mange le pain de l'envieux vomira le morceau qu'il aura mangé, c'est-à-dire qu'il n'y aura rien à gagner en fréquentant un pareil homme. Prov., XXIII, 8. L'impie vomira les richesses qu'il aura englouties, elles ne lui profiteront pas. Job, XX, 15. Dieu dit aux nations ennemies de son peuple : « Buvez, enivrez-vous, vomissez et tombez pour ne plus vous relever, devant l'épée que j'envoie au milieu de vous, » c'est-à-dire commettez le mal à satiété, le châtiment viendra. Jer., XXV, 27. En particulier, « que Moab se vautre dans son vomissement, » que son orgueil et ses crimes fassent de lui la risée de tous. Jer., XLVIII, 26. — Dieu vomira de sa bouche celui qui est tiède, comme on vomit de l'eau tiède. Apoc., III, 16.

H. LESÊTRE.

VOYAGEUR (hébreu : *'orêaḥ, 'ôbêr*), celui qui parcourt un chemin pour se rendre à un endroit assez éloigné. En hébreu, le chemin lui-même est quelquefois nommé pour ceux qui le parcourent : *'oraḥ*, ὁδός, *semita; hêlêk, hălikâh*, ἀτραπός, *iter*. Job, VI, 19; II Reg., XII, 4. — Sur le voyage en commun ou *'orḥâh*, voir CARAVANE, t. II, col. 245, et PÈLERINAGES, t. V, col. 24. — Sur les droits du voyageur et les devoirs envers lui, voir ÉTRANGER, t. II, col. 2039, et HOSPITALITÉ, t. III, col. 760. — Sur son gîte, voir CARAVANSÉRAIL, t. II, col. 250. — Le voyageur remarque l'état des pays qu'il traverse. Deut., XXIX, 22; Ezech., XXXVI, 34. Il cherche un abri dans le désert, Jer., IX, 2, ou y dresse sa tente pour la nuit. Jer., XIV, 8. Il compte sur l'eau des torrents, qui souvent lui fait défaut, Job, VI, 19; il en est alors réduit à boire toute eau qu'il rencontre. Eccli., XXVI, 15 (12). Il arrive à l'improviste chez son hôte, Prov., VI, 11; ou lui ouvre la porte, Job, XXXI, 32, et on lui fait réception. II Reg., XII, 4. On l'interroge, Job, XXI, 29, et on s'entretient avec lui, Eccli., XLII, 3, pour apprendre du nouveau. Ézéchiel, XXXIX, 11, mentionne, à l'orient de la mer Morte, une « vallée des Voyageurs » dans laquelle Gog sera inhumé. Cette vallée est symbolique. — Les patriarches se considéraient comme des voyageurs sur la terre, où ils ne faisaient que passer. Hebr., XI, 13. H. LESÊTRE.

VOYANT (hébreu : *rô'êh; ḥôzêh;* Vulgate : *videns*), prophète. Voir PROPHÈTE, I, 1°, 2°, col. 706-707.

VOYELLES HÉBRAÏQUES. Voir HÉBRAÏQUE (LANGUE), t. III, col. 467, 504.

VULGATE, version latine usitée depuis quatorze siècles dans l'Église latine et déclarée authentique, c'est-à-dire officielle, par le concile de Trente.

I. NOM ET DÉFINITION. — 1° *Nom.* — L'adjectif féminin *vulgata,* qualifiant d'abord divers substantifs du même genre : *editio, interpretatio, Biblia,* a été ensuite isolé et pris substantivement pour désigner le texte courant, répandu universellement et accepté généralement, des Livres Saints. On a d'abord nommé ainsi la version des Septante et l'*editio vulgata* des Latins était la traduction de la κοινὴ ἔκδοσις des Grecs. S. Jérôme, *Comm. in Is.,* LXV, 20, t. XXIV, col. 647; XXX, 22, col. 346; XLIX, 6, col. 466; *Comm. in Ose.,* VII, 13, t. XXV, col. 880; S. Augustin, *De civitate Dei,* XVI, 10, t. XLI, col. 489. Ce nom distingue parfois l'ancienne édition des Septante de celle qu'en fit Origène dans les Hexaples. S. Jérôme, *Epist.,* CVI, n. 2. t. XXII, col. 838. Elle est dite alors *vetus antiqua editio.* Id., *Comm. in Ose.,* XIII, 4, t. XXV, col. 953; *Epist.,* XLIX, n. 4, t. XXII, col. 512; *Comm. in Is.,* LIV, t. XXIV, col. 513; *Præfatio in l. Josue,* t. XXVIII, col. 464. Cependant, quoique ce docteur désigne le plus souvent les versions latines : *in latino, latinus interpres, apud latinos, nos, nostra interpretatio,* il nomme parfois *vulgata editio* les versions latines qui ont précédé la sienne qui, pour l'Ancien Testament, ont été faites sur les Septante, *Comm. in Is.,* XIV, 29, t. XXIV, col. 165, ou, pour le Nouveau, ont précédé sa revision. *Comm. in Matth.,* XIII, 35, t. XXVI, col. 92; *Comm. in Epist. ad Gal.,* V, 24, *ibid.,* col. 421. Cf. Orose, *Apologia de arbitrii libertate,* n. 9, t. XXXI, col. 1180. La version latine de saint Jérôme ayant peu à peu supplanté les anciennes, qui étaient dérivées des Septante, en prit le nom. Ce ne fut donc qu'à partir du VI[e] siècle et la substitution du nom ne se produisit que graduellement. Durant le haut moyen âge, la *vulgata editio* est encore la version des Septante; la version de saint Jérôme est dite : *translatio emendatior, recens, nova, posterior, hebraica,* ou *translatio quam tenet* ou *recipit romana Ecclesia,* etc. Le Vénérable Bède la désigne par ces mots : *editio nostra, codices nostri.* Roger Bacon, tout en appliquant fréquemment encore le nom de *Vulgata* à la version des Septante, est le premier qui l'emploie résolument au sens moderne pour désigner la traduction de saint Jérôme : *Hæc quæ vulgatur apud Latinos, illa quam Ecclesia recipit his temporibus.* Le concile de Trente a consacré ce nom, en appelant *vetus vulgata latina* l'édition des Livres Saints, *quæ longo tot sæculorum usu in ipsa Ecclesia probata est. Decret. de*

canonicis Scripturis, de editione et usu sacrorum librorum, sess. IV.

2° *Définition.* — La Vulgate latine est composée d'éléments d'origine et de nature différentes. Il y en a de trois sortes : 1. les uns proviennent des anciennes versions latines, probablement de l'Italique, non revisée par saint Jérôme : ce sont les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament, à l'exception de Tobie et de Judith qui rentrent dans la troisième catégorie; 2. les autres font partie de la revision que le saint docteur a faite des versions antérieures, notamment de l'Italique : ce sont tous les livres du Nouveau Testament et le Psautier dit gallican; 3. les derniers enfin appartiennent à la version nouvelle que le même docteur a faite sur les textes originaux, hébreu ou chaldéen : ce sont tous les livres protocanoniques de l'Ancien Testament, sauf le Psautier, les livres de Tobie et de Judith et les parties deutérocanoniques de Daniel et d'Esther. La Vulgate latine est donc, dans sa majeure partie, l'œuvre de saint Jérôme.

II. ORIGINE ET CARACTÈRES DE CES DIVERS ÉLÉMENTS. — 1° *Livres provenant des anciennes versions latines.* — Saint Jérôme n'a retouché ni la Sagesse ni l'Ecclésiastique, ni Baruch, qu'il a laissé de côté à dessein, ni probablement les deux livres des Machabées. Voir t. IV, col. 99. La version antérieure de ces livres a donc continué à être lue et employée dans l'Église latine et elle est demeurée dans la Vulgate. Sur les caractères de cette ancienne version, voir t. IV, col. 97 sq., et sur les manuscrits et éditions de ces livres non revisés, voir *ibid.*, col. 105-106.

2° *Livres des anciennes versions revisés par saint Jérôme.* — Pour la biographie de saint Jérôme, voir t. III, col. 1305-1306. Durant son séjour à Rome auprès du pape saint Damase, dont il était le secrétaire, Jérôme fut chargé par ce pape de reviser la version latine qui était alors en usage à Rome. L'Église romaine n'avait pas de texte officiel et le plus grand désaccord existait dans les manuscrits au point que le saint docteur pouvait écrire : *Tot sunt exemplaria pene quot codices*, et il indiquait trois sources de divergences : 1. la multiplicité des versions dont quelques-unes étaient mauvaises; 2. les corrections qu'y introduisaient des correcteurs présomptueux et malhabiles et qui les rendaient plus mauvaises encore; 3. des additions ou omissions, faites par des copistes négligents. *In Evangelia ad Damasum præfatio*, t. XXIX, col. 525 527. La revision des Évangiles fut faite en 383; celle du reste du Nouveau Testament de 384 à 385. *Epist.* LXXI, *ad Lucinium*, 5, t. XXII, col. 671-672; *De viris*, 135, t. XXIII, col. 717-719. Saint Jérôme a pris pour base le texte *italique* du Nouveau Testament, voir t. II, col. 115-118, dans la forme même (ou au moins dans une forme très semblable) du *Codex Brixianus*, *f*, et du *Codex Monacensis*, *q*, pour les Évangiles. Voir t. IV, col. 107, 109. Il l'a corrigé, non pas d'après des manuscrits latins, mais d'après des manuscrits grecs anciens. Or, Wordsworth et White ont déterminé, par la comparaison des passages corrigés, que saint Jérôme avait à sa disposition, pour les Évangiles, des manuscrits grecs de deux sortes : les uns semblables à ℵ, B, L et partiellement à D, et les autres d'une famille différente, dont il ne nous est parvenu aucun représentant, et pour les Actes des Apôtres, non des manuscrits de la recension occidentale, mais des témoins de la recension orientale, semblables à ℵ, A, B, C. *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, t. I, fasc. 5, Oxford, 1898, p. 653-672; t. II, fasc. 1, Oxford, 1905, p. X-XIII. Cf. E. Mangenot, *Les manuscrits grecs des Évangiles employés par saint Jérôme* (extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*, janvier 1900). Saint Jérôme remplace des leçons italiennes par de meilleures leçons grecques, en empruntant peut-être parfois les termes latins aux autres versions latines qui avaient ces leçons. Toutefois il n'a pas appliqué partout sa méthode avec la même rigueur et la même perfection. Sa correction de l'Italique est complète dans les deux premiers Évangiles et dans la première partie du troisième. Dans la seconde partie de saint Luc et dans les premiers chapitres de saint Jean, il s'est borné à corriger le style et il a gardé les leçons du *Brixianus*. Dans le reste du quatrième Évangile, il a suivi une voie moyenne. L'*Amiatinus* et le *Fuldensis* sont les meilleurs représentants de sa version des Actes. Pour les Épîtres, l'auteur a adopté peu de leçons grecques et il s'est contenté de polir le texte latin et de le rendre plus élégant. Voir t. III, col. 1306-1307.

M. H. von Soden est arrivé aux mêmes conclusions que les critiques anglais. Il les a complétées et mises en rapport avec ses vues personnelles sur le texte grec du Nouveau Testament. Voir col. 2122. Dans les Évangiles, saint Jérôme a amélioré l'Itala pour le style, quand cela lui a paru nécessaire, et pour le fond, quand, comparaison faite avec le texte grec, l'écart de la version latine lui apparaissait trop fort. Il a donc gardé des leçons de l'Itala. Il ne semble pas avoir pris en considération les textes latins africains. Le texte grec, suivi par lui, est celui de I H K et non pas celui des recensions I, H, K. Saint Jérôme méprisait H et K et il ne voyait en elles que des perversions du texte grec. *Præfatio ad Damasum*, t. XXIX, col. 527. On ne trouve dans son texte aucune des leçons propres à I. Si le saint docteur a connu le Diatessaron de Tatien, il lui a reconnu peu d'autorité. Le texte grec qu'il suivait était donc le meilleur texte qui ait eu cours alors. Quant au style, il choisissait de nouveaux mots latins pour rendre les leçons grecques. Quelques traductions libres ont été rapprochées par lui du texte original. Enfin, l'orthographe a été modifiée. Le récit de la femme adultère, qui manquait dans les textes africains et italiens, aurait été introduit par saint Jérôme dans la version latine d'après les manuscrits grecs. *Die Schriften des Neuen Testaments*, § 350, 351, Berlin, 1906, t. I, p. 1524-1534. Pour les Actes des apôtres, le texte grec, suivi par saint Jérôme, est encore celui de IHK. Quand on trouve des leçons propres de K ou plus rarement de I, elles ne viennent pas de ces recensions, mais des anciennes versions latines. Ces dernières ont fourni encore des leçons qui portent des traces de l'influence des passages parallèles. Cependant quelques leçons particulières viennent de documents grecs. *Ibid.*, § 442, p. 1798-1802. Dans les Épîtres de saint Paul, saint Jérôme a suivi principalement l'ancien texte latin, et quand il s'en éloigne, il est d'accord encore avec IHK. Il n'a pas eu ici un texte grec différent de celui qui nous est connu, et ce texte était parfois accidentellement d'accord avec K. *Ibid.*, § 512, p. 2010-2011. Quant à l'Apocalypse, le texte de l'Itala est demeuré dans la Vulgate, et saint Jérôme a fait peu d'emprunts aux manuscrits grecs. Les leçons étrangères à IHK n'étaient pas dans l'œuvre du saint docteur; elles ont pénétré dans les manuscrits de la Vulgate. Le texte de la Vulgate est donc, pour l'Apocalypse, un très bon témoin du texte grec répandu avant la formation des recensions de ce livre. *Ibid.*, § 546, p. 2087-2088.

Vers le même temps, en 383-384, saint Jérôme revisa à Rome le Psautier sur le texte grec des Septante. Il le fit rapidement (*cursim*). *Præfatio*, t. XXIX, col. 117-119. Ce texte fut adopté en Italie et dans la liturgie romaine jusqu'au pontificat de saint Pie V, et c'est pourquoi il a été nommé Psautier *romain*. Ses leçons se lisent aujourd'hui encore dans les anciennes Messes du missel, dans l'invitatoire, les antiennes et les répons du Bréviaire. On le récite encore à la basilique Saint-Pierre de Rome. Il n'est pas entré dans l'édition officielle de la Vulgate.

Plus tard, à partir de 387, saint Jérôme revisa à

Bethléhem plusieurs livres de l'Ancien Testament sur le texte grec des Septante : d'abord, semble-t-il, le Psautier sur les Hexaples d'Origène ; aussi y introduisit-il les astérisques et les obèles. *Præfatio*, t. XXIX, col. 119-120. Ce psautier, employé dans la liturgie des Églises des Gaules, fut appelé, pour cette raison, Psautier *gallican*. Saint Pie V l'introduisit dans la liturgie romaine, Sixte V et Clément VIII dans l'édition officielle de la Vulgate. Voir t. III, col. 1307-1308.

A la même époque ou peu après, saint Jérôme revisa encore sur les Septante Job, *Præfatio*, t. XXIX, col. 59 ; voir t. III, col. 1308, puis les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique et les Chroniques. Voir les préfaces, t. XXVIII, col. 1241-1244, 1323-1328. Mais cette revision n'avait pas été trop profonde. La plus grande partie de ce travail était perdu déjà même du temps de saint Jérôme, et seul le livre de Job nous est parvenu dans cet état. Il a été édité pour la première fois par Martianay en 1693, puis par Vallarsi, en 1740 (dans *Pat. lat.*, t. XXIX, col. 61-114), puis par Sabatier en 1743. P. de Lagarde l'a réédité, *Mittheilungen*, 1887, t. II, p. 193-237; Caspari a publié une partie d'un manuscrit de Saint-Gall, Christiania, 1893. Voir t. III, col. 1564.

3° *Livres directement traduits sur le texte original.* — Saint Jérôme, qui avait commencé à apprendre l'hébreu avec l'aide d'un rabbin converti durant sa retraite au désert de Chalcis (373-378), *Epist. CXXV, ad Rusticum*, n. 12, t. XXII, col. 1079, reprit cette étude, lors de son séjour à Bethléhem. Il eut pour maître le juif Bar Anina, qui se faisait payer très cher les leçons qu'il donnait de nuit. *Epist. LXXXIV, ad Pammachium et Oceanum*, n. 3, col. 745. Rufin eut le mauvais goût de le nommer Barabbas et de dire que saint Jérôme le préférait à Jésus. *Apologia ad Hieronymum*, l. II, n. 12, t. XXI, col. 595. Cf. S. Jérôme, *Apologia adversus libros Rufini*, t. XXIII, col. 407. Pour traduire le livre de Job, Jérôme eut recours à un autre juif de Lydda, très célèbre, mais dont les leçons étaient payées chèrement. *Præfatio in Job*, t. XXVIII, col. 1081. Il éprouva de grandes difficultés à cette étude. *Præfatio in Daniel.*, t. XXVIII, col. 1292; *Epist. CVIII, ad Eustochium et Paulam*, n. 26, t. XXII, col. 902. Il y avait perdu son latin, car, depuis plus de quinze ans, écrivait-il en 386 ou 387, il n'avait pas ouvert Cicéron, Virgile et tout autre auteur profane. *Comment. in Epist. ad Gal.*, l. III, prol., t. XXVI, col. 399. Son but en traduisant les Livres saints sur le texte hébreu, était de rendre plus claire pour tous la « vérité hébraïque » et surtout de fournir aux apologistes chrétiens un texte biblique sûr, qui leur servirait dans la polémique avec les Juifs ; ils ne seraient plus ainsi exposés à s'entendre dire : Ce passage n'est pas dans l'hébreu. *Præfatio in translat. Isaiæ*, t. XXVIII, col. 774. Il y fut occupé de 390 à 405, avec une interruption, causée par la maladie, de 396 à 398. *Epist. XLIX*, 4, t. XXII, col. 512. Sur l'ordre dans lequel il traduisit les livres de l'Ancien Testament, voir t. III, col. 1308. Son *Psalterium hebraicum* n'est pas entré dans la Vulgate. Ses préfaces et ses lettres témoignent de l'opposition que souleva son projet : on lui reprochait de vouloir supplanter les Septante. Saint Augustin, qui avait fait bon accueil à sa revision du Nouveau Testament, ne comprenait pas son but et lui conseillait de se borner à revoir l'Ancien Testament sur les Septante. *Epist. CXII*, 20, t. XXII, col. 928.

Saint Jérôme avait pu se procurer le manuscrit hébreu dont on se servait à la synagogue de Bethléhem et il l'avait copié lui-même. *Epist. XXXVI, ad Damasum*, n. 1, t. XXII, col. 452. Il n'en avait pas d'autres à qui il pût le comparer, et il lui était impossible de faire le travail de comparaison qu'il avait exécuté pour le Nouveau Testament. Les critiques modernes ont constaté que le texte dont il disposait ressemblait au texte établi par les massorètes, sans lui être absolument identique. Les différences sont peu nombreuses et ont peu d'importance. L'identité existe jusque dans certaines fautes de copistes, II Par., XXI, 5, 20; XXII, 1, 2; Is., XXXIX, 1 (Mérodach-Baladan); IV Reg., XX, 12 (Bérodach-Baladan); dans des coupes défectueuses de mots, I Reg., I, 24 ; Ezech., XLVIII, 11 ; Os., VI, 5 ; XI, 2 ; Zach., XI, 7 ; Ps. XVI, 3 ; LXXI, 3 ; LXXV, 2 ; LXXVI, 7 ; CVI, 7 ; dans l'omission des mêmes mots, III Reg., VIII, 16; Jos., II, 1; I Reg., XIV, 24-26 ; XXIX, 10, etc.; dans des doubles leçons, gloses ou altérations diverses. II Reg., VI, 3, 4 ; Jon., I, 8 ; I Reg., III, 3-5 ; I Par., VI, 13 ; II Reg., III, 3. La conformité avec l'hébreu et l'opposition avec les Septante existent non seulement par la suppression des longues additions de la version grecque dans les livres des Rois, dans Jérémie et dans les Proverbes, mais encore en beaucoup de détails : par exemple, pour les nombres, I Reg., IX, 22; XI, 8 (deux fois); XIII, 5 ; XXIII, 13; XXVII, 2 ; XXX, 9; II Reg., XV, 7 ; III Reg., IX, 28; X, 16 (deux fois), 26; XII, 21 ; pour des lettres confondues. Driver, *Notes on the hebrew text of the books of Samuel*, Oxford, 1890, p. LXVI-LXVII, a cité vingt exemples tirés des Psaumes où les Septante ont lu ו lorsque le texte massorétique a י. Or, dix-sept fois, saint Jérôme est d'accord avec les massorètes. Voir encore Zach., V, 6. De même, ד et ר ont été confondus. Num., XXVI, 32, 36, 40, 57. Selon Wellhausen, *Einleitung in das A. T.*, de Bleek, 6e édit., Berlin, 1893, p. 557, saint Jérôme différerait des massorètes surtout dans la lecture des *matres lectionis*. Cependant, même sur ce point, il est parfois d'accord avec eux au sujet de l'écriture pleine. Ainsi Gen., XXIII, 16 : Ephron, Ephran, *Quæst. in Gen.*, t. XXIII, col. 973. Cf. W. Nowack, *Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik*, Gœttingue, 1875; H. P. Smith, *The value of the Vulgate Old Testament for textual criticism*, dans *Presbyterian and reformed Review*, avril 1891.

Saint Jérôme mettait parfois un soin particulier à lire son manuscrit. Ainsi pour le livre des Paralipomènes, dont les noms propres sont si défectueux dans les manuscrits grecs et latins, il en a collationné le texte d'un bout à l'autre avec un docteur de la loi de Tibériade, très renommé. *Præfatio ad Domninum et Rogatianum*, t. XXIX, col. 401-402. D'autres fois, il était plus pressé et c'est ainsi qu'il traduisit en un jour le livre de Tobie. *Præfatio in librum Tobiæ*, t. XXIX, col. 26. Il visita aussi toute la Palestine avec des juifs très instruits, afin d'être à même de traduire plus exactement les passages bibliques, qui ont trait à la géographie de cette contrée. *Præfatio in libr. Paralipom.*, t. XXIX, col. 401. Du reste, il se faisait aider par ses maîtres hébreux pour la traduction des passages difficiles. Il recourait enfin, quand il le jugeait nécessaire, aux versions grecques faites par les Juifs Aquila, Symmaque et Théodotion, qu'il connaissait par les Hexaples d'Origène. *Comment. in Eccle.*, prol., t. XXIII, col. 1011-1012; *Epist. XXXII, ad Marcellam*, t. XXII, col. 446.

C'est à ces anciennes versions juives ou à la tradition des rabbins qui furent ses maîtres qu'il a emprunté certaines interprétations singulières ou même erronées, qui s'écartent du texte hébraïque. Ainsi il doit à Symmaque la fausse traduction d'Eccle., VI, 5. Voici un certain nombre d'exemples, pris dans la Genèse seulement, où il a suivi la tradition rabbinique : *a principio*, II, 8 ; *usque ad convallem illustrem*, XII, 6 ; *in terram visionis*, XXII, 2 ; *abundantiam*, XXVI, 33 ; *verno tempore*, XXXV, 6 ; *vernum tempus*, XLVIII, 7 ; *quo nato, parere ultra cessavit*, XXXVIII, 5 ; *in bivio*, XXXVIII, 14. Cependant, il rejette certaines traditions rabbiniques, qu'il cite dans son *Liber quæstionum hebraicarum in Genesim*. Ainsi il traduit *Ur Chaldæorum*, Gen., XI, 28,

quoiqu'il ait écrit *in igne Chaldæorum,* II Esd., IX, 7. Cf. J. Lagrange, *Saint Jérôme et la tradition juive dans la Genèse,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 563-566. La plus célèbre dépendance de cette tradition est, en dehors de la Genèse, la traduction de Josué, XIV, 10.

Il a exposé maintes fois les principes qu'il a appliqués dans sa traduction de l'Ancien Testament. *Epist.* CVI, *ad Suniam et Fretellam,* t. XXII, col. 837-867. Ce sont ceux, d'ailleurs, qu'il avait indiqués pour la traduction des livres profanes, dans son opuscule *De optimo genere interpretandi, Epist.* LVII, *ad Pammachium,* t. XXII, col. 568-579. Il évita avec soin de faire une traduction littérale et servile, rendant le texte mot à mot; il s'attacha plutôt à rendre exactement le sens de l'original. Cependant pour traduire l'Écriture, où l'ordre des mots n'est pas parfois sans un dessein mystérieux, il tint davantage compte de la littéralité. *Præfatio in Job,* t. XXVIII, 1081; *Præfatio in Judith,* t. XXIX, col. 39. Il cherchait donc avant tout à comprendre le texte et il a pu se rendre le témoignage de n'avoir rien changé à la vérité hébraïque. *Prologus galeatus,* t. XXVIII, col. 557-558. Nous avons constaté plus haut sa fidélité au texte massorétique. Ayant compris le texte, il s'efforçait de l'exprimer en latin correct et aussi élégant que possible. *Epist.* CVI, n. 54, t. XXII, col. 856. Il tenait compte des propriétés de la langue latine et il a adopté des locutions reçues, par exemple, ces termes de la mythologie ou des croyances populaires, *acervus Mercurii* Prov., XXVI, 8; *aruspices,* IV Reg., XXI, 6; *sirenes,* Is., XIII, 22; *lamia, onocentauri,* Is., XXXIV, 14; *fauni,* Jer., L, 39; *mulieres plangentes Adonidem,* Ezech., VIII, 14, etc., pour rendre des termes analogues de l'hébreu, qui n'auraient pas été compris des lecteurs latins, s'ils avaient été traduits littéralement, et qu'il était impossible même de rendre autrement que par des termes équivalents plus ou moins rapprochés. C'est encore pour se conformer au génie de la langue latine que le saint docteur a remplacé les phrases désarticulées de l'hébreu par des périodes. Ainsi Gen., XXVIII, 11; XXXI, 39; XL, 4. Un ablatif absolu traduit une phrase directe. Gen., XIII, 10; XIX, 16. Voir d'autres modifications de cette nature, Gen., XXXI, 32, 47; XXXII, 13; XXXIX, 19; XL, 5; XLI, 14, etc.

Par amour de la clarté, le traducteur latin ajoute parfois quelques mots d'explication, ou, par contre, pour éviter les répétitions, il abrège et résume, quand le texte hébreu est pléonastique. Un exemple d'abréviation se trouve, Eccle., VI, 2; des additions se rencontrent, Gen., XX, 16; XXXI, 31, 32, qui sont de la main du traducteur. Il y a des passages assez librement traduits, par exemple, Gen., XXXIX, 10-19; XL, 21-23; Lev., VI, 2-5; Num., XV, 11-16. Comme l'a remarqué le P. de Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum et Ruth,* Paris, 1888, p. 20-22, les explications ajoutées pour éclaircir le texte sont assez fréquentes dans le livre des Juges. Voir quelques spécimens, II, 19; VIII, 1, 11; IX, 25, 36; XI, 39; XV, 9, 16, 19; XVII, 9; leur nombre augmente à partir du c. XIX. Le saint docteur traduisait alors *currente calamo.* Ses libertés de traduction se rencontrent dans le Pentateuque et les Juges, livres qu'il a traduits les derniers. Quelques menus changements, qui ne modifient pas le sens, semblent dus encore à l'amour de l'élégance et de la clarté, par exemple, I Sam., XXVIII, 6; II Reg., IV, 19, 23. Quand le texte hébreu présente un récit peu cohérent, saint Jérôme, par une tournure plus claire, par un mot d'explication, rend la suite des idées plus logique. Exemples : Gen., II 19; XV, 3; XIX, 29; XXXV, 9; XXXVII, 21, 22, 28; Exod., XIX, 25; Num., XXII, 22; Deut., I, 37, 38; Jud., XX, 9, 10; XXI, 9. Cf. F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata,* Mayence, 1868, p. 176-179; A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible de saint Jérôme,* dans les *Recherches de science religieuse,* 1912, t. III, p. 105-138.

Le souci de saint Jérôme pour l'élégance apparaît surtout dans le soin qu'il mit à varier la traduction des mêmes expressions, souvent répétées dans le texte hébreu. Ainsi, au ch. Ier de la Genèse, les mots : *vayômér 'Ĕlôhîm,* qui reviennent neuf fois, sont rendus de cinq manières différentes : le *vav* est diversement traduit ou le verbe est exprimé par différents verbes latins. Au même endroit, *leminô* est traduit *juxta* (*secundum, in*) *genus* (ou *speciem*). Cf. Gen., VI, 20; VII, 14; Lev., XI, 14, 15, 16. Non seulement le même terme est traduit par différents mots latins en des passages très éloignés l'un de l'autre, parfois même il est rendu de deux façons dans le même verset. Gen., III, 2, 3, 6, 18, 19; XXIV, 1; Exod., VI, 14-19; III Reg., I, 1; Jos., XIII, 1; XXIII, 1, 2; I Reg., IX, 4; Gen., XLIX, 3; I Reg., X, 5, 10; I Par., XXVII, 25, 27, 38; Job, I, 16-18; Dan., III, 20, 21, 23, 25; V, 24, 25; II, 4, 6, 7, 9, 16, 24; V, 7, 12, 15. Ces variations nuisent parfois au sens : c'est le cas pour *genus* et *species* dans le ch. Ier de la Genèse. Belial est tantôt un nom propre, Deut., XIII, 12; Jud., XIX, 22; I Reg., I, 16; II, 12; X, 27; XXV, 17; II Reg., XVI, 7; XX, 1; XXII, 5; III Reg., XXI, 10; Nah., I, 13; Ps. CI, 3; II Par., XIII, 1; tantôt il devient un substantif commun ou un adjectif : *impius,* Deut., XV, 9; Prov., XVI, 27; *iniquus,* I Reg., XXV, 25; XXX, 22; Prov., XIX, 28; *apostata,* Prov., VI, 12; Job, XXXIV, 18; *prævaricator, prævaricatio,* II Reg., XXIII, 6; Nah., I, 11; *diabolus, diabolicus,* III Reg., XXI, 13; Ps. XVIII, 5; XLI, 9. *Naharah* devient *coluber,* Exod., IV, 3, *draco,* VII, 15; *thanaïn, coluber,* Exod., VII, 9, 10; *draco;* 12. Il en est ainsi pour les verbes : *gâ'* est rendu par *consumi,* Gen., VI, 17; VII, 21; XXXV, 29; Num., XVII, 12; par *deficere,* Gen., XXV, 8, 17; par *obire,* Gen., XLIX, 32; par *ad internecionem,* Num., XVII, 23; par *perire,* Num., XX, 3; Jos., XXII, 20; par *occumbere,* Num., XX, 30; *tûr,* employé douze fois, Num., XIII et XIV, est traduit *considerare, explorare, inspicere, lustrare, circuire, contemplari. 'Azâh* qui, au ch. XVI des Nombres, désigne ou bien l'assemblée d'Israël ou bien la troupe de Coré, est traduit : *synagoga, multitudo, concilium, populus, frequentia populi, globus, congregatio, universus populus.* Une prescription faite pour toujours l'est *ritu perpetuo, jure perpetuo, lege perpetua, religione perpetua, cultu sempiterno, legitimum, sempiternum erit, præceptum sempiternum.* Pour éviter des synonymes, des mots sont supprimés ou sous-entendus ou remplacés par des pronoms. Exemples : Laban, frère de sa mère, Gen., XXIX, 10, 11; et *suburbana ejus,* Jos., XXV, 13-16; I Par., VI, 67, 81. Voir encore Gen., VIII, 21; XII, 8; XIX, 29; XX, 17; XXVI, 3, 34; Jos., X, 12; III Reg., XII, 27. Quelquefois cependant le terme propre est conservé, malgré ses répétitions. Ainsi le verbe *mahah* est rendu *delere,* Gen., VI, 7; VII, 4, 23; dans le récit de plaies d'Égypte, Exod., VII-X, *hâzaq* est traduit par *indurare,* sauf Exod., X, 1, et *kâbad* par *ingravare.* Dans les passages poétiques, la répétition qui est volontaire dans l'original et qui produit un effet poétique, disparaît dans la traduction. Exemple : Jer., IV, 23-26. Cependant, saint Jérôme, dans Osée, II, 19, 20, a employé trois fois *sponsabo* pour garder l'image, explique-t-il dans son commentaire. *Comment. in Ose.,* t. XXV, col. 840. D'autres répétitions, qui, dans la même strophe ou des strophes différentes, sont symétriques ou parallèles dans l'original, disparaissent dans la traduction. Voir Prov., IX, 3, 14, 4, 16. Voir A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible par saint Jérôme,* dans les *Recherches de science religieuse,* 1911, t. II, p. 425-440. Cependant le souci de l'élégance cède parfois la place à celui de la clarté, et saint Jérôme, malgré ses goûts classiques, emploie des mots et des tournures populaires, qu'il estimait plus aptes à rendre le sens de l'original. *Comment. in Ezech.,* XL, 5, t. XXV, col. 378. Ainsi il dit au masculin *cubitus, cubiti,*

Ezech., XL, 7, 9, 12, 14, 15, 19, etc. De même, il a adopté les mots *capitium*, Job, XXX, 18; *grossitudo*, III Reg., VII, 26; *capitellum, ibid.*, 41; *clusor*, IV Reg., XXIV, 14; *odientes*, II Reg., XXII, 11; *sinceriter*, Tob., III, 5; *uno* pour *uni* au datif, Exod., XXVII, 14; Num., XXIX, 14; *numquid* pour *nonne*, Gen., XVIII, 23; *adorare Domino*, Deut., XXVI, 10; *benedixit eum*, Gen., XXVIII, 1. Cf. Kaulen, *op. cit.*, p. 181-182.

Du reste, quelques-unes de ces expressions ou de ces constructions populaires étaient conservées de l'ancienne version latine. Saint Jérôme, en effet, nous apprend qu'en traduisant l'hébreu il a adapté son texte à la traduction des Septante, quand elle ne s'éloignait pas trop de l'original. *Comment. in Eccle.*, prol., t. XXIII, col. 1011, Les lecteurs latins étaient habitués aux formules anciennes, et on reprochait vivement à saint Jérôme de s'en écarter. *Præfatio in Job*, t. XXIX, col. 61. C'est pour ne pas heurter de front cet attachement à l'ancienne version que le nouveau traducteur conserva des hébraïsmes, qui avaient passé des Septante en elle. Ainsi *sermo* est mis pour *res*, II Reg., XII, 21; *verbum* est de même employé souvent pour *res*; *cum consummasset comedere*, Amos, VII, 2; *et adjecit Dominus rursum vocare Samuelem*, I Reg., III, 6; *addidit furor Domini irasci contra Israel*, II Reg., XXIV, 1; *juravit dicens : Si videbunt*, Num., XXXII, 10; *plorans ploravit*, Lam., I, 2; *in odoren suavitatis*, Ezech., XX, 41, etc. Le traducteur latin imitait ainsi, parfois peut-être inconsciemment, l'ancienne traduction latine, et il employait les expressions du latin populaire. Il dépend aussi de la version grecque dans des passages difficiles, qu'il ne comprenait pas très bien et qu'il traduisait littéralement, si même il ne transcrivait pas les termes grecs eux-mêmes. Kaulen a recueilli un certain nombre d'exemples de cette nature. *Geschichte der Vulgata*, p. 138-139. C'est par fidélité à l'ancienne version, faite sur les Septante, que saint Jérôme adopte le sens messianique que le texte original ne comporte pas. Ainsi Is., XI, 10; XVI, 1; Hab., III, 18; Jer., XI, 19; XXXI; 22. L'idée messianique est accentuée ou développée en certains autres passages : Is., XII, 3; XLV, 8; LI, 5, Jer., XXIII, 6; Dan., IX, 24-26.

Bref, malgré ses mérites de fidélité et d'élégance, la version de saint Jérôme, qui est la meilleure de toutes les versions anciennes de la Bible, n'est pas absolument parfaite. Un mot hébreu incompris a été simplement transcrit. II Reg., XVI, 18. On a relevé quelques contresens, rares il est vrai, par exemple, Gen., XIV, 5; XXVII, 39; Exod., II, 21; Deut., XXIX, 10. Kaulen, *op. cit.*, p. 175-176, lui reproche encore la traduction étymologique des noms propres, Gen., II, 8; Num., XXXIV, 7; I Reg., VII, 12, parfois différente, Gen., XII, 8; Deut., XI, 30; Jud., X, 1. Voir encore Is., V, 2; IX, 13; XIII, 22. Du reste, le mérite de la traduction varie selon les livres, parce que l'auteur y a mis plus ou moins de soin. Les livres historiques sont les mieux traduits : le sens en est exactement rendu et le style en est coulant. La traduction de Job est aussi très bonne. Dans les petits prophètes, la couleur hébraïque est souvent gardée ainsi que dans les grands prophètes. Les livres de Salomon sont soignés et bien rendus, malgré le peu de temps que saint Jérôme mit à les traduire. Le texte hébreu des Psaumes est fidèlement traduit, mais les beautés poétiques du style ont souvent disparu. Les livres de Judith et de Tobie se ressentent de la hâte mise à leur traduction; aussi ressemblent-ils beaucoup au texte de l'Itala. F. Kaulen, *op. cit.*, p. 179-180. Voir t. II, col. 1308-1309. Ce qui fait la supériorité de la version de saint Jérôme sur les autres traductions anciennes de la Bible, c'est qu'elle est une œuvre scientifique, le travail d'un lettré, tandis que les précédentes avaient plutôt les caractères d'œuvres d'utilité pratique. Son auteur avait appris de son mieux une langue étrangère; il s'était entouré de tous les secours qui étaient à sa disposition; il combina heureusement les traditions juives et chrétiennes et, pour le style, il tint compte des exigences du bon goût.

Sur les caractères de sa traduction, voir W. Nowack, *Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik*, Gœttingue, 1875; G. Hoberg, *De sancti Hieronymi ratione interpretandi*, Fribourg-en-Brisgau, 1886.

Sur la langue et la grammaire de la Vulgate, voir J. Weitenauer, *Lexicon biblicum, in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases*, 2e édit., Augsbourg, 1780; H. Rönsch, *Itala und Vulgata*, 2e édit., Marbourg, 1875; F. Kaulen, *Handbuch zur Vulgata*, Mayence, 1870; J. A. Hagen, *Sprachliche Erörterungen zur Vulgata*, Fribourg-en-Brisgau, 1863; J. B. Heiss, *Beitrag zur Grammatik der Vulgata Formenlehre*, Munich, 1864; V. Loch, *Materialien zu einer latein. Grammatik der Vulgata*, Bamberg, 1870; L. Hake, *Sprachliche Bemerkungen zu dem Psalmentexte der Vulgata*, Arnsberg, 1872; H. Gœlzer, *Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme*, Paris, 1884; G. A. Salfeld, *De Bibliorum Sacrorum Vulgatæ editionis græcitate*, Quedlinbourg, 1891; A. Hartld, *Sprachliche Eigenthümlichkeiten der Vulgata*, Ried, 1894; W. M. C. Wibroy, *The participle in the Vulgate New Testament*, Baltimore, 1892; L. B. Andergassen, *Ueber den Gebrauch des Infinitivs in der Vulgata*, Bozen, 1891.

Conclusion. — De l'aveu unanime de tous les critiques modernes, l'œuvre de saint Jérôme est la meilleure des anciennes versions de l'Écriture. Cf. Brunati, *Del nome, dell' autore, de' correttori et dell' autorità della versione Volgata*, dans *Dissertazioni bibliche*, Milan, 1838, p. 69-75; Glaire, *Sainte Bible selon la Vulgate*, 3e édit., 1889, t. I, p. XI-XII. Son mérite propre provient des efforts consciencieux de l'auteur pour réaliser sérieusement son entreprise. Les traductions précédentes étaient ou bien des essais destinés à mettre les livres sacrés des Juifs et des chrétiens à la portée de nombreux fidèles qui ignoraient les langues originales, ou bien des versions de versions. Leurs auteurs ne se proposaient qu'un but d'utilité pratique et n'avaient pas l'intention de faire des œuvres scientifiques. En recourant directement aux textes originaux, soit pour corriger l'*Itala* du Nouveau Testament, soit pour faire connaître aux chrétiens la *veritas hebraica*, saint Jérôme visait plus haut que l'utilité pratique; il voulait donner à l'Église un travail scientifique. Il a réussi, dans une bonne mesure, à atteindre ses fins. Sa version « combine très heureusement les recherches personnelles avec le respect de la tradition juive et chrétienne, tient compte des justes exigences du bon goût et remplit ainsi toutes les conditions nécessaires pour faire un travail excellent. » F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 222.

Ainsi supplanta-t-elle peu à peu les autres versions latines et devint-elle la seule en usage dans l'Église latine, ainsi que nous le montrerons en racontant son histoire. Elle a fini par être approuvée solennellement par le concile de Trente, et elle continue à être employée dans la pratique quotidienne et la liturgie officielle de l'Église latine. Son texte a été étudié par les théologiens, expliqué et commenté par les exégètes, prêché aux fidèles, lu par tous les chrétiens tant en lui-même que dans les nombreuses traductions en langue vulgaire qui en dérivent. Il a donc servi pendant des siècles et il servira longtemps encore à l'édification de la foi, de la théologie et de la piété chrétienne dans la plus grande partie du monde chrétien. La Vulgate a donc exercé et elle exercera encore une influence, incomparable à aucune autre, parmi les fidèles de l'Église la-

tine et romaine. C'est par excellence la version ecclésiastique de l'Écriture, l'instrument providentiel de la diffusion de la révélation divine au sein de l'humanité, et le véhicule de la pensée du Saint-Esprit à travers le monde entier.

III. Manuscrits. — Voir t. iv, col. 692, 695-698, et la liste supplémentaire de Gregory, *Textkritik des N. T.*, Leipzig, 1909, t. iii, p. 1335-1343, qui arrive au total de 2472. Quelques-uns ont des articles spéciaux dans ce Dictionnaire : l'*Amiatinus*, t. i, col. 480-483 (avec fac-similé); le *Bigotianus, ibid.*, col. 1794; le *Bodleianus, ibid.*, col. 1825; le *Cavensis*, t. ii, col. 353; le *Forojuliensis, ibid.*, col. 2317-2318; le *Fuldensis, ibid.*, col. 2413; le *Gigas librorum*, t. iii, col. 238-239; le *Kenanensis*, col. 1886-1887; le *Legionensis* (I, II et III), t. iv, col. 159-160; le *Lindisfarnensis, ibid.*, col. 267; le *Paulinus, ibid.*, col. 2232; le *Toletanus*, t. v, col. 2264-2265; le *Vindobonensis*, col. 2437; l'*Urbinas*, col. 2358.

IV. Histoire. — Cette histoire n'est pas encore parfaitement tirée au clair pour toutes les époques, quoiqu'elle soit de jour en jour mieux connue. Ses premiers temps sont les moins explorés et nous ne pouvons les caractériser que par leurs traits généraux.

1° *Au* v^e^ *et au* vi^e^ *siècle.* — La nouvelle version de saint Jérôme fut discutée du vivant même de son auteur, qui nous l'apprend lui-même en plusieurs de ses préfaces, notamment dans ses deux préfaces au livre de Job, t. xxviii, col. 1079; t. xxix, col. 61. Rufin, devenu son adversaire, le traita d'hérétique et de faussaire, dans ses *Invectivæ*. Cf. S. Jérôme, *Apologia adversus libros Rufini*, ii, 24-35, t. xxiii, col. 447-456. Saint Augustin n'approuva pas d'abord le dessein de saint Jérôme de faire une version nouvelle sur l'hébreu et il conseillait au saint docteur de se borner à reviser l'ancienne traduction latine sur les Septante. *Epist.* lvi, civ, t. xxii, col. 566, 832-834. Saint Jérôme justifia son entreprise et exposa à l'évêque d'Hippone les raisons qui l'y avaient engagé. *Epist.* cv, cxii, col. 834-837, 928-931. Vers la fin de sa vie toutefois, l'évêque d'Hippone, satisfait par les explications de saint Jérôme, *Epist.* cxvi, n. 34, t. xxii, col. 952, reconnut le mérite de l'œuvre du solitaire de Bethléhem et il la cita pour prouver l'éloquence des prophètes d'Israël. *De doctrina christiana*, iv, 15, t. xxxiv, col. 95. Quant au Nouveau Testament, saint Augustin suivait soit la revision de saint Jérôme, soit l'ancienne version. Nous en avons deux exemples curieux dans son traité *De consensu evangelistarum*, en 400, où il se sert des deux versions des Évangiles, et dans sa controverse avec le manichéen Félix, en 404 : il y cite Luc, xxiv, 36-49, d'après le texte revu et Actes, i, 1-ii, 12, selon le texte africain. *De actis cum Felice manichæo*, l. 1, c. iii-v, t. xlii, col. 520-522; *Corpus* de Vienne, 1892, t. xxv, fasc. 2, p. 802-807. On retrouve aussi des leçons africaines des mêmes chapitres des Actes dans *Contra epistolam quam vocant Fundamenti*, c. ix, t. xlii, col. 179-180; *Corpus* de Vienne, 1891, t. xxv, fasc. 1, p. 203-205; *Ad catholicos epistola, de unitate Ecclesiæ*, c. xi, n. 27, t. xlii, col. 409-410. Cf. F. C. Burkitt, *The Old latin and the Itala*, dans *Texte and studies*, Cambridge, 1896, t. iv, n. 3, p. 57-58, 68-78. Du vivant de saint Jérôme, Sophrone, patriarche de Constantinople, traduisit en grec la version latine des Psaumes et des Prophètes. *De viris*, 134, t. xxiii, col. 715. En 398, un évêque d'Andalousie, nommé Lucinius, avait envoyé des scribes à Rome et à Bethléhem pour prendre copie de la Bible sous les yeux de saint Jérôme; ils rapportèrent un exemplaire presque complet, auquel il ne manquait que le Pentateuque. S. Jérôme, *Epist.* lxxi, *ad Lucinium*, 4, t. xxii, col. 671, cf. col. 683. Mais nous ne savons pas quel était le texte de cette Bible.

Malgré sa supériorité sur les anciennes versions latines, la traduction de saint Jérôme ne passa pas vite dans l'usage public et universel, tant était grand l'attachement aux vieux textes, et ce ne fut que progressivement qu'on en reconnut le mérite. Peu à peu on en vint à la préférer aux anciennes traductions. C'est en Gaule qu'elle se répandit d'abord insensiblement, sans qu'on puisse fixer la date de son introduction en ce pays. Cassien, *Collat.*, xxiii, 8, t. xlix, col. 1259, l'appelle *emendatior translatio*. Prosper d'Aquitaine approuve l'œuvre de saint Jérôme à Bethléhem. *Chronic.*, ann. 386, t. li, col. 586. Saint Eucher de Lyon en fait usage et cite une fois au moins le psautier hébraïque. Voir *Libellus de formulis spiritualis intelligentiæ*, édit. F. Pauly, Graz, 1884. Dom Chapman, *Notes on the early history of the Vulgata Gospels*, Oxford, 1908, p. 173-177. Saint Vincent de Lérins, saint Mamert, Fauste de Riez, Salvien se servent de la version de saint Jérôme. Dom Chapman, *op. cit.*, p. 164-173. Saint Césaire d'Arles remplace les citations des Psaumes, faites par saint Augustin d'après l'ancien Psautier, par les leçons du Psautier romain. G. Morin, dans la *Revue bénédictine*, juillet 1899, p. 293. Le texte de ses sermons est si mal assuré qu'on ne pourra déterminer quel texte latin des Écritures il suivait que quand aura paru l'édition critique de ses œuvres que prépare dom Morin. Saint Avit de Vienne cite partiellement la version de l'Ancien Testament par saint Jérôme, ainsi que saint Grégoire de Tours, mais le texte est déjà un texte mêlé de leçons de l'ancienne version. Cf. Sam. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 1-5; M. Bonnet, *Le latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890, p. 54. Les poétes latins du ve siècle, Hilaire, Dracontius, Cl. Victor, saint Avit et l'auteur du *De Sodoma* se sont inspirés surtout de la Vulgate et les emprunts qu'ils ont faits à l'Italique sont assez rares. S. Gamber, *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au* v^e^ *siècle*, 1899.

En Afrique, on garde les anciens textes. On croyait qu'il en avait été de même dans la Grande-Bretagne et que saint Patrice avait cité la vieille version. Dom Chapman, *op. cit.*, p. 162-164, a montré que ce saint citait la Vulgate. Au commencement du ve siècle, la version de saint Jérôme était citée dans les écrits du Breton Fastidius. A Rome, le pape saint Léon cite encore la vieille traduction des Évangiles. Sédulius Marius Mercator, Victor de Vite et le pape Vigile ont adopté la version de saint Jérôme. Dans ses *Morales sur Job*, saint Grégoire le Grand explique la nouvelle traduction, tout en recourant, à l'occasion, à l'ancienne et il déclare que le siège apostolique se sert de ces deux versions. *Epist. miss.*, c. v, t. lxxv, col. 516. Ce pape cite aussi la Vulgate dans ses *Homélies sur les Évangiles* et ses leçons ont exercé une grande influence sur les manuscrits de la Vulgate. Dom Chapman, *op. cit.*, p. 203-210. Au sud de l'Italie, Cassiodore possédait dans son monastère de Vivarium un manuscrit de l'ancienne version latine, et un autre de la traduction de saint Jérôme. Dans son commentaire du Psautier, il interprète le Psautier romain. Soucieux d'offrir à ses moines un texte pur, il fit transcrire la version hiéronymienne en neuf manuscrits, et pour faciliter la lecture, il avait divisé le texte en *cola* et en *commata*. *Instit. div.*, c. xii, t. lxx, col. 1124. Il a apporté un soin spécial à l'édition du Psautier, des Prophètes et des Épîtres apostoliques; malgré son grand âge, il a lu lui-même les neuf codices en entier, en les collationnant avec d'anciens manuscrits que ses amis lisaient en sa présence. *Ibid.*, *præf.*, col. 1109. En tête de chacun des livres, il avait mis des sommaires analytiques, réunis à part dans son *Liber titulorum*. Il conseille à ses moines de recopier attentivement son texte et d'éviter les fautes de transcription. Il donne les régles à suivre pour corriger les fautes des copistes, *ibid.*, c. xiv, xv,

col. 1126-1131, et il annonce qu'il publiera un traité *De orthographia*, reproduit par Migne, *ibid.*, col. 1239-1270. Cf. *Instit.*, c. XXX, col. 1144-1146. On ignore quelle influence a exercée sur la transmission du texte hiéronymien l'édition de Cassiodore. Voir t. II, col. 338-340. Si l'*Amiatinus* reproduit un prologue cassiodorien, le texte biblique de ce manuscrit n'est pas, selon le sentiment commun des critiques, celui de Cassiodore. Voir t. I, col. 482. Voir plus loin le sentiment de dom Chapman.

Deux cents ans environ après la mort de saint Jérôme, sa version était reçue universellement dans l'Église latine, au témoignage de saint Isidore de Séville, *De officiis ecclesiasticis*, I, XII, 8, t. LXXXIII, col. 748. Aussi, un siècle plus tard, Bède l'appelle-t-il simplement « notre édition » et ne connaît-il plus l'édition précédente que sous le nom d'*antiqua translatio*. *Hexaemeron*, l. I; *Super parabolas Salomonis allegorica expositio*, l. II, t. XCI, col. 52, 57, 1010. Cependant, des parties des anciennes versions latines furent encore recopiées jusqu'au XIIIe siècle, et parfois au milieu des manuscrits du texte hiéronymien. Voir t. IV, col. 693-694. La nouvelle œuvre avait donc mis du temps à prédominer et à supplanter les anciens textes. Son triomphe toutefois n'était pas complet, car, durant les deux siècles qui l'avaient précédé, le texte de saint Jérôme ne s'était pas transmis pur de tout alliage. Les leçons des versions antérieures, que le saint docteur avait voulu éliminer, en revisant les anciens textes ou en donnant aux latins la vérité hébraïque, étaient rentrées dans son propre travail. Écrites d'abord aux marges des manuscrits du nouveau texte par des lecteurs qui avaient constaté leur disparition, elles étaient réintroduites dans le texte même par de nouveaux copistes. Elles sont nombreuses surtout dans les livres de Samuel, voir col. 1144, et dans les Proverbes, voir col. 794. Les écrivains gaulois du Ve et du VIe siècle, qui se servaient simultanément des deux versions, avaient déjà en mains des textes mêlés, et leurs citations de saint Jérôme étaient contaminées par des leçons « européennes » ou « italiennes ». La version hiéronymienne aurait donc eu dès lors besoin d'être corrigée et ramenée à sa pureté première. Mais personne ne semble l'avoir remarqué à cette époque, et il faudra attendre jusqu'au VIIIe siècle pour que ce travail de revision fût entrepris.

Nous ne pouvons, en effet, nous rallier à l'hypothèse, plusieurs fois émise, sans succès du reste, par M. A. Dufourcq, d'une correction ou expurgation des textes bibliques, du Nouveau Testament surtout, faite par les catholiques en Italie ou en Gaule, d'une façon plus précise, à Lérins, à Vivarium et à Rome, au Ve ou VIe siècle, à l'encontre des néo-manichéens de l'époque qui avaient altéré les textes sacrés. *De manichæismo apud Latinos quinto sextoque sæculo atque de latinis apocryphis libris* (thèse), Paris, 1900, p. 71-79; *Étude sur les Gesta martyrum romains*, Paris, 1910, t. IV, p. 240-260; *Histoire de l'Église du IIIe au XIe siècle. Le christianisme et les barbares*, 3e édit., Paris, 1911, t. V, de *L'avenir du christianisme*, p. 88. Cf. E. Mangenot, *Une recension de la Vulgate en Italie au Ve ou VIe siècle* (extrait de la *Revue du clergé français*, du 1er décembre 1901), Paris, 1901. Les indices que M. Dufourcq fournit de cette revision, à savoir, le prologue *Primum quæritur*, de l'Épître aux Romains, le prologue *Non idem est ordo*, placé en tête des Épîtres catholiques, la préface *Tres libros Salomonis*, qui précède le livre des Proverbes, l'édition de Cassiodore et le décret pseudo-damasien *De libris recipiendis*, prouvent bien que les catholiques ont discuté avec les priscillianistes et les néo-manichéens de cette époque sur le terrain biblique, qu'ils ont tenu, comme Cassiodore, à joindre des préfaces aux livres bibliques, que quelques-unes d'elles ont été fabriquées et placées sous l'autorité de saint Jérôme. Ces documents peuvent prouver encore que l'ordre des Livres Saints a été modifié diversement dans les manuscrits copiés alors; mais ils ne gardent pas la moindre trace, sinon au sujet du fameux verset des trois témoins célestes (ce qui est un cas tout particulier), d'une recension de la version hiéronymienne, entreprise en vue de faire disparaître les falsifications manichéennes du texte sacré. Les manuscrits altérés par les manichéens ont été brûlés par ordre de saint Léon le Grand et personne parmi les catholiques n'a eu besoin de les corriger. En tout cas, s'il y a eu à cette époque une véritable recension du texte, il n'y a aucun indice qu'elle a exercé une influence réelle sur le texte de la Vulgate latine. C'est par un autre moyen, par l'étude des manuscrits du VIIe et du VIIIe siècle, que nous pouvons nous faire quelque idée de l'état du texte de la Vulgate au VIe siècle.

2° *Les manuscrits latins du texte qui avait cours avant le milieu du VIIIe siècle.* — Samuel Berger, *op. cit.*, p. 8-111, en a distingué deux catégories très homogènes, ayant chacune leur couleur propre et locale, les Bibles espagnoles et irlandaises, qui ont envahi la France à l'époque mérovingienne et lui ont fourni des textes mêlés et sans caractère propre. D'autres textes ont existé à Saint-Gall et au nord de l'Italie.

1. *Les Bibles espagnoles.* — Elles nous ont conservé le texte entier de l'Écriture. Dès leur première apparition, elles se présentent avec un caractère absolument à part et une originalité exclusive. Elles constituent une recension unique par ses sommaires, par les nombreuses leçons de l'ancienne Vulgate qu'elles contiennent, notamment quelques-unes du texte « italien » qu'on a retrouvées dans les œuvres de l'évêque d'Avila, Priscillien, et par ses interpolations propres. Vercellone avait établi que leur texte est celui du bréviaire et du missel mozarabes, ce qui suffit à déterminer leur patrie. Cette recension est reproduite avec assez peu de variantes dans tous les manuscrits visigoths de la Bible. On la reconnaît dans les débris de la plus ancienne Bible espagnole (palimpseste de la cathédrale de Léon, dont le texte biblique est du VIIe siècle environ), et dans les beaux manuscrits espagnols de l'occupation arabe, dont le *Toletanus*, du VIIIe siècle, est le type. Le *Cavensis* (VIIIe-IXe siècle) est aussi un texte visigoth pur. L'éditeur de cette recension est l'écrivain qui s'est caché sous le nom de Peregrinus et qui avait corrigé les canons de Priscillien sur saint Paul. S. Berger avait cru reconnaître sous ce pseudonyme le moine espagnol Bachiarius, qui avait pris le surnom de *peregrinus*, t. XX, col. 1024. Mais Bachiarius est resté simple moine et n'a jamais été évêque; il ne peut donc pas être l'éditeur de la recension espagnole. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1898, t. I, fasc. 5, p. 708.

Les autres Bibles espagnoles, tout en reproduisant foncièrement cette recension, forment deux groupes, qui paraissent dériver l'un et l'autre du texte du *Toletanus*. Le groupe le plus nombreux, qui est aussi bien délimité géographiquement que constant dans son texte, très rapproché de celui du *Toletanus*, se concentre dans le royaume de Léon et étend son influence sur la haute vallée de l'Èbre. On peut le nommer « léonais ». Il est représenté par la deuxième bible de Ximénès (n. 32 de l'université de Madrid), IXe-Xe siècle, la Bible de San-Millan, Xe, celle de la cathédrale de Léon, datée de 920, le *Codex gothicus Legionensis* (collégiale de San-Isidro), de 960, le manuscrit 2, 2 de la cathédrale de Tolède, XIe, le manuscrit A, 2 de la Bibliothèque nationale de Madrid, XIe, la Bible du *Museo arqueologico* de Madrid, XIIe, la troisième Bible

d'Alcala (n. *33* et *34* de l'université de Madrid), XIIe-XIIIe, le manuscrit de San Isidro de Léon (n. *1-3*), copie du *Legionensis*, prise en 1162. Le second groupe, dit « castillan », comprend deux manuscrits espagnols, la première bible d'Alcala (n. *31* de l'université de Madrid), IXe siècle, et celle du maréchal de Noailles (Bibliothèque nationale de Paris, latin *6*), X^e, qui diffèrent beaucoup des manuscrits visigoths et sont remplis du souvenir de saint Isidore de Séville. Cette recension a été établie au IXe siècle en Castille et au Xe en Catalogne. Voir encore dom Andrés, *El codex visigotico de la Bibla de San Pedro de Cardena* (Xe siècle), dans *Boletin de la Real Academia de la Historia*, 1912, t. LX, p. 101.

2. *Les Bibles irlandaises et anglo-saxonnes.* — L'usage de la version de saint Jérôme en Grande-Bretagne et en Irlande n'est guère attesté avant le VIIIe siècle que par les citations bibliques des écrivains irlandais ou bretons. M. Haddan, dans Haddan et Stubbs, *Councils and eccl. documents relat. to Gr. Britain and Ireland*, Oxford, 1869, t. I, p. 192, l'a constaté dans les œuvres de saint Gildas, au VIe siècle, et il a conclu que le texte cité ressemblait à celui du *Codex Amiatinus*, sans lui être pourtant identique. Aux VIIe et VIIIe siècles, la nouvelle version a pénétré en Écosse et en Irlande et se retrouve dans les écrits de Cummian et d'Adaman et dans les documents du droit canon irlandais. L'ancien texte biblique, qui était usité en Irlande et dont on rencontre des traces dans les citations irlandaises de la Vulgate hiéronymienne, était un texte « européen », dont nous avons un témoin excellent dans le *Codex Usserianus*, pour les Évangiles. Les manuscrits irlandais et anglo-saxons de la Vulgate sont très nombreux, mais, sauf de rares exceptions, ils ne sont pas beaucoup plus anciens que le VIIIe siècle et ils ne reproduisent pas une Bible complète. Ils sont étroitement groupés entre eux et leur témoignage est unanime. Leur texte est formé de la fusion des manuscrits romains, apportés par les apôtres de la Grande-Bretagne, et des manuscrits irlandais antérieurs. Cette fusion a commencé dans le Kent et les manuscrits qui portent le nom de saint Augustin de Cantorbéry (deux Évangiles du VIIe siècle : n. *286* à Corpus Christi College de Cantorbéry et Bodley *857*, et un Psautier du XVe siècle, ms. Cotton. *Vespar. A. 1*), ont déjà un texte un peu mêlé, ayant la saveur du terroir irlandais. Dom Chapman a soutenu toutefois que les manuscrits de saint Augustin de Cantorbéry n'avaient pas de leçons irlandaises et étaient des textes romains purs. *Notes on the early history of the Vulgate Gospels*, Oxford, 1908, p. 181-202. Il a rapproché leur texte des Évangiles des citations des *Homélies* de saint Grégoire le Grand, p. 210-216. Les meilleurs manuscrits du type irlandais proviennent de Murcie ou de Northumbrie : ils reproduisent la version hiéronymienne avec les interpolations irlandaises caractéristiques. L'introduction de ce texte en Angleterre est due à Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry (668-690), et à Wilfrid, évêque d'York (667-709). Les abbés de Wearmouth et de Jarrow dans le Northumberland, Benoît Biscop et Ceolfrid, rapportent de Rome, à chacun de leurs pèlerinages, des copies de la Vulgate, desquelles dérivent les manuscrits northumbriens. Le meilleur est le célèbre *Codex Amiatinus*, écrit en 716. Voir t. I, col. 480-483. Le texte des Évangiles a dû être copié sur le manuscrit napolitain du moine Adrien. Voir dom Morin, *La liturgie de Naples au temps de S. Grégoire*, dans la *Revue bénédictine*, 1891, t. VIII, p. 481-483. Le fragment d'Utrecht et le fragment de Durham (*A. II, 17*) sont deux frères et peut-être deux frères jumeaux de l'*Amiatinus*. Il faut rapprocher du même codex le Stonyhurst St. John et le manuscrit de Durham (*A. II, 16*), écrit de la main de saint Bède. Le plus beau de tous les manuscrits northumbriens est le *Lindisfarnensis, Book of Lindisfarne*, au British Museum (*Nero D. IV*). Il est signé d'Ædfrith, qui occupa le siège de l'île sainte (698-721) et il reproduit un calendrier liturgique de l'Église de Naples. Voir dom Morin, *loc. cit.*; dom Chapman, *op. cit.*, p. 45-77. D'autres manuscrits en grand nombre reproduisent le texte irlandais, mais plus mêlé de leçons étrangères. S. Berger a étudié surtout les manuscrits de Dublin : le *Codex Durmachensis, Book of Durrow* (Trinity College, *A. 4, 5*), le *Codex Kenanensis, Book of Kells* (Trinity College, *A. 1, 6*), le deuxième manuscrit d'Ussher (Trinity College, *A. 4, 6*), le Stowe St. John (bibliothèque de Royal Irish Academy) et il se borne à citer 23 autres manuscrits irlandais. *Op. cit.*, p. 43-44. Il avait parlé auparavant, p. 31-34, du *Book of Armagh* et du *Book of Mulling*, les deux plus importants manuscrits nationaux de l'Irlande, qui sont du IXe siècle seulement, et qui reproduisent des textes de transition entre les anciens textes irlandais et le texte northumbrien proprement dit.

Les Irlandais ont transporté leur texte biblique en dehors des Iles britanniques. La Neustrie, l'Austrasie, l'Alémanie, la Rhétie et l'Italie ont connu des manuscrits du type irlandais. La première de ces contrées nous offre d'abord trois manuscrits de Tours, aujourd'hui dispersés : le manuscrit de Saint-Gatien (Bibliothèque nationale de Paris, nouvelles acquisitions, *1587*), du VIIIe siècle, que J. M. Heer vient d'éditer, *Evangelium Gatianum*, Fribourg-en-Brisgau, 1910; le manuscrit de Marmoutiers (British Museum, Egerton *609*), du IXe; le n. *22* de la bibliothèque publique de Tours, aussi du IXe. Deux autres manuscrits s'en rapprochent par la géographie et le texte : le n^o *13 169* de la Bibliothèque nationale de Paris, du Xe siècle, et le n^o *20* de la bibliothèque d'Angers. Il faut mettre à côté d'eux le manuscrit dit d'Æthelstan (British Museum, *I. A. XVIII*), du IXe-Xe siècle, dont l'origine est inconnue, et enfin le *Codex Bigotianus* (Bibliothèque nationale de Paris, lat. *281* et *298*), du VIIIe siècle, en écriture onciale. Tous ces manuscrits ne contiennent que les Évangiles. Les Épîtres et l'Apocalypse sont reproduites dans un manuscrit (Harléien, *1772*), du VIIIe-IXe siècle, dont l'ornementation est irlandaise, sinon le texte lui-même. Pour l'Ancien Testament, il n'y a à signaler sur le continent que le Psautier double de Saint-Ouen (bibliothèque de Rouen, *24*), du Xe siècle, et le manuscrit des prophètes (Bibliothèque nationale, *9382*), du IXe. En Austrasie, il y avait à l'abbaye de Saint-Arnoul de Metz un manuscrit anglo-saxon des Évangiles, qui est du VIIIe siècle et qui appartient aujourd'hui à la bibliothèque princière d'Œttingen-Wallerstein. L'abbaye d'Echternach possédait un autre manuscrit des Évangiles, écrit en une belle semi-onciale saxonne du VIIIe siècle. Il est maintenant à la Bibliothèque nationale de Paris, *9389*. Son texte est nettement irlandais. Une note de première main, copiée sur quelque vieil exemplaire, porte la date 558 et déclare que le texte a été corrigé, au temps de Cassiodore, avant d'être transcrit, sur le manuscrit d'Eugippius, l'auteur de la vie de saint Séverin et l'abréviateur de saint Augustin. Cette note rattache le texte irlandais à un manuscrit napolitain du VIe siècle. Des manuscrits de Wurzbourg, le manuscrit dit de saint Kilian (*Mp. th. q. 1^a*) ne semble avoir rien d'irlandais, mais trois autres proviennent véritablement des Iles britanniques : pour les Évangiles, le ms. *Mp. th. f. 61*, écrit au VIIIe siècle, et pour saint Paul, les deux mss. *Mp. th. f. 12*, du IXe, et *Mp. th. f. 69*, qu'on dit être du VIIIe. Le *Laudianus* latin *102* de la Bodléienne vient de Wurzbourg et il est écrit en une minuscule saxonne qui paraît être du début du Xe siècle. Il contient les Évangiles et son texte, qui est composite, a des leçons irlandaises. En Alémanie, nous

trouvons le ms. *10* de Saint-Gall, écrit au xe siècle par l'irlandais Faelan, le ms. *51* des Évangiles, qui paraît être du VIIIe siècle, et le no *60* de la bibliothèque conventuelle, du VIIIe-IXe siècle, qui ne contient que le quatrième Évangile. Des manuscrits de Reichenau, on conserve à Karlsruhe, à la bibliothèque du grand-duc, l'*Augiensis 211,* qui semble être de la fin du IXe siècle et dont le texte a des leçons irlandaises caractéristiques. La Suisse possède beaucoup de manuscrits irlandais : à la bibliothèque de l'université de Berne, le no *671* est un joli petit manuscrit des Évangiles, écrit entre le IXe et le XIe siècle; à Genève, un manuscrit des Évangiles, no *6,* écrit entre le VIIIe et le IXe siècle. De la Rhétie provient le *Livre des confraternités de l'abbaye de Pfäffers,* du commencement du IXe siècle, conservé aujourd'hui aux archives conventuelles de Saint-Gall; il contient des extraits des Évangiles, dont le texte est absolument irlandais. Enfin, un manuscrit de Bobbio (*I. 61* superior de la bibliothèque ambrosienne de Milan), d'une écriture semi-onciale irlandaise du VIIIe siècle, présente des leçons et des corrections irlandaises. Tous les textes irlandais avaient été exécutés sur le continent par des moines irlandais.

L'étude des manuscrits irlandais de la Bible nous a déjà fourni trois indices de rapports entre le texte irlandais et le sud de l'Italie. Avec l'*Amiatinus* est venue à Jarrow la copie d'un prologue de Cassiodore; Lindisfarne a reçu un livre d'Évangiles venant de Naples; un manuscrit anglo-saxon, écrit probablement à York, reproduit un texte corrigé sur l'original d'Eugippius. Ces renseignements ont amené dom Chapman à rattacher le texte northumbrien des Évangiles de la Vulgate au sud de l'Italie par Cassiodore et Eugippius. Selon lui, l'*Amiatinus* est en relation étroite avec Cassiodore, non seulement par le prologue du feuillet pourpré, mais encore par son texte, qui est cassiodorien. L'archétype de ce manuscrit avait en marge des leçons liturgiques de l'Église de Naples. Le manuscrit d'Echternach nous ramène à Cassiodore et à Eugippius. La note qu'il reproduit vient d'un ancêtre northumbrien. Or, on peut supposer qu'elle est de la main même de Cassiodore. La correction du texte vient donc de Lucullanum, où furent écrites aussi les notes liturgiques du *Lindisfarnensis.* Or, d'Eugippius à saint Jérôme il n'y a pas loin, et son manuscrit a pu être un manuscrit de saint Jérôme lui-même, provenant de la bibliothèque de la *gens Anicia.* En 382, cette famille comptait une femme, nommée Proba, qui était l'amie de saint Jérôme, et un siècle plus tard, une autre Proba, qui était l'amie d'Eugippius. *Notes on the early history of the Vulgate Gospels,* p. 1-44. Les rapports de la correction du texte par Cassiodore sur le manuscrit d'Eugippius ayant été discutés par J. M. Heer, *Evangelium gatianum,* p. XLIII-XLVIII, dom Chapman a répondu en maintenant son interprétation. *Cassiodorus and the Echternach Gospels,* dans la *Revue bénédictine,* 1911, p. 283-295. L'hypothèse du docte bénédictin anglais est très ingénieuse.

Quant au texte irlandais, représenté surtout par le *Book of Armagh,* il proviendrait de Lérins, et il aurait été apporté en Irlande par saint Patrice. Les citations bibliques de Vincent de Lérins, de Fauste de Riez et de saint Eucher de Lyon représenteraient un texte de la Vulgate, apparenté au texte irlandais. *Notes,* etc., p. 177-180. Les ressemblances ne sont pas très frappantes, et l'origine lérinienne du texte irlandais est loin d'être prouvée.

3. *Les Bibles françaises.* — Elles ne représentent pas une recension particulière, faite sur le territoire franc, mais des textes étrangers, naturalisés français. Ce sont des textes de pénétration et des rejetons des Bibles espagnoles ou irlandaises. Les premières sont venues de la Septimanie et par la vallée du Rhône ont monté jusqu'à la Loire; les secondes ont passé la Manche et se sont arrêtées aux bords de la Loire; puis les deux courants se sont réunis et confondus au cœur du pays.

a) Des Pyrénées à la Loire. — Les Bibles espagnoles ont pénétré en France de la côte orientale de l'Espagne par la vallée du Rhône. Aussi en trouvons-nous d'abord à Lyon et à Vienne en Dauphiné. Le manuscrit de Lyon, no 356, du IXe siècle, représente un texte espagnol analogue à celui du *Complutensis.* Un autre, qui provient de Vienne et qui se trouve à la bibliothèque de l'université de Berne, *A, 9,* est du XIe siècle, mais il reproduit un texte ancien, dérivé en plusieurs parties des Bibles espagnoles. Le manuscrit *15* de Saint-Germain (Bibliothèque nationale de Paris, *1153*), du IXe siècle, a de première main un très bon texte espagnol, corrigé de seconde main sur un mauvais texte du même pays. Ce texte a donc passé d'Espagne par la Catalogne et le Languedoc et il a été transcrit peut-être dans les environs de Lyon. Aux textes visigoths se rattache le texte languedocien, qui remonte à cette époque, quoique nous n'en ayons plus de témoins anciens, et qui a été usité en Languedoc, durant tout le moyen âge. Ses leçons caractéristiques ont passé dans les versions provençales, voir col. 774-776 (et par elles, en partie, dans les versions vaudoises, voir col. 2381), et dans la Bible allemande de Tepl. Catalan d'origine, il se distingue des textes espagnols par ses nombreuses interpolations, venues des anciennes versions latines, et par des doublets; il est le résultat d'une compilation. Ses principaux témoins sont, comme textes méridionaux : le *Codex Aniciensis* des bénédictins (Bibliothèque nationale de Paris, *4* et *4²*), écrit entre le IXe et le Xe siècle; la Bible de Mazarin (B. N., 7), du XIe; le *Codex Colbertinus* (B. N., *254*), de la seconde moitié du XIIe; la grande Bible de la bibliothèque harléienne (*4772, 4773*), du commencement du XIIIe; le ms. *321* de la Bibliothèque nationale, de la même date. Les témoins proprement languedociens sont tous du XIIIe siècle et ne contiennent presque tous que le Nouveau Testament, à savoir, les ms. *342, 343* et *341* de la Bibliothèque nationale, les deux Bibles du même dépôt, *11932* et *16262,* le *Codex Demidovianus;* enfin, du XVe siècle, le Nouveau Testament, conservé au château de Wernigerode, en Bohême, et provenant de Saint-André d'Avignon. Le texte espagnol de la Bible a passé ensuite dans le Limousin et la Touraine et on le retrouve dans les manuscrits de Saint-Martial de Limoges : Bibles (B. N., 5 et 5¹, du IXe siècle; *8* et *8²*, du XIe, copie de la précédente), le *Codex Lemovicensis* des Épîtres catholiques (B. N., *2328*), du VIIIe-IXe siècle, et le ms. (B. N., *315*), contenant les mêmes Épîtres, les Actes et l'Apocalypse, du XIIe-XIIIe; dans ceux de Tours : B. N., *112* et *113,* du Xe, et dans ceux de Fleury-sur-Loire : le ms. *16* de la bibliothèque d'Orléans, formé des débris de cinq manuscrits, peut-être le ms. *9* de la reine Christine de Suède contenant les Épîtres de saint Paul, du VIIe-VIIIe siècle, et le ms. *18* de la bibliothèque de Tours, du XIe siècle, reproduisant le livre de Job.

b) Les Bibles du nord de la France. — Leur texte est un mélange de leçons espagnoles et de leçons irlandaises. Le manuscrit de la cathédrale de Chartres (B. N., *10439*), du VIIIe siècle, qui, pour les six premiers chapitres de l'Évangile de saint Jean, reproduit une version ancienne, européenne ou italienne, représente, à partir du c. VII, une Vulgate assez bonne. Le ms. *3* du grand séminaire d'Autun est le manuscrit type du VIIIe siècle : son texte est la Vulgate, mêlée de beaucoup de leçons irlandaises ou espagnoles. La même fusion existe dans une famille de textes, échelonnés entre le VIIe et le IXe siècle et auxquels l'Église de Paris paraît avoir servi de centre : ms. de Notre-Dame (B. N., *17226*), ms. de Colbert, venant de Saint-Denis (B. N., *256*), ms. de Saint-Victor (B. N., *14407*).

Le ms. du British Museum (*addition. 5463*), du commencement du IXe siècle, a un texte fort rapproché de celui du groupe parisien, sans lui être identique. Une autre famille de manuscrits des Évangiles (B. N., *9886, 264, 268*), du IXe et du Xe siècle, dont le texte est apparenté á une bible provenant de Saint-Germain (B. N., *11505*), contient des interpolations irlandaises et des particularités anglo-saxonnes. Une main récente a introduit des leçons irlandaises dans un manuscrit de Richelieu (B. N., *10275*), qui paraît être du Xe siécle. Les Bibles de Saint-Riquier (B. N., *11504* et *11505*), et le *Codex regius* (B. N., latin *45* et *93*), qui ont été copiés et corrigés sur le même modèle, sont apparentés au texte catalan, étroitement uni au texte languedocien, mais ils ont aussi une relation étroite avec celui des manuscrits français (B. N., *303* et *305*), du XIe siècle. Le pagus de la Moselle se servit d'un texte plus mélangé encore que celui de Paris, ainsi qu'en témoigne la demi-Bible qui porte le n° 7 á la bibliothèque de Metz et qui est du commencement du IXe siécle. A Corbie, entre la fin du VIIIe siècle et le commencement du IXe, la Vulgate présentait un texte mêlé de leçons anciennes, témoin la Bible de Mordramne du VIIIe siècle, qui est à la bibliothèque d'Amiens en quatre volumes, nos *6, 7, 11* et *12*. Plusieurs autres manuscrits plus récents: Psautier (Amiens, n° *18*), les quatre livres d'Esdras (Amiens, n° *10*), les Actes, les Épîtres catholiques et l'Apocalypse (B. N., *13174*), la Bible en deux volumes (B. N., *11532* et *11533*), ont un texte mêlé, dont les leçons espagnoles sont adventices. Le ms. *1190* de la bibliothèque impériale de Vienne a été copié au commencement du IXe siècle, à Saint-Vaast d'Arras; il reproduit la recension française d'origine espagnole.

4. *Les Bibles de Saint-Gall et de l'Italie du nord.* — *a) Saint-Gall.* — Outre les textes irlandais, qui ont pénétré à Saint-Gall et dont il a déjà été parlé voir plus haut, outre les manuscrits bilingues, monuments de calligraphie et de luxe, transcrits à Saint-Gall par des mains irlandaises (le *Sangallensis*, n° *48*, le *Bœrnerianus*, voir t. I, col. 1826, l'*Augiensis*, col. 1233-1234, et les Psautiers bilingues, Saint-Gall, n° *17*; bibliothèque de Bâle, *A. VII, 3*, etc.), la célèbre abbaye a connu un texte biblique, ayant un caractère propre et formant une tradition strictement locale. Les documents qui le contiennent sont l'œuvre des savants calligraphes du VIIIe et du IXe siècle, Winitharius et Hartmut, et de leur école. Le ms. *70*, contenant les Épîtres de saint Paul, est signé par Winitharius. L'identité d'écriture permet de lui attribuer les manuscrits *2* (Actes et Apocalypse) et *907* (Épîtres catholiques et Apocalypse). Quelques extraits de la Vulgate des divers livres de la Bible se trouvent dans le ms. *11*. Le texte est assez mauvais et quelques-unes de ses leçons sont apparentées aux leçons espagnoles ou languedociennes. D'autres manuscrits de la même époque, *1398a* et *282* (fragments du Ier livre des Rois), *43* et *44* (Ézéchiel, petits prophètes et Daniel), *28* (livres sapientiaux), *6* (Chroniques, Esdras et Néhémie, Tobie, Judith et Esther), *14* (Job) et *12* (Machabées), sont à la base du texte traditionnel de Saint-Gall, établi par Hartmut. Ce calligraphe, qui fut abbé de Saint-Gall (872-883), avait copié lui-même ou fait copier neuf manuscrits bibliques pour son monastère et une Bible complète en neuf volumes pour son propre usage. De ces 18 volumes, S. Berger en a reconnu une dizaine en 13 codices, conservés jusqu'aujourd'hui : *19* (Psautier hébraïque), *7* (livres sapientiaux et Chroniques), *81* (livres sapientiaux, Job et Tobie), *46* (Ézéchiel, petits prophètes et Daniel), *45* (Ézéchiel, Daniel, petits prophètes) à Saint-Gall, British Museum, *addit. 11852* (Nouveau Testament sans les Évangiles), *77, 78, 82, 79, 83, 75* de Saint-Gall, qui semblent avoir fait partie d'une Bible complète. Mais Hartmut était plutôt un éditeur qu'un copiste : il corrigeait de sa main les livres qu'il n'avait pas copiés. Son texte biblique était le texte, précédemment copié à Saint-Gall, mais retouché, un texte mêlé par conséquent, d'origine méridionale, qui, dans la grande Bible, n° *75* s'est croisé avec le texte de Tours. La transcription des textes bibliques a persévéré à Saint-Gall. Notker Balbulus fait transcrire III Esd., III et IV, dans le ms. 14, et ajouter Baruch à la fin du ms. *39*. Salomon III a établi, en 909, une édition du *Psalterium quadruplex* (bibliothéque royale de Bamberg, *A. I. 14*).

b) Reichenau et Einsiedeln. — Ces deux abbayes furent tributaires de Saint-Gall pour le texte de la Bible. La *Glose ordinaire*, attribuée á Walafrid Strabon, abbé de Reichenau en 842, est faite sur le texte biblique de Saint-Gall, et elle a fourni des leçons au texte parisien du XIIIe siècle. Le ms. *1* d'Einsiedeln a été copié, au commencement du Xe siècle, sur un manuscrit de Saint-Gall et aussitôt après corrigé sur un autre. Un autre ms., *5-7*, de la même époque, présente les mêmes caractères. Un des modèles est le n° *17* de Saint-Gall, contenant les Évangiles.

c) Bobbio et Milan. — Les leçons espagnoles qu'on remarque dans les bibles de Saint-Gall viennent probablement de la province ecclésiastique de Milan, qui avait été elle-même en relation, pour son texte biblique, avec le midi de la France et la côte orientale de l'Espagne. En effet, de Bobbio provient le ms. *E. 26 inferior* de la bibliothèque ambrosienne de Milan; il est du IXe-Xe siècle et contient la moitié d'une bible, commençant aux Chroniques et finissant aux Épîtres de saint Paul. Son texte, qui est étrangement mêlé et qui est local, ressemble en divers livres aux manuscrits espagnols ou catalans. Les archives de la collégiale de Monza, n° *1 2/9*, conservent les débris d'un manuscrit, d'une écriture lombarde du Xe siècle. Il semble être la copie d'un manuscrit assez ancien et son texte des Épîtres de saint Paul ressemble à celui du codex de Bobbio. Le texte milanais s'est conservé dans un bon nombre de manuscrits italiens du Xe siècle, qui représentent une véritable édition et dont le texte était en usage au XVe siècle dans l'Église de Milan, comme l'a démontré le P. Vercellone. On la trouve dans la Bible d'Avellana et dans les manuscrits apparentés, groupés par le savant barnabite. Voir *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum*, Rome, 1860, t. I, p. LXXXVII, XCI. C'est le texte qu'employait saint Pierre Damien († 1072) et qu'il avait fait copier pour ses moines d'Avellana, ainsi qu'il le rapporte dans son *Opusculum*, XIV *De ordine eremitarum et facultatibus eremi, fontis Avellani*, *Pat. lat.*, t. CXLV, col. 334. Cf. *Analecta juris pontificii*, 28e livraison, p. 1016. S. Berger a joint à cette liste cinq manuscrits italiens et deux manuscrits, copiés au XIIIe siècle en Espagne, qui reproduisent ce texte italien.

3° *Les manuscrits de l'époque carolingienne.* — L'unité, qui manquait dans les anciens manuscrits de la Vulgate copiés jusqu'au milieu du IXe siècle et plus tard encore dans les lieux reculés, apparaît dans une nouvelle série de *codices*, qui forment des groupes compacts et se rattachent aux noms de personnages connus dans l'histoire. Elle fut provoquée par Charlemagne, qui voulut pour son royaume un texte de la Bible, correct au point de vue de la langue, conforme aux régles de la grammaire et de la ponctuation et aussi pur de toute altération. Si le puissant monarque n'y a pas mis lui-même la main, comme on pouvait le conclure de son capitulaire, qui sert d'introduction à l'*Homiliaire* de Paul Diacre, t. XCV, col. 1159-1160, et de l'affirmation de son biographe, Thégan, t. CVI, col. 409, c'est au moins par son ordre et avec ses encouragements que les clercs de sa cour et de son royaume s'efforcèrent d'établir un bon texte biblique.

Voir ses Capitulaires, dans Pertz, *Monumenta Germaniæ. Leges,* t. I, p. 44, 65. Deux hommes, Théodulfe, évêque d'Orléans, et Alcuin, abbé de Saint-Martin de Tours, ont cherché à réaliser les volontés de Charlemagne, mais ils ont suivi des règles différentes et abouti à des résultats divergents.

1. *Bibles de Théodulfe.* — Léopold Delisle a révélé au public savant l'existence et l'importance de l'œuvre de l'évêque d'Orléans. *Les Bibles de Théodulfe,* dans la *Bibliothèque de l'École des chartes,* 1879, t. XL, p. 73-137. Il en a signalé six témoins. Deux, qui sont les chefs-d'œuvre de la calligraphie au début du IXe siècle, ont été exécutés presque en même temps et peut-être par le même copiste et ils se ressemblent presque autant que deux épreuves tirées de la même planche typographique. Ce sont la Bible de Mesmes (B. N., *9380*) et la Bible conservée au trésor de la cathédrale du Puy. Elles reproduisent le travail de Théodulfe lui-même. Elles ressemblent extérieurement aux Bibles espagnoles : la décoration, l'ordre des livres sacrés, une partie des sommaires paraissent empruntés à des manuscrits espagnols. Le texte de la première main est une Bible mêlée, copiée vraisemblablement sur des originaux différents, espagnols ou languedociens, pour les Rois, les Épîtres de saint Paul, les Actes et les Épîtres catholiques, irlandais ou anglo-saxons pour les Évangiles; celui des autres livres n'est pas toujours très bon. Entre les lignes et dans les marges se lisent des corrections et des variantes d'une autre main, qui représentent le travail de Théodulfe. Toutefois elles sont moins nombreuses sur la Bible du Puy que sur la Bible de Mesmes, dont la précédente est une copie. L'évêque d'Orléans a exponctué les interpolations et a cherché à se rapprocher d'un texte plus pur. Son travail est inégal selon les livres, et ses sources ont été différentes, à savoir, pour l'Ancien Testament, un texte presque semblable à celui du *Vallicellanus,* et pour la Bible entière, des textes espagnols ou plutôt méridionaux, qui lui ont fourni beaucoup de variantes. Sa Bible est un retour à la vieille érudition espagnole, et ce résultat n'est pas surprenant, puisque Théodulfe était visigoth d'origine.

L'œuvre de l'évêque d'Orléans était tout individuelle; elle ne pouvait donc pas être comprise et elle ne survécut pas à son auteur. On en remarque cependant l'influence sur deux manuscrits de Fleury-sur-Loire, qui reproduisent le texte des prophètes : l'un est du IXe siècle (bibliothèque d'Orléans, n. *14*), l'autre en est une copie, plus jeune d'un siècle (même bibliothèque, nos *11* et *13*). Deux autres Bibles sont des copies plus exactes, quoique indirectes, de l'œuvre de Théodulfe : le ms. *9* de Saint-Germain-des-Prés (B. N., *11937*), et la Bible de Saint-Hubert (British Museum, *addition, 24142*), tous deux du IXe-Xe siècle. Un fragment assez étendu, conservé à la bibliothèque royale de Copenhague (nouveau fonds royal, *1*), a été signalé par Léopold Delisle, *Bibliothèque de l'École des chartes,* t. XLVI, p. 321. Il est de la même époque que les deux Bibles précédentes, mais il présente quelques particularités. Les copies que dom Martianay a vues au XVIIe siècle dans le trésor des cathédrales de Carcassonne et de Narbonne, *Pat. lat.,* t. XXVIII, col. 136-137, n'ont pas été retrouvées. L'œuvre de Théodulfe a donc eu peu d'influence sur la transmission du texte de la Vulgate, sauf peut-être pour quelques-uns de ses sommaires et notamment la recension des Épîtres de saint Paul, faite par Peregrinus, ou au moins son édition catholique des canons de Priscillien. Celle-ci, introduite en France par l'évêque d'Orléans, s'est perpétuée dans les manuscrits de France et d'Angleterre, jusqu'après le milieu du XIIe siècle. Voir col. 2172-2173.

2. *Bibles d'Alcuin et de l'école de Tours.* — Alcuin exerça son activité sur la Bible latine à différentes époques de sa carrière, soit comme maître de l'école du palais royal, soit comme abbé de Saint-Martin de Tours.

a) L'école chrysographique et palatine. — Les premiers travaux d'Alcuin sur la Vulgate consistent dans la transcription des manuscrits en lettres d'or qui forment un groupe important et remontent pour la plupart au règne de Charlemagne, sinon même à la première partie de ce règne. Ce sont : les Évangiles *Hamilton 251,* acquis en 1890 par M. Irwin d'Oswego (État de New-York), l'évangéliaire de Godescalc (B. N., *nouv. acquisitions françaises, 1993*), le Psautier d'Adrien Ier (bibliothèque impériale de Vienne, no *652*), le *Codex Adæ* ou *Codex Aureus* de Trèves, le manuscrit de Saint-Riquier (bibliothèque d'Abbeville, no *1*), le ms. no *599* de la bibliothèque de l'Arsenal, le ms. Harléien *2788,* les Évangiles de Saint-Médard (B. N., *8850*), le ms. Palatin *50* et les nos *8849, 11955* et *9383* de la Bibliothèque nationale. Leur texte est un texte carolingien ancien, antérieur à la version de la Vulgate, donc un texte mélangé, qui contient des leçons espagnoles, mais surtout des leçons irlandaises et anglo-saxonnes. M. Corssen a fait une étude spéciale du texte du *Codex Adæ. Die Trierer Ada-Handschrift,* in-fol., Leipzig, 1889, p. 29-61. Le texte de la première main ressemble surtout à celui des plus anciennes bibles de Tours, dont il sera question plus loin, et celui de la seconde main reproduit le texte courant du IXe siècle dans les manuscrits franco-saxons. Ces beaux manuscrits viennent de l'école palatine, qu'Alcuin dirigea dès 782.

b) La recension faite par Alcuin à Saint-Martin de Tours. — Pour répondre aux désirs de Charlemagne, Alcuin, devenu abbé de Saint-Martin de Tours, fit, entre 799 et 801, une revision de la Vulgate, à l'aide de manuscrits northumbriens qu'il avait fait venir d'York. Voir t. I, col. 341-342. Il en fit remettre, à Aix-la-Chapelle, un exemplaire à Charlemagne par son disciple Frédégise pour la fête de Noël 800. Il en avait fait exécuter d'autres copies pour des particuliers, comme le prouvent des dédicaces en vers, composées par lui et parfois transcrites en d'autres manuscrits. Malheureusement, ces manuscrits autographes ne sont pas venus jusqu'à nous, et nous ne connaissons le texte de la recension d'Alcuin que par des copies postérieures, faites à Tours. Les critiques modernes sont d'accord pour reconnaître que le *Vallicellanus* est, de toutes ces copies, celle qui reproduit le plus fidèlement la recension d'Alcuin, quoique son texte ait déjà été retouché. Ils en concluent que le texte alcuinien de la Vulgate était un assez bon texte, de caractère anglo-saxon relativement pur. Alcuin en avait exclu les leçons des anciennes versions latines et avait presque rendu à la traduction de saint Jérôme sa saveur première. Ses disciples ne surent pas lui conserver cette pureté reconquise, et ils altérèrent successivement l'œuvre de leur maître, en y faisant rentrer les leçons étrangères qu'il en avait exclues.

c) Les Évangéliaires d'Adalbald. — Sous le gouvernement de Frédégise (807-834), le moine Adalbald inventa ou, au moins, amena à sa perfection, la semi-onciale carolingienne qui constitue la caractéristique paléographique de l'école de Tours, au jugement de Léopold Delisle, *Mémoire sur l'école calligraphique de Tours au IXe siècle,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 1885, t. XXXII, 1re partie. Il nous reste plusieurs manuscrits signés de son nom. L'Évangéliaire (B. N. *17227*) représente sa plus ancienne manière d'écrire. Son texte se rapproche de celui des plus anciennes grandes Bibles de Tours, dont il sera bientôt question. Onze autres évangéliaires sont des monuments du style le plus parfait de l'école d'Adalbald ou reproduisent partiellement le même

texte. Ce sont les Évangiles de saint Gauzelin, évêque de Toul (conservés au trésor de la cathédrale de Nancy), voir L. Bigot, *Les Évangiles du comte Arnald*, Nancy, 1910, de Saint-Corneille (British Museum, *additionnel 11848*), de Lothaire (B. N., *latin, 266*), de Du Fay (B. N., *9385*), les mss. *287, 267, 263* de la même bibliothèque, l'Hamilton 248 (à la bibliothèque royale de Berlin), le ms. *B. II, 11*, de la bibliothèque de l'université de Bâle, le Harléien *2790*, provenant de Nevers, enfin le ms. *324* de la Bibliothèque nationale. La plus grande variété règne entre eux. Pour le texte, ils se rangent en deux groupes. Le premier (ms. Harléien *2790*, B. N., *17227*, Nancy, *additionnel 11848*, B. N., *267* et *9285*) a un texte apparenté aux Bibles de Monza, de Bamberg et de Zurich, qui viennent de Tours. Le second (B. N., *274* et *266*) contient un texte parent de celui de la première Bible de Charles le Chauve, par conséquent, un autre état du texte des Évangiles à Tours. Il faut probablement en rapprocher le ms. Hamilton *248* et celui de Bâle. Le nº *263* de la Bibliothèque nationale, quoique interpolé, rentre dans un de ces deux groupes.

d) *Les grandes Bibles de Tours.* — Sous le règne de Charles le Chauve, entre 840 et 850, furent exécutées, dans la semi-onciale carolingienne, les belles Bibles entières de l'école de Tours. Les unes reproduisent fidèlement le style traditionnel : les Bibles de Bamberg (bibliothèque royale, *A. I. 5*), de Zurich (bibliothèque cantonale, *6, 1*), de Grandval (British Museum, *addit. 10546*), de Cologne (bibliothèque du chapitre, nº *1*), de la Bibliothèque nationale (*latin, 47* et *68*), le ms. Harléien *2805*, la Bible du comte Rorigon (B. N., *latin*, nº *3*), la première Bible de Charles le Chauve (B. N., *latin*, nº *1*). Les autres s'en écartent et forment des manuscrits dissidents : la première Bible de Saint-Aubin d'Angers (bibliothèque de la ville d'Angers, nº *1*), une autre Bible (même bibliothèque, nº *2*), celle de Monza (archives de la collégiale, *G. 1*), celle de Bâle (bibliothèque de l'université, *A. N. I. 3*), enfin le ms. *9397* de la Bibliothèque nationale de Paris. Il faut y joindre un Nouveau Testament, venant de Saint-Denis (B. N., *latin, 250*), qui se place au même rang que la Bible de Grandval. Leur texte est assez divergent dans les détails. Comparé à celui de *Vallicellanus*, il suit cette progression descendante au point de vue de la ressemblance : Monza, Angers, Bamberg, Zurich, Berne, B. N., *47*, Grandval, Cologne, B. N., *3* et *1*. Les modifications se font progressivement, et ce sont des altérations. A l'origine, le texte diffère peu de celui du *Vallicellanus* et il en arrive à ne lui ressembler en rien. En 50 ans, surtout de 840 à 850, la recension d'Alcuin est devenue un texte vulgaire et abâtardi ; elle a été successivement déformée par la réintégration des leçons étrangères dont l'exclusion avait constitué sa pureté relative.

3. *Les écoles du nord de la France.* — Après la dispersion des moines de Saint-Martin de Tours, l'art calligraphique se développa au nord de la France. On y transcrivit un texte différent de celui de Tours. On le trouve dans trois Évangiles (B. N., *261*), l'*additionnel 11849* au British Museum et le ms. *1171* de la bibliothèque de l'Arsenal à Paris. A Reims, l'archevêque Ebbon (816-835) fait transcrire les Évangiles (bibliothèque de la ville d'Épernay, nº *1*), duquel il faut rapprocher un ms. provenant de Notre-Dame et signé d'Antoine Loisel (B. N., *17968*), mais copié pour l'Église de Beauvais. Hincmar, successeur d'Ebbon, dotait sa cathédrale d'une Bible, conservée aujourd'hui à la bibliothèque de la ville de Reims, nºs *1* et *2*, et qui reproduit le texte alcuinien du *Vallicellanus*. La calligraphie franco-saxonne, dont Léopold Delisle a décrit les caractères et catalogué les monuments, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1886, t. XXXII, 1re partie; *L'évangéliaire de Saint-Vaast d'Arras et la calligraphie franco-saxonne*, in-fº, Paris, 1888, a produit un certain nombre de manuscrits bibliques : la seconde Bible de Charles le Chauve (B. N., *latin*, nº *2*), qui provient de Saint-Denis, les Évangiles de la bibliothèque royale de La Haye, nº *22*, ceux d'Utrecht, le manuscrit inachevé de la bibliothèque publique de Boulogne, nº *12*, l'évangéliaire nº *1045* de la bibliothèque d'Arras. S. Berger y a joint quatre manuscrits des Évangiles : Bibliothèque de la ville de Lyon, nº *357*, B. N., *257*, bibliothèque de Leyde, nº *48*, bibliothèque de la ville de Tours, nº *23*, Des manuscrits plus récents, du IXe au XIIe siècle, reproduisent le même texte : bibliothèque de Cambrai, nº *309*, bibliothèque royale de Berlin (ms. Hamilton *253*), bibliothèque de l'Arsenal, nº *592*, bibliothèque de Lille, nº *15*, et le Psautier nº *774* de la bibliothèque de l'université de Leipzig. Leur texte, notamment celui des Évangiles, se rapproche beaucoup de celui des plus récents manuscrits en lettres d'or et plus encore des manuscrits du groupe de Reims. On rattache avec beaucoup de vraisemblance l'école franco-saxonne à Saint-Vaast d'Arras. Une dernière série de manuscrits de grand luxe est de la même contrée et du même temps. Elle comprend le *Codex Paulinus* (Rome, Saint-Paul-hors-les-Murs), les Évangiles de Saint-Emmeran (bibliothèque royale de Munich, *lat., 14000*) et le Psautier de Charles le Chauve (B. N., *1152*). Leur texte est un texte de compilation, diversement formé et pris de divers côtés. M. Janitschek croit, non sans raison, que ces trois manuscrits ont été copiés à Corbie ; ils viennent au moins de la Picardie.

4º *Du Xe au XIIe siècle.* — Cette époque est beaucoup moins étudiée et beaucoup moins connue que les précédentes. « C'est l'époque des textes copiés sans ensemble et sans règle, mais en même temps des textes médiocres et de seconde main, » a écrit S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 329. Différents personnages se préoccupaient toutefois de corriger les manuscrits fautifs ou de donner des copies correctes ; mais nous sommes peu renseignés sur leur travail. L'auteur de la *Vie* de saint Dunstan, nº *34*, nous apprend que cet archevêque de Cantorbéry († 998), à ses heures de loisir, lisait la Sainte Écriture et en corrigeait les manuscrits, *Pat. lat.*, t. CXXXVII, col. 443. Or, une partie du ms. Bodléien, *auct. F. 4. 32* à Oxford, comprenant des fragments grecs-latins de la Bible, est signée par saint Dunstan. Haddan et Stubs, *Councils and eccles. documents relat. to Gr. Britain and Ireland*, Oxford, 1869, t. I, p. 192 ; H. Bradshaw, *Collected papers*, 1889, p. 455, 483. Au témoignage de Guibert de Nogent, auteur de sa *Vie*, c. XV, un autre archevêque de Cantorbéry, le B. Lanfranc († 1089), corrigea lui-même et fit corriger par ses disciples *secundum orthodoxam fidem* tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme ceux des Pères, qui étaient corrompus par de trop nombreuses fautes de copiste. Toute l'Église occidentale, au moins celle de la France et de l'Angleterre, se servait de cette correction. *Pat. lat.*, t. CL, col. 55. Robert du Mont répète la même chose dans sa *Chronique*, ainsi que Florigenus, *ibid.*, col. 94-95, et que Mathieu Paris, *Historia Anglorum*, ann. 1089. Nous ignorons au juste quel fut ce travail de Lanfranc, si ce fut une recension proprement dite ou une simple correction des fautes de copie et où on le retrouverait. Un autre moine du Bec, Gandolphe, qui fut abbé de Saint-Alban, puis évêque de Rochester, corrigea, lui aussi, les fautes de copie des Livres Saints. On conservait à Rochester le premier volume d'une Bible, perdu depuis, qui était signé de sa main. Cf. *Histoire littéraire de la France*, t. VII, p. 118 ; t. IX, p. 373-374 ; note de Fabricius, *Pat. lat.*, t. CLIX, col. 813-814. Sigebert de Gembloux, *De scriptoribus ecclesiasticis*, c. CLXIV, *Pat. lat.*, t. CLX, col. 585,

dit que Franco (1060), également instruit dans la littérature sacrée et profane, *divinæ Scripturæ invigilavit*. Or, dans le ms. *15176* de la Bibliothèque nationale de Paris, qui est du XIe siécle, un poéme d'Alcuin sur les Évangiles a les noms d'*Odilo abba* et de ΦΡΑΝΚΩ, substitués aux noms de *Carolus rex* et d'Alcuin, qui ont été raturés. Franco est certainement le copiste du manuscrit et l'abbé Odilon a commandé l'exécution de cette copie. Avant 1090, deux bénédictins, Théoger, de Saint-Georges, et Heimon, moine d'Hirschau, sur l'ordre de Guillaume d'Hirschau, s'occupérent á corriger les fautes de copies des livres des deux Testaments, pour l'usage de leur congrégation. Voir Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti,* Paris, 1717, t. v, p. 277; *Monumenta Germaniæ,* t. XII, p. 451. Cf. E. Nestle, *Die Hirschauer Vulgata-Revision,* dans *Theologische Studien aus Württemberg,* 1889, p. 305-310.

Nous connaissons mieux l'essai de correction de la Vulgate exécuté par saint Étienne Harding, le troisième abbé de Cîteaux (1109-1134). Mabillon avait révélé son existence, en publiant une note de l'auteur sous le titre : *Censura de aliquot locis Bibliorum,* dans *Opera S. Bernardi,* t. III, p. XI, rééditée par Migne, *Pat. lat.,* t. CLXVI, col. 1373-1376, et auparavant par Martianay, *Prolegomena ad divinam Bibliothecam S. Hieronymi, Pat. lat.,* t. XXVIII, col. 67-69. Or, la « Bible de saint Étienne » a été conservée et á l'époque de la Révolution française a passé de la bibliothèque de Cîteaux á la bibliothèque municipale de Dijon, n° *9 bis.* Elle comprend 4 volumes, écrits par deux mains différentes, et contient l'Ancien et le Nouveau Testament. Elle a été terminée en 1109, ainsi que l'indique une note, t. II, fol. 150 v°, qui est peut-être de la main de l'abbé. Cette note, publiée par Mabillon, nous renseigne aussi sur l'occasion, le but et la méthode de la correction. L'abbé se proposait de fournir au monastère, récemment fondé, un exemplaire type du texte sacré pour les usages liturgiques et autres de la communauté. Dans ce dessein, on rassembla des bibles et on s'adressa même à diverses églises afin d'adopter le texte le plus sûr. Or, l'une des bibles ainsi recueillies différait notablement de toutes les autres : elle avait un texte plus complet et contenait de nombreux passages qui lui étaient exclusivement propres. Quelle était la valeur de ces additions? Faisaient-elles partie du texte sacré? L'abbé de Cîteaux la fit copier et fit servir la copie pour les lectures publiques. Cependant les gloses qu'elle renfermait troublèrent les religieux : l'œuvre de saint Jérôme leur parut altérée. Pour en juger, l'abbé alla trouver des juifs, versés dans la connaissance des Écritures, et il les interrogea en latin sur les passages du texte plus complet, qui ne se lisaient pas dans les autres Bibles latines. Ceux-ci, consultant leurs livres hébreux et chaldaïques, n'y trouvèrent pas les additions qui étaient en cause. Suivant donc « la vérité hébraïque et chaldaïque » et beaucoup d'exemplaires latins, l'abbé de Cîteaux gratta sur son exemplaire tous les passages superflus, qui étaient spécialement trés nombreux dans les livres des Rois. Les grattages indiquent suffisamment les leçons raturées. Étienne Harding interdit de les réintroduire dans le texte ou dans les marges et d'ajouter des notes á l'exemplaire corrigé ainsi au prix d'un si grand travail. Le Nouveau Testament, dont il n'est pas question dans cette note, a été revisé aussi bien que l'Ancien. Des notes marginales sur les Évangiles, il résulte que les corrections ont été faites d'aprés le texte grec et de très anciens manuscrits latins. Toutefois, le travail critique de saint Étienne n'a pas consisté exclusivement à supprimer les additions, qui n'avaient pas de texte correspondant dans l'original; il a aussi fait quelques additions ou, pour mieux dire, des modifications au texte gratté, dont l'existence est manifestée par une seconde écriture plus serrée. Les suppressions sont plus fréquentes dans l'Ancien Testament, et les additions dans le Nouveau. Quelques notes marginales, en petit nombre et pour certains livres seulement, indiquent les motifs des corrections opérées. D'un examen partiel du manuscrit de Dijon, l'abbé Paulin Martin a conclu que les omissions, notamment dans les livres des Rois, portaient sur des passages des anciennes versions latines, faites sur la traduction des Septante, qui avaient été réintroduits dans l'œuvre de saint Jérôme. *Saint Étienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate latine, Théodulfe et Alcuin* (extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques*), Amiens, 1887. La Bible *cæteris plenior,* que l'abbé de Cîteaux avait fait copier et qu'il corrigea, était donc une Vulgate altérée, telle qu'elle était répandue au XIe siècle; les Livres Saints y étaient disposés dans le même ordre que dans les manuscrits espagnols et méridionaux; les manuscrits latins plus courts, qui ressemblaient au texte hébreu, étaient des Vulgates non interpolées. L'abbé de Cîteaux donna donc à son monastère une Bible plus pure; mais sa tentative, mal entreprise, n'eut peut-être aucun effet en dehors de l'ordre cistercien. où elle a servi pour l'usage liturgique. Ph. Guignard, *Les monuments primitifs de la règle cistercienne*, Dijon, 1878. Cf. H. Denifle, dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. IV, p. 266-270; S. Berger, *Quam notitiam linguæ hebraicæ habuerint christiani medii ævi temporibus in Gallia,* Paris, 1893, p. 9-11. A la même époque á Cluny, l'abbé Pontius (1109-1125) corrigeait une bible sur le texte d'un autre manuscrit. *Bibliotheca cluniacensis,* p. 1645.

A la fin du XIIe siècle, un diacre de l'église de Saint-Damase á Rome, Nicolas Maniacoria ou Maniacocia, qui ne fut jamais cardinal ni bibliothécaire de l'Église romaine, comme on l'a prétendu longtemps, fit aussi, avec l'aide d'un juif qui le renseignait sur le texte hébreu et les traditions hébraïques, une correction du texte latin de la Vulgate. Il savait d'ailleurs les langues hébraïque, grecque et latine, au témoignage d'Odon de Châteauroux, évêque de Frascati (1244-1273), Pitra, *Analecta novissima,* Frascati, 1888, t. II, p. 298, et il est l'auteur d'une version latine du Psautier, faite sur l'hébreu. Son *Suffraganeus bibliothecæ,* ou introduction á ses remarques critiques, n'a été longtemps connu que par un extrait qu'en avait fait le cardinal Bessarion dans une dissertation inédite et que Lindanus avait publié, *De optimo Scripturas interpretandi genere,* l. I, c. v; l. III, c. III, 1558, p. 28, 101-102. L'abbé Paulin Martin, le premier, l'a publié en entier, *Introduction générale à la critique de l'Ancien Testament. De l'origine du Pentateuque* (lithog.), Paris, 1887, t. I, p. CI-CVIII, d'après le manuscrit de Venise (Bibliothèque de Saint-Marc, lat. class. X, n° *178,* fol. 141, ayant appartenu á Bessarion), du XVe siècle, que le cardinal Pitra lui avait signalé et qu'il avait fait venir á Paris par la voie diplomatique. De son côté, le P. Denifle le publiait comme inédit, dans son *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters,* 1888, t. IV, p. 270-276, ainsi qu'un extrait sur la Genèse, *ibid.,* p. 475-476; S. Berger reproduisait l'édition de Denifle, *Quam notitiam,* etc., p. 12-14; Mgr Mercati, qui avait découvert à Parme un manuscrit de la version latine du Psautier, *Alcune note di letteratura patristica* (extrait des *Rendiconti del R. Ist. Lombardo di sc. e lett.,* IIe série, 1898, t. XXXI), p. 43-51, réunissait tous les renseignements connus jusqu'alors sur Nicolas Maniacoria. Spécimen d'un *Dizionario bio-bibliografico degli scrittori italiani,* série 1re, n° 4. Enfin, le P. Van den Gheyn signalait un second manuscrit du *Suffraganeus* et d'une partie de la version latine du Psautier hébraïque á la bibliothèque royale de Bruxelles, nos *4031-4033,* fol. 1-32. *Nicolas Maniacoria,*

correcteur de la Bible, dans la *Revue biblique*, 1899, t. VIII, p. 289-295. Sur les instances et aux frais de Constance, la fille de Roger II, roi de Sicile, et l'épouse de l'empereur Henri VI, devenue religieuse, le diacre romain composa sa *Bibliothèque.* Ayant constaté la diversité des manuscrits latins, il rechercha quels étaient ceux qui étaient d'accord avec le texte hébreu et il n'en trouva aucun. Comparant donc les exemplaires latins avec les manuscrits hébreux, il en retrancha les additions superflues, réforma les transformations apportées au texte et réintégra les passages omis. Il donne ensuite des exemples de trois sortes de fautes qui corrompent les manuscrits *apponendo*, *commutando et subtrahendo.* Ses observations critiques s'étendent de la Genèse aux Psaumes, mais la fin de son traité manque. Il s'est servi des *Quæstiones hebraicæ in Genesim* de saint Jérôme et des *Quæstiones hebraicæ in libros Regum,* attribuées à saint Jérôme, mais dont l'auteur était un contemporain de Raban Maur. Le juif, que Nicolas avait consulté, connaissait bien la Bible hébraïque et les traditions juives, telles que nous les révèle Raschi († 1105). Nous ignorons l'influence qu'a pu exercer le correctoire de Nicolas Maniacoria. Les correctoires du XIIIe siècle nous sont mieux connus depuis les travaux du P. Denifle.

5º *Les correctoires du XIIIe siècle.* — Nous avons déjà parlé ici, voir t. II, col. 1022-1026, du « texte parisien », qui s'est constitué à Paris au début du XIIIe siècle, que Roger Bacon a jugé si sévèrement et qui a été l'occasion des correctoires entrepris un peu plus tard par les dominicains et les franciscains. Cf. A. Gasquet, *English biblical criticism in the thirteenth century,* dans *Dublin review,* janvier 1898, t. CXXII, p. 1-21. Ajoutons seulement que le texte de Paris s'est fusionné avec le texte languedocien du XIIIe siècle, dont il a été question précédemment, en un certain nombre de manuscrits signalés par S. Berger, *Histoire de la Vulgate,* p. 81. Ajoutons encore que le même savant croyait avoir retrouvé un manuscrit (le seul connu) de la *Correctio Senonensis* de 1236 dans la bible de l'évêque de Strasbourg, Jean de Dürbheim. Sur la part de travail de Thibaut de Saxe, voir t. II, col. 1464. Le manuscrit unique qui porte la préface de Hugues de Saint-Cher est conservé à Vienne en Autriche, nº *1217.* Les correctoires ont réagi sur les manuscrits du texte parisien. Les grattages, les chapitres nouveaux marqués en marge par une seconde main, les préfaces nouvelles ajoutées à la fin du volume en font foi. La réforme du XIIIe siècle fut définitivement et universellement acceptée au moins dans les accessoires de la Bible. S. Berger, *Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate* (mémoire posthume), Paris, 1902, p. 27-31. D'après les notes manuscrites de l'abbé Paulin Martin, conservées à la bibliothèque de l'Institut catholique de Paris, nous pouvons signaler quelques Bibles, reproduisant les notes critiques des *Correctoria*, à savoir, les mss. latins *20, 22, 28, 31, 10420* de la Bibliothèque nationale de Paris et les Bibles latines, *13* de la bibliothèque Mazarine et *A. L. 3*, de la bibliothèque Sainte-Geneviève de la même ville.

6º *Du XIVe au XVIe siècle.* — Cette période de l'histoire de la Vulgate a peu d'importance. Elle se divise en deux époques distinctes, séparées par l'invention de l'imprimerie.

1. *Avant l'invention de l'imprimerie.* — *a*) On continua à transcrire le texte latin de la Vulgate, et les manuscrits de cette époque contiennent un texte mêlé de leçons anciennes. On ne connaît qu'un seul essai de correction, qui fut entrepris, dans la première moitié du XVe siècle, au couvent de Windesem (Hollande) de la congrégation de Windesheim, de l'ordre des augustins. Le *Chronicon Windeshemense,* de l'augustin J. Busch, c. XXVI, édité par Grube, *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen,* Halle, 1886, p. 311 sq., nous apprend que les Pères de ce couvent corrigèrent l'Ancien et le Nouveau Testament d'après les anciens manuscrits réunis de diverses bibliothèques, de façon à ramener la traduction de saint Jérôme à sa pureté première. Ils mirent plusieurs années à faire un correctoire, qui indiquait tous les passages à corriger, et le chapitre général de la congrégation ordonna que tous les exemplaires des couvents seraient corrigés d'après le correctoire de Windesem, ainsi que tous les livres qui servaient pour la récitation de l'office ecclésiastique. Grube ne connaissait aucun exemplaire de la Bible, corrigé d'après ce correctoire. *Die literarische Tätigkeit der Windesheimer Congregation*, dans *Der Katholik*, 1881, t. I, p. 48-59. La bibliothèque ducale de Darmstadt possède un manuscrit en cinq volumes in-folio, transcrit de 1428 à 1439 par le célèbre Thomas a Kempis et qu'on suppose conforme au correctoire de Windesem. A. Schmidt, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen,* 1896, t. XIII, p. 379. Cet exemplaire a servi à la lecture publique de la Bible. Cf. F. Falk, *Die Bibel am Ausgange des Mittelalters, ihre Kenntnis und ihre Verbreitung*, Cologne, 1905, p. 7-10.

b) Si on ne multipliait pas alors les correctoires, on savait, du moins, que la Vulgate n'était pas parfaite, et ceux qui connaissaient l'hébreu recouraient au texte original pour corriger les fautes du texte latin. Tel, le franciscain Nicolas de Lyre. Voir le second prologue de sa *Postilla.* Il publia, du reste, un *Tractatus de differentia nostræ translationis ab hebraica littera in Vetere Testamento.* Voir t. IV, col. 455. Pierre d'Ailly, étant encore simple bachelier en théologie du collège de Navarre, mais déjà professeur, écrivit, probablement en 1378, une *Epistola ad novos Hebræos,* adressée à Philippe de Maizières. Il y attaquait les vues de Roger Bacon et il y soutenait que la version de saint Jérôme était absolument parfaite, en s'appuyant sur l'autorité de l'Église, qui l'a approuvée. Devenu docteur, il composa une nouvelle apologie de la Vulgate, *Apologeticus Hieronymianæ versionis,* contre le docteur anglais, mais il reconnut avec Roger Bacon la nécessité d'en corriger les exemplaires et il exprima le désir que l'université de Paris entreprît cette correction. Ces deux traités ont été publiés pour la première fois par M. L. Salembier, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate* (extrait de la *Revue des sciences ecclésiastiques,* 1887, 1889, 1890), Amiens, 1890. Plus tard, l'humaniste Laurent Valla (†1457) rédigea, en 1440, une série de notes sur le Nouveau Testament dans lesquelles il proposait des corrections à faire à la Vulgate surtout au point de vue de la latinité. *Annotationes in latinam N. T. interpretationem ex collatione græcorum exemplarium.* Érasme les édita, Paris, 1505. Elles se retrouvent dans ses *Opera*, Bâle, 1540, p. 803b-895b. Jacques Revius réédita ce traité : *De collatione Novi Testamenti libri duo,* Amsterdam, 1638.

La Vulgate perdait ainsi peu à peu de la grande autorité dont elle avait joui durant plusieurs siècles. Les théologiens et les commentateurs recouraient de plus en plus aux textes originaux, hébraïque ou grec. On lui préférait des versions nouvelles, faites directement sur les originaux. Le cardinal anglais Adam Easton (†1397) traduisit l'Ancien Testament, sauf les Psaumes, sur l'hébreu ; sa version, qui eut une grande diffusion, est perdue. Par ordre du pape Nicolas V, l'Italien Manetti (†1459) commença une version latine de toute la Bible; il ne traduisit que le Nouveau Testament et une partie des Psaumes. Son œuvre est inconnue. Le Psautier seul fut traduit par le carme Jean Creston de Pavie, en 1480, et par l'humaniste Rodolphe Agricola de Groningue (1485).

2. *Après l'invention de l'imprimerie.* — *a*) *Les Bibles imprimées.* — On sait que l'art de l'imprimerie fut

inventé en vue de multiplier les exemplaires de la Sainte Écriture. La première Bible imprimée fut celle de Gutenberg, Fust et Schöffer à Mayence, sans indication de lieu ni de date. La seconde parut à Bamberg chez Pfister en 1460. La première qui soit datée est sortie des presses de Fust et de Schöffer à Mayence en 1462, sans parler du Psautier daté de 1459. On évalue à près d'une centaine les éditions de la Vulgate qui sont antérieures à 1500. W. A. Copinger en a dressé la liste. *Incunabula biblica or the first half century of the latin Bible being a bibliographical account of the various editions of the latin Bible between 1450 and 1500 with an Appendix containing a chronological list of the editions of the sixteenth century*, in-f°, Londres, 1892. Elle contient 124 éditions, dont 13 sont douteuses. Léopold Delisle en a retranché 12. *Journal des savants*, 1893, p. 202-218. Il n'en resterait donc plus que 99. De 1501 à 1520, on en compte 57 de certaines. Voir encore G. Vicaire, *Les Incunabula biblica de W. A. Copinger et la Bibliographical Society*, Paris, 1893; H. F. Moule, *Historical catalogue of the printed editions of Holy Scripture in the library of the british and foreign Bible society*, Londres, 1909, t. II. Mlle Marie Pellechet a dressé la liste de toutes les Bibles imprimées en France avant 1500, qu'elle a vues elle-même. *Catalogue général des incunables des bibliothèques de France*, 1897, t. I, n. 2263-2386. Cf. F. Falk, *Die Bibel am Ausgange des Mittelalters*, p. 23-24, 91-97. La plupart de ces éditions n'ont aucune valeur critique. Les imprimeurs ne recouraient pas aux anciens manuscrits antérieurs à Alcuin ni même aux Bibles d'Alcuin, mais à des manuscrits récents, vulgaires, écrits au XIIIe et au XIVe siècle, dont le maniement était facile en raison de leur petit format, et qu'ils publiaient tels quels. J. Wordsworth et White, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine*, Oxford, 1898, t. I, fasc. 5, p. 721. Les premières éditions qui aient donné réellement un texte corrigé d'après les manuscrits sont, en dehors de la Polyglotte de Complute, voir t. V, col. 517-518, celles d'Adrien Gumelli, Paris, 1504, d'Albert Castellani, Venise, 1511, d'Hittorp, Cologne, 1520, de Robert Estienne, de 1528, 1532, 1534, 1540, 1545, 1546, à Paris, de 1555, 1557, à Genève, voir t. II, col. 1982; la meilleure est celle de 1540. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1902, t. II, p. 619. Sur les manuscrits dont s'est servi Robert Estienne, voir J. Wordsworth, *Old latin biblical texts*, Oxford, 1883, t. I, p. 47-54; G. Jacob, *Zur Geschichte des Psalmentextes der Vulgata in 16 Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 49-80. Nommons encore l'édition de Jean Benoît, qui parut à Paris en 1541 et qui eut onze autres éditions jusqu'en 1569. Sur l'édition de Castellani, voir t. II, col. 1475. Cf. F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, p. 356-378.

b) Les corrections de la Vulgate. — Protestants et catholiques se mirent aussi à corriger la Vulgate sur les textes originaux. And. Osiander publia une édition ainsi corrigée en 1522 à Nuremberg. Un libraire de Nuremberg, Jean Petrejus, imprima en 1527 et 1529 deux éditions qui étaient corrigées plus complètement et qui furent plusieurs fois réimprimées par d'autres. La Bible de Wittemberg, de 1529, contenait des corrections plus arbitraires encore, et elle fut l'objet de discussions de la part des protestants eux-mêmes. Conrad Pellican mit à la base de ses commentaires une édition de la Vulgate, corrigée d'après le texte hébreu, 7 in-f°, Zurich, 1532-1640. Les catholiques imitèrent les protestants et entrèrent dans cette voie nouvelle de corriger à leur gré la Vulgate. Sur le correctoire du dominicain Jacques de Gouda, voir t. II, col. 1475. En 1527, J. Rudel publia à Cologne une revision de la Vulgate d'après les textes originaux, qui eut plusieurs éditions. En Italie, le chanoine régulier Augustin Steuchus, plus tard évêque de Gubbio, revisa l'Ancien Testament sur le texte hébreu, et son œuvre parut à Venise en 1529. Un peu plus tard, en 1542, le bénédictin Isidore Clarius éditait à Venise une Bible entière corrigée sur les textes originaux. Comme il suivait fréquemment le texte de Sébastien Munster, la Congrégation de l'Index interdit son œuvre qui n'était plus le texte de la Vulgate. F. Kaulen, *op. cit.*, p. 322-336.

c) Nouvelles versions de la Bible. — Au début du XVIe siècle, on multiplia les versions de la Bible, directement faites sur les textes originaux. Félix Pratensis, juif converti, traduisit les Psaumes sur le texte hébraïque, en 1515, et Érasme, le Nouveau Testament sur le grec, 1516. Voir t. II, col. 1903-1905; A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments, und ihre Gegner*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. VII, fasc. 5, p. 33-48. L'opposition d'Érasme contre la Vulgate se manifestait dans ses notes. Aussi le capucin Richard du Mans et le futur cardinal Sirlet en entreprirent-ils plus tard une réfutation directe. Voir H. Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlet Annotationen zum Neuen Testament*, *ibid.*, 1908, t. XIII, fasc. 2, p. 68-81. Sante Pagnino et le cardinal Cajetan traduisirent la Bible entière. Augustin Giustiniani traduisit seulement le Psautier et Job. Voir t. II, col. 1476-1477. Les protestants firent aussi des versions latines nouvelles. Il suffit de rappeler celles de Bucer, de Sébastien Munster, de Castalion et de Léon de Juda. Voir F. Kaulen, *op. cit.*, p. 336-356.

Tous ces efforts, faits en des sens divers, eurent pour résultat de discréditer de plus en plus la Vulgate et de jeter la confusion la plus grande dans le monde chrétien au sujet du texte sacré des Écritures. Il fallait apporter un remède à cette situation troublée. Seule l'autorité de l'Église catholique pouvait rétablir l'unité que les travaux des particuliers avaient rompue. L'Église le fit au concile de Trente.

V. AUTHENTICITÉ DÉCLARÉE PAR LE CONCILE DE TRENTE. — 1° *Rédaction et promulgation du décret.* — La question de la Vulgate fut mise en délibération dans les congrégations particulières des théologiens, le 1er mars 1546, à propos des « abus concernant les Livres Saints ». Il s'agissait notamment de décider quelle version on adopterait, et d'avoir une édition correcte. Le cardinal de Sainte-Croix, résumant les avis, dit qu'on choisissait la Vulgate, parce que, parmi tant d'éditions, elle est *verior et potior*. Massarelli, *Diarium III*, dans S. Merkle, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. I, p. 500, 504, 506, 507; S. Ehses, *ibid.*, 1911, t. V, p. 22, 27. Cf. A. Theiner, *Acta genuina ss. œcum. Concilii Tridentini*, Agram, 1874, t. I, p. 60-63; Le Plat, *Monument. ad historiam concilii Tridentini*, Louvain, 1783, t. III, p. 393. Des délégués furent nommés, le 5 mars, pour rédiger un projet de décret sur les abus en question; ils se réunirent, le 13 mars. Merkle, *ibid.*, p. 508, 509, 512; S. Ehses, t. V, p. 27. Leur projet fut lu à la congrégation générale du 17 mars. « Le premier abus, y est-il dit, est d'avoir des éditions diverses de la Sainte Écriture et de les vouloir employer comme authentiques dans les leçons publiques, les discussions et les prédications. Le remède est d'avoir une seule édition, à savoir, l'ancienne et vulgaire, que tous emploient comme authentique dans les leçons publiques, les discussions, les commentaires et les prédications et que personne n'ose rejeter ou contredire, sans rien enlever toutefois à l'autorité de la pure et véritable traduction des Septante, dont les Apôtres se sont servis quelquefois, et sans rejeter les autres éditions, autant qu'elles aident à comprendre cette Vulgate authentique. » Le second abus était l'altération des exemplaires de la Vulgate qui étaient en circulation. Le remède

était de faire une édition correcte de cette version, qu'on demanderait au pape en même temps qu'une édition correcte des textes hébreu et grec. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 64; S. Ehses, t. V, p. 29. Cf. Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 36. En congrégation particulière, le 23 mars, deux membres demandèrent que l'approbation de la Vulgate entraînât le rejet des autres éditions. L'évêque de Fano répondit qu'on recevait la Vulgate, parce qu'elle a toujours été reçue par l'Église et parce qu'elle est ancienne, mais que les autres éditions n'étaient pas rejetées. Quelques-unes sont bonnes; la Vulgate est meilleure et il convient qu'elle seule soit tenue pour authentique dans l'Église. S. Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 527; S. Ehses, t. V, p. 37. Cf. A. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 70. Ces objections furent reprises à la congrégation générale du 1er avril, et l'évêque de Fano les résolut de nouveau. L'abus, dit-il, ne consiste pas à avoir plusieurs versions de la Bible, puisque dès l'antiquité il y en a eu plusieurs; il consiste à en avoir plusieurs qui soient tenues pour authentiques. On n'en veut qu'une seule authentique, et c'est la Vulgate, parce qu'elle est ancienne, et pour que les adversaires de l'Église n'aient pas l'occasion de dire que l'Église n'a pas eu jusqu'ici de bons textes. Les autres versions, même celles des hérétiques, ne sont pas rejetées pour ne pas restreindre la liberté chrétienne. Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 42; S. Ehses, t. V, p. 50; Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 79. La discussion continua en congrégation générale, le 3 avril. Le cardinal de Trente accepterait une édition authentique en quelque langue que ce soit. Le cardinal de Jaen aurait voulu qu'on rejetât toutes les autres versions, sauf celle des Septante, et qu'on ne reçût la Vulgate qu'après sa correction. Son avis fut adopté par d'autres Pères. Les votes furent, d'ailleurs, assez divergents. Le président, le cardinal del Monte, les résuma ainsi : La majorité semble admettre que la Vulgate soit reçue, mais que le décret soit rédigé de telle sorte que les autres versions ne soient pas tacitement rejetées. Le cardinal Poole était d'avis qu'on eût plusieurs éditions de la Bible et qu'il allait approuver, en même temps que la Vulgate, les Septante et les textes hébreu et grec. Celui qui a un vase d'or et un vase d'argent, dit-il, ne brise pas le second pour ne se servir que du premier. La question mise aux voix, tous les membres acceptèrent que la Vulgate seule serait reçue, qu'on ne mentionnerait pas dans le décret les autres éditions et qu'on ne rejetterait pas expressément les éditions des hérétiques. La majorité repoussa le projet d'avoir une édition authentique en hébreu, en grec et en latin; elle ne voulait que la Vulgate pour authentique. Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 79-83; Merkle, *op. cit.*, t. I, p. 42-44; S. Ehses, t. V, p. 59-66. Le décret fut rédigé en ce sens, lu et unanimement approuvé le 5 avril, enfin solennellement promulgué le 8.

En voici la teneur : « Considérant qu'il pourrait résulter pour l'Église de Dieu une assez grande utilité de connaître l'édition qu'il faut tenir pour authentique parmi toutes les éditions latines des Livres Saints qui ont cours, le même saint concile statue et déclare que c'est l'édition ancienne et vulgate, approuvée par le long usage de l'Église elle-même pendant tant de siècles, qui doit elle-même être regardée comme authentique dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques, et que personne ne doit avoir l'audace ou la présomption de la rejeter sous aucun prétexte. » Enfin, le concile ordonnait que la Sainte Écriture, surtout la vieille édition vulgate, fût imprimée le plus correctement possible. *Decretum de editione et usu sacrorum Librorum*, sess. IV.

Cependant ce décret, quand il fut connu à Rome, souleva de grosses difficultés. Les théologiens du pape trouvaient qu'on avait donné à la Vulgate trop d'autorité et ils refusaient d'approuver le décret en raison des fautes qui existaient dans la version latine, seule déclarée authentique. Ils délibérèrent s'il ne fallait pas retarder l'impression du décret ou en modifier la teneur. Les légats pontificaux durent expliquer par lettres les raisons et le sens du décret. Ils rappelaient en particulier que les traductions et les éditions de la Bible, faites depuis vingt ans en si grand nombre et si divergentes en des points très importants, rendaient nécessaire l'adoption d'une seule version comme authentique; qu'aucune version n'aurait pu être préférée à l'ancienne Vulgate, si estimable en elle-même, et qui n'avait jamais été suspecte d'hérésie. Leur correspondance publiée partiellement par le P. Vercellone, *Dissertazioni accademiche di vario argomento*, Rome, 1864, p. 79, et plus complètement par Druffel-Brandi, *Monumenta Tridentina*, fasc. 4, Munich, 1897, donna satisfaction à tous les esprits et décida Paul III à approuver le décret de Trente.

2° *Sens du décret.* — Il a été diversement interprété par les théologiens, les uns entendant l'authenticité de la Vulgate dans le sens de sa conformité avec le texte primitif des Livres Saints, et les autres reconnaissant seulement dans cette authenticité une autorité officielle qui rendait l'usage de la Vulgate obligatoire dans l'enseignement public et plaçait ainsi cette version au-dessus des traductions privées qui avaient cours à l'époque du concile.

1. Des débats précédemment résumés il résulte que les Pères de Trente, dans leurs délibérations, n'ont pas examiné la conformité de la Vulgate avec les textes originaux, qu'ils n'en ont parlé qu'indirectement et que cette conformité n'a pas été la raison pour laquelle ils ont déclaré la Vulgate authentique. Ils voulaient donner à l'Église un texte officiel des Livres Saints, qui fît autorité dans les écoles, la prédication et la liturgie, à l'exclusion implicite des versions récentes. S'ils ont choisi la Vulgate latine pour en faire ce texte officiel, c'est à cause de son usage ancien et universel dans l'Église, qui garantissait suffisamment sa fidélité essentielle aux originaux et son autorité ecclésiastique. L'usage de cette antique traduction était rendu obligatoire dans l'enseignement public, de telle sorte que personne n'était en droit d'en rejeter l'autorité sous aucun prétexte. Le concile ne mettait pas cette version au-dessus ni des textes originaux, hébreu et grec, ni des anciennes traductions qui avaient été en usage dans l'Église et l'étaient encore dans les Églises orientales. Il reconnaissait implicitement le droit de recourir aux originaux et aux anciennes traductions. Il imposait seulement pour l'enseignement public un seul texte, celui qui avait eu cours dans l'Église depuis tant de siècles et que cet emploi séculaire avait approuvé et consacré. Il n'approuvait pas l'œuvre de saint Jérôme, mais la version reçue à laquelle il conférait un caractère officiel pour les leçons et les prédications publiques. S'il avait eu en vue l'exactitude de la traduction, il aurait dû l'imposer même pour l'usage privé. Puisqu'il en fait un document public et officiel, il ajoute que personne n'a le droit de le récuser, quand il sera invoqué. Il employait donc le mot *authentique* dans le sens que lui donnaient alors les théologiens, les canonistes et les juristes.

Tel est le sens qu'ont donné à ce décret les théologiens du XVIe siècle, qui assistèrent au concile de Trente, et les théologiens récents qui ont étudié les Actes officiels de cette assemblée. Au nombre de ces théologiens, nous pouvons citer A. Salmeron, *Comment. in evangelicam historiam*, prolegom. III, Cologne, 1612, p. 24-25; A. Véga, qui rapporte le témoignage du cardinal Cervino, *De justificatione*, l. XV, c. IX, Cologne, 1572, p. 692; J. Lainez, dont le témoignage

est invoqué par Mariana, *Pro editione Vulgata*, 21, dans *Cursus completus Scripturæ Sacræ* de Migne, t. I, col. 669; le P. Sirlet, qui était le correspondant du cardinal Cervino, voir H. Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum N. T.*, dans *Biblische Studien*, t. XIII, fasc. 8, p. 4-8; cf. P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, Paris, 1890, p. 76-80; D. Payva de Andrada, *Defensio Tridentinæ fidei*, l. IV, Lisbonne, 1578, p. 257; J. Ravesteyn, de Tielt (Tiletanus), *Apologiæ seu defensionis decretorum sac. concilii Tridentini*, Louvain, 1568, p. 99; M. Zangerus, *Simplicis atque adeo prudentis catholicorum orthodoxiæ cum novatorum sectariorumque nostri exulcerati seculi idolomania collatio catholica*, c. II, Cologne, 1580 (qui cite et approuve Tiletanus); Bellarmin, *De verbo Dei*, l. II, c. X-XI; *De editione latina Vulgata*, édit. Widenhofer, Wurzbourg, 1749 (où il cite la plupart des théologiens précédents); cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 18; X. Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*, Paris, 1911, p. 5-11, 15, 110-117; Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, l. VI, c. XV, trad. franç., édit. Migne, t. II, col. 90-91; E. Du Pin, *Dissertation préliminaire ou prolégomènes sur la Bible*, Amsterdam, 1701, t. I, p. 204; Du Hamel, *Institutiones biblicæ*, c. IX, Louvain, 1740; Jahn, *Introductio in libros sacros V. F.*, 2e édit., Vienne, 1839, p. 64-65; Berti, *De theologicis disciplinis*, Bamberg et Wurzbourg, 1773, t. V, p. 41; Haneberg, *Histoire de la révélation biblique*, trad. franç., Paris, 1856, t. II, p. 446-448; J. Danko, *De Sacra Scriptura*, Vienne, 1867, p. 230; F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868, p. 394-419; *Einleitung in die Heilige Schrift*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 147-148; art. *Vulgate*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., 1901, t. XII, col. 1140; A. Loisy, *Histoire du canon de l'A. T.*, Paris, 1890, p. 210-211; J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*, 2e édit., Paris, 1894, p. 114-124; J. Corluy, dans la *Science catholique*, 1894, t. VIII, p. 438-445; Lingens, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1894, p. 759-769; trad. dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 1894, t. LXXI, p. 147-151; A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 428-429; J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 314-321. Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, en recommandant la Vulgate, déclare qu'elle a reçu son authenticité, pour l'enseignement public, du concile de Trente. Cette authenticité consiste donc proprement dans le caractère officiel qui lui a été ainsi accordé et non dans la conformité de la version avec les originaux.

Du reste, les exégètes catholiques du XVIe siècle savaient que la Vulgate n'était pas parfaite et recouraient aux textes originaux pour expliquer ses obscurités, ses ambiguïtés et ses inexactitudes. Dans son opuscule *De editione latina Vulgata*, Bellarmin cite G. von Linden (Lindanus), *De optimo genere Scripturas interpretandi*, l. III, c. I, Cologne, 1558; Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, l. VIII, Venise, 1566; F. Foreiro, *Comment. in Isaiam*, præf., Venise, 1563; J. Oleaster, *Comment. in Pentateuchum*, præf., Lisbonne, 1556; G. Genébrard, *In Psalmos*, præf., Paris, 1577. Voir aussi la réponse de Bellarmin à une consultation, dans Le Bachelet, *op. cit.*, p. 71-72, 178-179.

2. Cependant, dès le XVIe siècle, le décret de Trente a été interprété dans un autre sens par les théologiens qui n'avaient pas assisté au concile, et on en arriva au point que des esprits indépendants, tels que Bannez et Mariana, n'osaient pas se prononcer ouvertement sur la signification de l'authenticité de la Vulgate. Le fondement principal de la nouvelle explication se trouve dans la mention de cette version dans le décret dogmatique du concile *De canonicis Scripturis*. Il y est dit que les Livres Saints, *cum omnibus suis partibus*, doivent être reçus pour canoniques *prout in veteri Vulgata editione habentur*. Il en résulte seulement que la Vulgate contient les Livres sacrés et canoniques dans leur entier et avec toutes leurs parties. Néanmoins, ce décret a donné lieu à deux opinions différentes sur l'autorité de la Vulgate.

a) Une université, dirigée par des jésuites, doutait du sens à donner à ce décret et elle demanda à la S. C. du Concile, instituée par Pie IV en 1564, si, en vertu de ce décret, on devrait imputer une erreur dans la foi à ceux qui avanceraient quelque chose de contraire à la moindre période et au moindre membre de phrase des livres canoniques, en y comprenant même les passages qui sont omis par la Vulgate, mais qui se trouvent dans les textes hébreu et grec; ou s'il fallait imputer une erreur contre la foi seulement à ceux qui rejetteraient soit un de ces livres tout entier soit une des parties dont la canonicité et l'inspiration ont été autrefois discutées. La S. C. répondit, le 17 janvier 1576, qu'on ne pourrait rien avancer qui fût contraire à l'édition latine de la Vulgate, quand ce ne serait qu'une période, une assertion, un membre de phrase, une parole, un mot ou un iota, et elle reprit sévèrement A. Véga, qui, dans son traité rappelé plus haut, avait tenu un langage audacieux. Cette décision fut publiée par Allatius, qui la croyait inédite, dans *Animadversiones in Antiquitatum Etruscarum fragmenta ab Inghiramis edita*, Paris, 1640, n. 101, p. 179. Elle avait pourtant été éditée, en partie du moins, dans divers recueils des *Déclarations* de la S. C. du Concile, dont l'un parut à Francfort en 1608 et d'autres furent publiés par Vincent de Marcylla, 1609, et par Jean Gallemart, Cologne, 1619. Suarez, *De fide*, disp. V, sect. III, n° 10, et Serarius, *Prolegomena biblica*, c. XIX, q. XI, Paris, 1704, p. 169, la connaissaient en manuscrit. Cependant les théologiens ont douté longtemps de son authenticité, ou ont prétendu au moins que son texte avait été altéré. Mais M. Batiffol découvrit à la bibliothèque Vaticane, *lat. 6326*, un commentaire du concile de Trente, fait par le cardinal Carafa, qui en 1576 était président de la Congrégation du Concile. Or, au sujet des décrets de la IVe session, le cardinal analyse la décision de la S. C. P. Batiffol, *La Vaticane de Paul III à Paul V d'après des documents nouveaux*, Paris, 1890, p. 72-76. L'authenticité de la décision est donc certaine. J. Thomas, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 308, note 1.

Mais quel en est le sens? Elle ne signifie pas, comme on l'a cru, que la Vulgate était absolument parfaite, parce qu'elle interdisait d'en mettre en question le moindre mot et la plus petite syllabe. Elle n'adopte pas, en effet, le premier sentiment exprimé dans la consultation, d'après laquelle il aurait été de foi que tous les membres de phrase et tous les mots de la Vulgate, du grec et de l'hébreu seraient la reproduction exacte du texte original, inspiré et canonique, et que ce texte n'aurait subi soit dans la Vulgate, soit dans les textes hébreu et grec aucune altération de l'étendue d'une phrase, d'un mot, d'une syllabe ou d'un iota. Pour l'hébreu et le grec, la S. C. renvoie à la troisième règle de l'Index, qui déclare toutes les versions de la Bible non authentiques inférieures à la Vulgate authentique. Quant à la Vulgate, elle dit qu'on ne peut rien avancer contre elle, pas même une phrase ni un iota, parce qu'elle contient l'Écriture inspirée et canonique, les Livres Saints que le concile a reconnus pour sacrés et canoniques et dont il a dressé la liste. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I, p. 435-456.

Bien que la Congrégation du Concile n'ait pas admis

l'absolue perfection de la Vulgate, des théologiens, surtout des Espagnols, l'admirent, en se fondant sur la teneur même du décret de Trente, qui déclarait cette version authentique. Bellarmin, jeune professeur à Louvain, en parlait déjà dans une lettre qu'il adressait au cardinal Sirlet, le 1er avril 1575. Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine*, p. 5, 104. L. de Teña, *Isagoge in totam sac. Scripturam*, Barcelone, 1620, p. 30 *b*; B. Ponce (†1626), *Quæstiones expositivæ, id est, de Sac. Scriptura exponenda*, q. III, dans *Cursus completus Sac. Scripturæ* de Migne, t. I, col. 878 (qui dit que c'est l'opinion commune de son temps); Jean de Saint-Thomas, *In IIam IIæ*, disp. III, a. 3; C. Frassen, *Disquisitiones biblicæ*, Paris, 1682, t. I. Cf. Mariana, *Pro editione Vulgata*, dans le *Cursus*, t. I, col. 590; Bannez, *Scholastica commentaria in Iam partem Sum. theol. S. Thomæ*, Salamanque, 1584, q. I, a. 8. Ce sentiment était encore soutenu en 1753 par le P. Frévier, *La Vulgate authentique dans tout son texte; plus authentique que le texte hébreu, que le texte grec qui nous restent*, Rome (Rouen). Voir Le Bachelet, *op. cit.*, p. 17-19. Cette opinion est évidemment en opposition avec la pensée des Pères du concile de Trente, et elle n'est plus depuis longtemps soutenue par aucun théologien.

b) Dès le XVIe siècle cependant, la plupart des théologiens soutinrent que la Vulgate, en raison de son long usage dans l'Église et de son adoption officielle par le concile de Trente, ne contenait aucune erreur concernant la foi et les mœurs. Mais ils ne l'estimaient pas si parfaite qu'on n'y remarquât non seulement des fautes de copiste, mais même des erreurs de traduction dans des détails qui ne sont pas du domaine de la foi et des mœurs, et qu'elle n'empêchât pas de recourir aux textes originaux pour rectifier ses erreurs et expliquer ses obscurités et ses ambiguïtés. Dans une copie du procès-verbal de la congrégation générale du 3 avril 1546, le cardinal de Jaen aurait émis l'avis que la Vulgate devait être reçue *quoad mores et dogmata*. Mais le procès-verbal officiel ne contient pas ces mots. S. Ehses, *Concilium Tridentinum*, t. V, p. 59. J. Driedo, *De ecclesiasticis Scripturis et dogmatibus*, Louvain, 1550, l. II, c. I, prop. 2a, l'affirmait expressément. M. Cano, *De locis theologicis*, Salamanque, 1563, l. II, c. XIII, et le cardinal Carafa, dans son commentaire cité du concile de Trente, voir P. Batiffol, *op. cit.*, p. 74, n'obligeaient à suivre la Vulgate que dans les passages doctrinaux et moraux. Bellarmin, dès 1575, dans sa lettre à Sirlet, dans ses *Controverses* professées à Rome dès 1576, *De verbo Dei*, l. II, c. X-XI, dans sa dissertation *De editione latina Vulgata*, dont la seconde rédaction est de 1591, expose et soutient très expressément ce sentiment; il relève les erreurs de traduction de la Vulgate. Cf. I. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, p. 17-24; Le Bachelet, *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine*, p. 5, 10-16, 104, 107-125, 178-179. Ce fut l'opinion de Bonfrère, *Præloquia in Sac. Script.*, c. XV, sect. III, dans la *Cursus completus Scripturæ Sacræ* de Migne, t. I, col. 196, de Grégoire de Valence, *De objecto fidei*, q. VIII, § 43, de Suarez, *De fide*, disp. V, sect. X, n. 3. On peut dire que c'est le sentiment commun des théologiens catholiques. Les plus récents interprètent même dans ce sens l'authenticité de la Vulgate, qu'ils entendent comme supposant et entraînant la conformité substantielle de la Vulgate avec les textes originaux, conformité affirmée publiquement par l'autorité officielle de l'Église au concile de Trente. Noel Alexandre, *Hist. eccl.*, sæc. IV, diss. XXXIX, a. 5, Paris, 1699, t. IV, p. 406-410; P. Chrismann, *Regula fidei*, § 64, dans *Cursus completus theologiæ* de Migne, t. VI, col. 917; H. Reusch, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 4e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1870, p. 210; Id., *Erklärung der Decrete des Trienter Concils über die Vulgata*, dans *Der Katholik*, 1860, t. I, p. 641; Franzelin, *Tractatus de divina traditione et Scriptura*, 3e édit., Rome, 1882, p. 512-514; Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, p. 554-555; Hurter, *Theologiæ dogmaticæ compendium*, 3e édit., Inspruck, 1880, t. I, p. 165-166; Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 230-237; Gilly, *Précis d'introduction générale et particulière à l'Écriture sainte*, Nimes, 1867, t. I, p. 195-198; R. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 468-481; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale*, Paris, 1898, p. 372-375; J.-V. Bainvel, *De Scriptura Sacra*, Paris, 1910, p. 180-192, etc. Toutefois, ces théologiens ne sont pas d'accord au sujet de l'étendue de la conformité de la Vulgate avec les textes originaux, et il y a en ces matières une part d'appréciation qui tient plus ou moins compte des faits et de la critique du texte.

Voir encore Branca, *De authentia Vulgatæ Bibliorum editionis*, Milan, 1816; L. von Ess, *Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa Vulgatam decreti sensum, nec non licitum textus originalis usum testantium historia*, Vienne, 1816; *Pagmatisch-kritische Geschichte der Vulgata*, Tubingue, 1824; J. Brunati, *De nomine, auctore, emendatoribus et authentia Vulgatæ dissertatio*, trad. lat. d'un écrit italien, Vienne, 1827; C. Vercellone, *Sulla autenticità delle singole parti della Bibbia volgata secondo il decreto tridentino*, Rome, 1866; trad. franç., dans la *Revue catholique* de Louvain, 1866, p. 641, 687; 1867, p. 5; Ghiringello, dans la *Rivista universale* de Gênes, février 1867; J. Corluy, dans les *Études religieuses*, novembre 1876, p. 627-631; dans la *Controverse*, 15 mai 1885, p. 55-63; 15 mars 1886, p. 379-382; dans la *Science catholique*, 15 avril 1894, p. 438-445; S. di Bartolo, *Les critères théologiques*, trad. franç., Paris, 1889, p. 238-243; J. Didiot, *Commentaire de la IVe session du concile de Trente théologique*; dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, mai 1889, p. 390-419; *historique*, juin 1889, p. 481-518; *traditionnel*, septembre et novembre 1890, p. 193-226, 385-400; A. Durand, dans les *Études*, 1898, t. LXXV, p. 216-229; Vindex, *Zur Frage von der Autenticität der Vulgata*, dans *Historisch-politische Blätter*, Munich, 1899, t. CXXIV, p. 102-114; Bonaccorsi, *Questione bibliche*, Bologne, 1904; E. Mangenot, art. *Authenticité*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2587-2590.

VI. La Bible sixto-clémentine. — 1° *La revision de la Vulgate confiée au pape par le concile de Trente.* — Les Pères du concile savaient que le texte de la Vulgate était fautif dans les éditions courantes, et en même temps qu'ils déclaraient cette version authentique, ils résolurent de demander au pape d'en faire une édition aussi correcte que possible. Voir les procès-verbaux des délibérations, du 17 mars au 3 avril 1546, dans Theiner, *op. cit.*, t. I, p. 65, 79, 85; S. Ehses, *op. cit.*, t. V, p. 29, 37, 50, 59-66. Mais le décret, publié le 8 avril, ne mentionnait pas ce détail et ordonnait seulement d'éditer la Vulgate le plus correctement possible. Les théologiens romains remarquèrent cette lacune, et le 17 avril, le cardinal Farnèse écrivit aux légats pontificaux pour leur demander quelle avait été l'intention du concile à ce sujet. Les légats répondirent, le 26, que le concile les avait chargés de supplier le Saint-Père de faire corriger le plus tôt possible la Bible latine et, s'il se pouvait, la Bible grecque et la Bible hébraïque. Les théologiens romains voyaient bien les difficultés de l'entreprise; ils promirent toutefois de chercher les moyens d'en triompher. Les légats remercièrent le souverain pontife de sa sollicitude et promirent le concours des théologiens du concile. Voir Vercellone, *Dissertazioni accademiche*,

p. 79-84. Cf. Pallavicini, *Histoire du concile de Trente,* l. VII, c. xii, édit. Migne, t. ii, col. 192-194. Sur les travaux entrepris à Trente, voir dom Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum N. T.*, p. 9-13, 40; Mercati, dans *Theologische Revue*, 1909, p. 60-62; Le Plat, *Monument.*, t. iv, p. 104-110.

2° *Éditions privées.* — Comme les premiers travaux furent vite interrompus, des particuliers entreprirent de corriger le texte de la Vulgate. — 1. *Éditions de Louvain.* — Les théologiens de Louvain y travaillèrent les premiers. Sur l'œuvre du dominicain Jean Henten, voir t. ii, col. 1475. Après la mort de Henten (1566), son édition fut perfectionnée, sous la direction de Luc de Bruges. Elle eut, sous cette nouvelle forme, neuf éditions (1573 1594) et celle de 1583 servit aux correcteurs romains. — 2. *Le Nouveau Testament de Zeger.* — Un franciscain flamand, Tacite-Nicolas Zeger, publia, de son côté, en 1553, des *Scholia* et des *Castigationes* sur le Nouveau Testament, et il se proposait de corriger la Vulgate d'après les leçons des Pères et des manuscrits. Voir *Critici sacri*, 3e édit., Amsterdam, 1698, t. vii. Dans une lettre du 15 août 1553, *ibid.*, p. xii-xvi, il demandait au pape Jules III d'approuver sa correction et de déclarer authentique son édition. Cf. R. Simon, *Histoire critique des commentaires du N. T.*, Rotterdam, 1693, c. xxxix, p. 573-575; *Dissertation critique sur les principaux actes manuscrits du N. T.* (à la suite de l'ouvrage précédent), p. 78-79.

3° *La Bible sixtine.* — 1. *Sa préparation.* — Les travaux de correction, entrepris à Rome dès 1546, marchèrent lentement jusqu'en 1554; Sirlet s'occupait du Nouveau Testament et Nicolas Majoranus de l'Ancien. H. Höpfl, *op. cit.*, p. 24-25, 37; Mercati, *loc. cit.* Pie IV qui, avant son élévation au siège pontifical, avait favorisé Majoranus, institua une congrégation de cardinaux et de consulteurs. Quelques manuscrits, notamment le *Paulinus*, furent collationnés, mais la mort de Faernus en 1561 interrompit les recherches, et le concile de Trente fut clos en 1563, avant que la correction officielle de la Vulgate ne fût terminée. Saint Pie V confirma la congrégation établie par son prédécesseur et nomma de nouveaux membres. On reprit tout ce qui avait déjà été exécuté, afin de profiter des leçons de manuscrits anciens, récemment apportés à Rome. On avançait si lentement que, du 28 avril au 7 décembre 1569, au cours de 26 sessions générales, on n'avait relevé les variantes que de deux seuls livres, la Genèse et l'Exode. Sous Grégoire XIII, à l'instigation du cardinal Perretti et sous sa direction, on édita la version des Septante. Voir col. 1639-1641. Devenu pape sous le nom de Sixte V, le cardinal Perretti, dès la seconde année de son pontificat (1586), fit reprendre activement la correction de la Vulgate. On avait fait venir d'excellents manuscrits latins de différentes bibliothèques de l'Italie, de l'Espagne et de la Flandre. Sixte V stimulait le zèle des correcteurs. Après plus de deux années d'étude, l'œuvre était achevée; elle fut présentée au pape au commencement de 1589. Sixte V revit lui-même le texte entier; il maintint la plupart des corrections faites, mais il en rejeta un certain nombre, malgré l'opposition du cardinal Carafa, et détermina lui-même les leçons qu'il fallait admettre à leur place, comme il s'en était réservé le droit, dès le 22 janvier 1588. *Bullarium romanum*, Naples, t. viii, p. 996. Il surveilla de très près l'impression, qui fut faite au Vatican, non pas par Paul Manuce, mais par Dominique Basa, de Venise. Voir Mgr Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle*, Munster, 1911, p. 1-19, 135. L'impression avait commencé avant que le pape n'eût achevé la révision de l'œuvre des correcteurs. Ainsi, le 3 juin, Sixte V disait à l'ambassadeur de Venise qu'il en était arrivé à l'Apocalypse et que le livre de la Sagesse était sous presse. *Ibid.*, p. 136. Les *Avvisi di Roma* annonçaient, le 1er novembre, que l'Ancien Testament allait paraître, et le 25, qu'il était entre les mains des cardinaux de la Congrégation de l'Index. *Ibid.*, p. 22. L'impression était terminée le 10 avril 1590. Les *Avvisi di Roma* annonçaient, le 2 mai, que des exemplaires avaient été distribués aux cardinaux et aux principaux officiers de la cour pontificale, et que la vente était confiée au seul imprimeur du palais, Dominique Basa. *Ibid.*, p. 23. Le 31 mai, Sixte V fit expédier aux princes 25 exemplaires de la nouvelle Bible, avec des brefs, datés du 29. *Ibid.*, p. 24.

2. *Sa description.* — La *Biblia sacra Vulgatæ editionis ad concilii Tridentini præscriptum emendata a Sixto V P. M. recognita et approbata* forme un volume in-f° en trois parties de 1140 pages à deux colonnes. Le texte est imprimé en grands caractères, sans séparation des versets, dont les chiffres sont indiqués à la marge et qui sont différents de ceux de Robert Estienne. L'impression est fort belle et on n'y a compté qu'une quarantaine de fautes typographiques. Le texte est précédé de la bulle *Æternus ille,* qui promulguait la nouvelle édition. On n'en connaît qu'un petit nombre d'exemplaires : 15 en Italie, 8 en Allemagne, 4 en Autriche, 8 en Angleterre, 3 à la Bibliothèque nationale de Paris (cotés A 216, 216 *bis* et 216 *ter*, réserve), 1 à Saint-Pétersbourg, 1 à Madrid et 1 à New-York. *Ibid.*, p. 66-82. On ignore quels sont les détenteurs actuels d'autres exemplaires, dont on a gardé la trace. *Ibid.*, p. 82-85. Leur prix est très élevé. Leurs dimensions ne sont pas les mêmes et le papier est différent. Il y a des exemplaires de luxe. Des fautes d'impression ont été corrigées par des moyens différents et en nombre plus ou moins grand. Le pape lui-même mettait la main à cette correction. *Ibid.*, p. 24, 95; Le Bachelet, *op. cit.*, p. 193-194.

3. *Sa publication.* — On a prétendu que Sixte V n'avait pas attribué à sa Bible une autorité définitive et qu'il ne la considérait que comme un essai. Cette opinion n'est plus soutenable. En effet, l'original de la bulle *Æternus ille*, qui promulgue l'édition sixtine et déclare qu'elle représente la Vulgate reconnue authentique par le concile de Trente, a été retrouvé aux archives du Vatican (registre des *Epistolæ ad principes,* t. xxii), avec deux épreuves successivement corrigées, et deux exemplaires d'une édition spéciale, tirée le 22 août 1590. L'original contient l'attestation des *cursores,* qui avaient affiché la bulle le 10 avril 1590 aux lieux fixés par le droit. La bulle est datée du 1er mars 1589, mais aussi de la cinquième année du pontificat de Sixte V, qui avait commencé le 24 avril 1585, par conséquent du 1er mars 1590, selon notre manière actuelle de compter les années à partir du 1er janvier, tandis que, à cette époque, la cour romaine faisait débuter l'année ecclésiastique au 25 mars. Cf. Mgr Baumgarten, *Biblische Zeitschrift,* 1907, t. v, p. 189-191; *Die Vulgata Sixtina von 1590*, p. 28-39. Dans les brefs aux princes, dont Mgr Baumgarten connaît douze exemplaires, le pape affirme qu'il a décidé par une constitution perpétuelle, déjà éditée, que sa Bible corrigée doit être reçue par tous. Les témoignages opposés, recueillis par le P. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 81-88, perdent ainsi toute valeur, et l'hypothèse d'une anticipation de la promulgation de la bulle, hypothèse imaginée par le P. Azor, entrainerait la falsification d'un acte apostolique, soumise dès lors aux peines les plus graves. Mgr Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590*, p. 96-134. Pour une édition diplomatique et critique de la bulle, voir *Biblische Zeitschrift*, 1907, t. v, p. 337-354; *Die Vulgata Sixtina von 1590*, p. 40-65. Dans les derniers jours de sa vie, Sixte V avait l'intention de faire imprimer une sorte

de correctoire, qui contiendrait toutes les modifications, les omissions et les additions de sa Bible et à l'aide duquel chacun pourrait corriger son propre exemplaire de la Vulgate. Mgr Baumgarten, *op. cit.*, p. 25-26.

4. *Son sort.* — Sixte V mourut le 27 août 1590. Les critiques, que les membres de la congrégation, dont il n'avait pas admis toutes les corrections, avaient soulevées, de son vivant, contre sa Bible, redoublèrent après sa mort. Le 5 septembre, les *Avvisi di Roma* annonçaient que les cardinaux, chargés de l'administration de l'Église pendant la vacance du Saint-Siège, avaient suspendu la vente de la nouvelle Bible et de l'édition séparée de la bulle de Sixte V. *Ibid.*, p. 96. Le 26 septembre, ils rapportaient l'interdiction absolue de vendre la Bible sixtine. *Ibid.*, p. 97. Cette interdiction entraînait, de fait, la suppression de l'édition corrigée. A cette date, les dispositions de la bulle *Æternus ille* n'étaient pas encore obligatoires dans l'Église universelle, puisque Sixte V avait fixé un délai de quatre mois, expiré le 10 août, pour l'Italie, et de huit mois, non encore expiré, pour les pays transalpins. En effet, du vivant du pontife, l'inquisiteur de Venise avait voulu appliquer aux libraires de cette ville les dispositions de cette bulle. Le doge fit présenter par son ambassadeur Badoer des observations au pape, qui déclara que l'inquisiteur faisait du zèle et n'avait pas alors le droit d'interdire la vente des anciennes Bibles. Ce fait prouve nettement, ainsi que d'autres dépêches du même ambassadeur qui se trouvent aux archives d'État de Venise, que Sixte V avait fait une œuvre définitive et qu'il n'avait pas l'intention de la corriger. Voir F. Amanu, *Die Bibel Sixtus V*, dans *Theologie und Glaube*, Paderborn, 1912, p. 401-402. En outre, dès le mois de février 1591, Grégoire XIV confia à la Congrégation de l'Index le soin de réformer la Bible sixtine. Ce pape, ne voulant pas condamner l'œuvre de son prédécesseur, employa l'expédient que lui avait suggéré Bellarmin. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 37-38.

Sur la demande de Bellarmin, Clément VIII ordonna, le 15 février 1592, de racheter tous les exemplaires de la Bible sixtine, qu'on pourrait retrouver. Le nonce de Venise en rapporta plusieurs, le 24 août. Au mois de février 1593, on s'occupait de ceux que les jésuites avaient rachetés. Il était encore question de nouveaux rachats, au mois de janvier et d'avril 1594. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 54-56, 150-152, 198-199; Mgr Baumgarten, *op. cit.*, p. 99-101.

5. *Sa valeur.* — La Bible sixtine était loin d'être dépourvue de valeur critique. Les changements, que Sixte V avait faits de sa propre autorité, n'étaient pas regrettables comme le prétendaient les adversaires de sa Bible. Ceux qu'a relevés Bellarmin, *Loca præcipua in Bibliis Sixti V mutata*, dans Le Bachelet, *op. cit.*, p. 130-134, cf. p. 44-45, sont peu importants. Voir d'autres reproches d'un censeur anonyme, *ibid.*, p. 61-62. Sixte V avait appliqué des principes critiques un peu différents de ceux qu'avait suivis la congrégation présidée par le cardinal Carafa; il n'avait pas fait de modifications arbitraires dans le texte sacré. Si parfois il a choisi une leçon moins bonne, il a édité néanmoins un bon texte de la Vulgate, et sa Bible est le fruit d'un travail réellement scientifique. E. Nestle, *Ein Jubiläum den Lateinischen Bibel zum 9 november 1892*, Tubingue, 1892, p. 17, et J. Wordsworth, *Novum Testamentum D. N. J. C. latine,* Oxford, 1898, t. I, p. 724, ont expressément reconnu les mérites critiques de la Bible sixtine.

4° *La Bible clémentine.* — 1. *Sa préparation.* — D'après les *Avvisi di Roma*, Baumgarten, *op. cit.*, p. 98, Grégoire XIV chargea la Congrégation de l'Index de ramener la Bible sixtine à son ancienne forme, en y introduisant les leçons qu'avait adoptées la congrégation présidée par le cardinal Carafa et que Sixte V avait rejetées. Dans la première réunion, tenue le 7 février 1591, on traita de la méthode à suivre, et on fixa cinq règles dans les séances suivantes. On en fit ensuite l'application, mais la revision avançait lentement, faute d'entente entre les consulteurs : on mit 40 jours à corriger la Genèse seule, et on commença l'examen de l'Exode, le 18 mars. Bellarmin écrivit probablement vers cette époque un mémoire *De ratione servanda in Bibliis corrigendis,* édité par le P. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 126-129. Il proposait de confier la revision de la Bible latine à un petit nombre de savants, qui l'exécuteraient rapidement. Le pape institua une congrégation spéciale de deux cardinaux et de huit consulteurs, qui se retira à Zagarolo dans la maison de campagne du cardinal Marc-Antoine Colonna, son président, et qui paracheva le travail en 19 jours. Le 23 juin, les *Avvisi di Roma* annonçaient ce rapide achèvement. Baumgarten, *op. cit.*, p. 98. Cf. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 40-44.

2. *Sa publication.* — On s'occupa aussitôt à Rome de décider si l'on publierait la nouvelle correction et comment. Sur la demande du pape, Bellarmin rédigea son avis, que le P. Le Bachelet a édité, p. 137-141. Cf. p. 45-48. Conformément à cet avis, la correction fut publiée, mais sous le nom de Sixte V : *Biblia sacra Vulgatæ editionis Sixti Quinti Pont. Max. jussu recognita atque edita.* Ce ne fut qu'en 1604 que le nom de Clément VIII fut ajouté dans le titre à celui de Sixte V. Baumgarten, *op. cit.*, p. VII-VIII. La nouvelle édition ne devait pas d'abord être déclarée obligatoire et les anciennes éditions latines devaient continuer à être vendues. Bellarmin avait fait un second mémoire à ce sujet. Voir le texte dans Le Bachelet, p. 142-144. Le 26 juin, les *Avvisi di Roma* annonçaient cette décision, en ajoutant que la congrégation ne tiendrait plus de séance ordinaire avant l'apparition de la nouvelle Bible. Baumgarten, p. 98-99. Toutefois, rien ne fut entrepris avant le pontificat de Clément VIII. Peu après son élection (30 janvier 1592), il chargea les cardinaux Frédéric Borromée et Auguste Valier avec le P. Tolet de préparer le texte pour l'impression. Le P. Tolet fit seul le travail. Baumgarten, p. 136-137. Il avait fini le tout, le 28 août. Les cardinaux désignés donnèrent leur approbation. Le 18 novembre, les *Avvisi di Roma* annonçaient la prochaine apparition de la nouvelle Bible, mais, le 25, ils expliquaient le retard, en disant que le pape avait voulu la revoir par lui-même et l'amender encore. *Ibid.*, p. 101. L'impression était surveillée par le P. Tolet, *ibid.*, p. 104, note; elle fut exécutée rapidement, et la nouvelle Bible parut avant la fin de l'année 1592.

3. *Sa description.* — Cette Bible est un beau volume in-folio, imprimé avec les mêmes caractères que la sixtine et par le même imprimeur, Dominique Basa. La préface, qui est de la main de Bellarmin, expose que cette nouvelle édition réalise un projet de Sixte V, qui avait voulu retoucher sa première œuvre dont il n'était pas satisfait. Voir Le Bachelet, p. 53, 146-149; Baumgarten, p. 108-110. Une bulle de Clément VIII, datée du 9 novembre 1592, pourvoyait à la conservation du nouveau texte corrigé. Sans condamner les anciennes Bibles, il réservait à l'imprimerie vaticane pendant dix ans le monopole de la nouvelle édition. Ce laps de temps écoulé, tout imprimeur avait le droit de la reproduire, purement et simplement. On avait repris la division ordinaire des versets et on avait reproduit, en dehors de la série des livres canoniques, le III[e] et le IV[e] livre d'Esdras et la Prière de Manassé, que Sixte V avait omis. Les fautes de typographie sont nombreuses, tant l'impression avait été précipitée. Voir Vercellone, *Biblia sacra*, in-4°, Rome, 1861, p. V-VII.

4. *Sa valeur.* — Bellarmin, dans la préface, reconnaît que la nouvelle Bible n'est pas parfaite, et qu'on y avait laissé à dessein des choses qui semblaient devoir être corrigées. Du reste, le travail des correcteurs n'a pas toujours été exactement reproduit, par l'incurie de l'imprimeur. Les protestants ont violemment attaqué à diverses reprises la revision pontificale de la Vulgate. En 1600, Thomas James a publié à Londres un pamphlet intitulé : *Bellum papale sive concordia discors Sixti V et Clementis VIII circa hieronymianam editionem*, dans lequel il relevait environ 2000 différences entre les deux Bibles. Une seconde édition parut en 1606, et Cox a réimprimé encore ce livre en 1840 et en 1855. L'argument est sans valeur, puisque les divergences signalées étaient volontaires, et le P. Henri de Bukentop en comptait 2134. *Lux de luce l. III*, Bruxelles, 1706. Le P. Vercellone en a remarqué 50 autres, de minime importance, il est vrai, rien que dans le Pentateuque. En 1906, le P. Hetzenauer reprenait la comparaison des deux textes et aboutissait au chiffre total de 4900 divergences, p. 367'. Les protestants prétendaient aussi que les éditeurs des Bibles sixtine et clémentine n'avaient fait que choisir des leçons différentes parmi les variantes des Bibles de Louvain. Ce reproche n'est pas fondé. Bien qu'ils aient utilisé les Bibles de Louvain, les correcteurs romains ont recouru directement aux manuscrits, aux textes originaux et aux citations bibliques des Pères, et des leçons qu'ils ont adoptées la dixième partie seulement se trouvait dans les éditions louvaniennes. Pour les Évangiles, la Bible sixtine est le plus souvent d'accord avec l'édition de Robert Estienne de 1538, tandis que la Bible clémentine se rapproche surtout de l'édition de Henten, imprimée en 1548. Cf. J. Wordsworth, *op. cit.*, t. I, p. 721-723. Les critiques actuels sont unanimes à reconnaître que la Bible clémentine est le fruit d'un travail sérieux, aussi parfait qu'on pouvait le faire alors avec les ressources critiques dont on disposait. Quoique son texte ne soit pas absolument pur et qu'il ait conservé des leçons qui n'appartenaient pas á l'œuvre primitive de saint Jérôme, il est meilleur que celui des éditions qui l'ont précédé au XVIe siècle. Il est aussi en progrès sur celui de la Bible sixtine. C'est donc une édition, qui est bonne en elle-même, très bonne pour l'époque, sans être parfaite. Cf. C. R. Gregory, *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1902, t. II, p. 621.

5. *Ses éditions.* — *a*) *Éditions romaines.* — En vertu du décret de Clément VIII, l'imprimerie vaticane devait publier seule, pendant dix ans, la Bible nouvelle. On en fit, en 1593, une seconde édition, dans laquelle on corrigea un certain nombre des erreurs typographiques de la première; mais celles qui furent reproduites et les nouvelles qui furent commises dépassèrent le chiffre de la première. Une troisième édition sortit des mêmes presses en 1598; elle ne corrigea qu'une partie des fautes précédentes et surpassa les deux premières éditions en négligence. Pour porter remède à un mal qui empirait, on imprima en appendice une triple liste d'*errata* des trois éditions de 1592, 1593 et 1598, dont devaient tenir compte les imprimeurs postérieurs. Mais cette triple liste n'était pas complète de sorte que, pendant longtemps, des fautes de cette nature se sont perpétuées dans les Bibles subséquentes. En 1603, Luc de Bruges releva sur les éditions romaines les principales divergences pour faciliter aux imprimeurs, et notamment à Plantin d'Anvers, l'impression correcte de la nouvelle édition : *Romanæ correctionis in latinis Bibliis editionis vulgatæ jussu Sixti V Pont. max. recognitis loca insigniora*, Anvers, 1603; 2e édit., 1618. En 1906, le P. Hetzenauer a compté 270 différences entre l'édition de 1592 et celles de 1593 et de 1598, 140 entre la seconde et la première et la troisième, 830 entre cette dernière et les deux précédentes. Le Nouveau Testament, imprimé à Rome, en 1607, n'est qu'une reproduction partielle de l'édition de 1598. Le P. Vercellone y a remarqué les mêmes fautes caractéristiques. Une table d'*errata*, qui y est ajoutée, contient des fautes qui n'ont jamais été corrigées dans les éditions romaines antérieures et postérieures. Celles de 1618 et de 1624 diffèrent à peine de la troisième. Des éditions plus correctes ont paru à Rome en 1671, 1765, 1768 et 1784. Elles ont donné occasion à cette assertion fausse que les souverains pontifes auraient introduit de nouvelles corrections dans la Bible clémentine.

b) *Autres éditions.* — Celles qui ont paru au XVIIe et au XVIIIe siècle sont trop nombreuses pour être mentionnées. Voir Le Long, *Bibliothèque sacrée*, Paris, 1723, t. I, p. 234, qui en avait dressé une liste, complétée par Copinger. Elles ne présentent pas d'intérêt, parce qu'elles dérivent toutes plus ou moins directement des éditions romaines, surtout de celle de 1598 avec sa triple liste d'*errata*. Toutefois, les fautes signalées n'ont pas toujours été exactement corrigées, et quelques erreurs se sont perpétuées d'édition en édition. On peut dire qu'aucune n'est absolument pure sous ce rapport. Au cours du XIXe et du XXe siècle, quelques éditeurs ont eu à cœur de viser à une correction plus parfaite. L'édition de Francfort en 1826, quoique louée par Léon XII, est remplie d'un grand nombre de fautes. Trois éditions constituent un progrès sérieux, dans cette voie de correction typographique : celle de Léonard van Ess, Tubingue, 1824, de Valentin Loch, Ratisbonne, 1849, l'édition de Marietti, Turin, 1851; cette dernière a été louée par la S. C. de l'Index pour sa fidélité. Voir *Analecta juris pontificii*, 1857, col. 2712. Deux autres, extrêmement soignées, sont l'œuvre du P. Vercellone, Rome, 1861 (reproduite par beaucoup d'éditeurs) et du P. Hetzenauer, 2 in-4°, Inspruck, 1906. Voir la préface de l'édition du P. Vercellone.

5° *Travaux particuliers pour l'amélioration de la Vulgate.* — Si Clément VIII avait interdit aux catholiques de publier des éditions de la Vulgate, différentes de la correction romaine, et d'ajouter des variantes aux marges de cette édition, il n'avait pas défendu de relever dans les manuscrits les leçons nouvelles, qui pourraient y être découvertes et qui pourraient servir à améliorer le texte officiel de la Vulgate. En 1605, Luc de Bruges publiait les variantes qu'il avait recueillies dans les manuscrits de l'ancienne Vulgate et du texte grec sur les Évangiles : *Notarum ad varias lectiones in quatuor Evangeliis occurrentes libellus duplex, quorum uno græcæ, altero latinæ varietates explicantur*, Anvers. Cet ouvrage était dédié à Bellarmin. Le cardinal, après avoir promis de le lire, ajoutait : « S'il me paraît certain que le texte sacré puisse être avantageusement modifié quelque part, j'en parlerai au souverain pontife et aux cardinaux intéressés dans la question. Mais vous vous rendez bien compte vous-même qu'il n'est pas facile de faire dans un texte sacré des changements de cette sorte; il n'en est pas moins fort utile que les gens doctes soient informés de diverses leçons et de l'avis d'hommes experts comme vous et vos semblables. » Lettre du 1er novembre 1606. Cf. Le Bachelet, *op. cit.*, p. 69-70, 170-173. En 1618, Luc de Bruges ajouta á la seconde édition de ses *Romanæ correctionis... loca insigniora*, un autre petit livre *continens alias lectionum varietates in iisdem Bibliis latinis, ex vetustis manuscriptis exemplaribus collectæ, quibus possit perfectior reddi, feliciter cœpta correctio, si accedat summi Pontificis auctoritas*, Anvers. *Ibid.*, p. 70, 174-185.

Au XIXe siècle, un barnabite, le P. Charles Vercellone, encouragé par Pie IX, recueillit dans les documents manuscrits des correcteurs romains, dans les manu-

scrits latins de la Vulgate qui sont à Rome, dans les livres liturgiques et dans les textes originaux, les variantes qui étaient de nature à servir à la correction de la Vulgate. Il a publié en 2 in-4° les résultats de ses recherches sous le titre : *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, Rome, 1860, 1864; le t. I contient les variantes du Pentateuque et le t. II celles de Josué, des Juges et des livres des Rois. Cette œuvre monumentale, interrompue par la mort de l'auteur, vient d'être reprise par ordre de Pie X et confiée aux bénédictins. Voir la lettre du cardinal Rampolla, président de la Commission biblique, à l'Abbé primat de l'ordre bénédictin en date du 30 avril 1907. Il ne s'agit d'abord que de collationner les manuscrits de la Vulgate, d'en relever exactement les leçons, en vue d'entreprendre plus tard une revision de la version officielle de l'Église catholique. Pie X a caractérisé d'une façon très précise le but et la méthode des travaux préparatoires de cette future revision, dans sa lettre à dom Gasquet du 3 décembre 1907. On peut voir les travaux déjà accomplis dans les deux Rapports de dom Gasquet (1909 et 1911). Quand cette œuvre de longue haleine sera terminée, l'autorité ecclésiastique entreprendra peut-être une nouvelle revision de la Vulgate, en d'autres termes, la restitution la plus fidèle possible de l'œuvre de saint Jérôme dans sa pureté première. Voir la *Revue biblique*, janvier 1908, p. 102-113.

6° *Éditions de manuscrits latins et de la version de saint Jérôme.* — Dans l'intervalle qui s'est écoulé entre la publication de la Bible clémentine et la nouvelle entreprise des bénédictins, divers travaux de critique textuelle ont reproduit un certain nombre de variantes latines du Nouveau Testament extraites des manuscrits. Voir TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT. D'autre part, des manuscrits de la Vulgate ont été édités : ainsi le *Codex Amiatinus*, par Tischendorf, Leipzig, 1854, le *Codex Fuldensis*, par Ranke, Marbourg, 1868, l'*Evangelium Gatianum*, par M. Heer, Fribourg-en-Brisgau, 1910. Des éditions critiques de la *Divina bibliotheca* de saint Jérôme ont été publiées, d'après les manuscrits, par les bénédictins Martianay et Pouget, dans *S. Hieronymi opera*, Paris, 1693, par Vallarsi, *S. Hieronymi opera*, Vérone, 1738, 1740, t. IX et X; 2e édit., Venise, 1770, 1771, t. IX et X (reproduite par Migne, *Pat. lat.*, t. XXVIII et XXIX). Paul de Lagarde a donné : *Psalterium juxta Hebræos Hieronymi*, Leipzig, 1854; *Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Uebersetzungen des Alten Testaments*, Gœttingue, 1885; C. Tischendorf, *Novum Testamentum latine, textum Hieronymi... restituit*, Leipzig, 1864; Ch. Heyse et T. Tischendorf, *Biblia sacra latina Veteris Testamenti*, etc., Leipzig, 1873; P. Corssen, *Epistula ad Galatas*, Berlin, 1885. J. Wordsworth et H. J. White ont commencé une édition critique du Nouveau Testament latin selon l'édition de saint Jérôme : *Novum Testamentum D. N. J. C. latine, secundum editionem sancti Hieronymi, ad codicum manuscriptorum fidem*, Oxford. Le t. Ier, comprenant les Évangiles, est complet : S. Matthieu a paru en 1889, S. Marc en 1891, S. Luc en 1893, S. Jean en 1895 et un *Epilogus* en 1898. Du t. II nous avons déjà les Actes des apôtres, 1905; l'Épître aux Romains paraîtra en 1912. M. White vient de publier, Oxford, 1911, sous le même titre, une édition manuelle du Nouveau Testament entier; elle reproduit le texte déjà édité dans l'édition critique avec un choix de variantes et la suite des Épîtres et de l'Apocalypse, qui sera dans la grande édition. C'est un travail de toute première valeur.

Sur les Bibles de Sixte V et de Clément VIII, voir *Lettera apologetica interno all'edizione fatta in Roma per comando di Sixto V della Volgata latina l'anno MDCX.* Louvain, 1754; A. M. Ungarelli, *Prælectiones de Novo Testamento et historia vulgatæ Bibliorum editionis a concilio Tridentino*, édit. Vercellone, Rome, 1847, p. 113-224; la seconde partie de cet ouvrage, qui a pour titre spécial : *De castigatione vulgatæ Bibliorum editionis peracta jussu concilii Tridentini*, a été reproduite par le P. C. Vercellone, *Variæ lectiones Vulgatæ latinæ Bibliorum editionis*, Rome, 1860, t. I, *Prolegomena*, p. XVII-LXXVI (avec des notes nouvelles); C. Vercellone, *Studi fatti in Roma e mezzi usati per corregere la Bibbia Volgata*, dans *Dissertazioni accademiche di vario argomento*, Rome, 1864; trad. franç. dans les *Analecta juris pontificii*, 1858, col. 1011-1025; Reusch, *Zur Geschichte der Entstehung der officiellen Ausgabe der Vulgata*, dans *Der Katholik*, 1860, t. II, n. 1; P. de Valroger, *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, Paris, 1861, t. I, p. 507; A. Giovannini, *Illustrazione di un documento inedito relativo alla correzione della Bibbia volgata fatta da Clemente VIII*, dans *Giornale arcadico di scienze, lettere ed arti*, nouv. série, Rome, 1865, t. LI (à part, Rome, 1867); Gilly, *Le concile de Trente et la Vulgate de Clément VIII*, dans *Précis d'introduction à l'Écriture Sainte*, Nîmes, 1867, t. I, p. 243; F. Prat, *La Bible de Sixte-Quint*, dans les *Études*, 1890, t. L, p. 565-584; t. LI, p. 35-60, 205-224; E. Nestle, *Ein Jubiläum der Lateinischen Bibel zum 9 november 1892*, Tubingue, 1892; J. Turmel, *La Bible de Sixte-Quint*, dans la *Revue du clergé français*, 1905. t. XLI, p. 431-435; X. Le Bachelet, *Ce que Bellarmin dit de la Bible de Sixte-Quint en 1591*, dans les *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, t. I, p. 72-77; Id., *Bellarmin et la Bible sixto-clémentine. Étude et documents inédits*, Paris, 1911; P. M. Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590 und ihre Einführungsbulle, Acktenstücke und Untersuchungen*, Munster, 1911; J.-B. Nisius, *Zur Geschichte der Vulgata Sixtina*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, Inspruck, 1912, p. 1-47, 209-251; F. Amana, *Die Bibel Sixtus V* (une monographie), 1912; L. Gramatica, *Delle edizioni della « Clementina »*, dans *La Scuola cattolica*, 1912, p. 186-199, 465-494.

VII. BIBLIOGRAPHIE. — Outre les nombreux travaux cités au cours de l'article : — 1° *Monographies.* — L. van Ess, *Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata im Allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das Trientische Decret*, Tubingue, 1824; G. Riegler, *Kritische Geschichte der Vulgata*, Soulzbach, 1820; A. Schmitter, *Kurze Geschichte der Hieronymianischen Bibesüberletzung*, Freising, 1842; F. Kaulen, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893; un résumé de cet important ouvrage par E. Mangenot, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, juillet-septembre 1893 (et tirage à part). — Pour la critique textuelle, Ph. Thielmann, *Beiträge zur Textkritik der Vulgata, inbesondere des Buches Judith*, Speyer, 1883; E. von Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgata*, Leipzig, 1894.

2° *Introductions critiques.* — R. Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, l. II, c. XI-XIV, Rotterdam, 1685, p. 242-270; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament*, ch. VII-XII, Rotterdam, 1690, p. 68-159; C. Kortholt, *De variis Scripturæ editionibus tractatus theologico-historico philologicus*, c. IX-XIV, 1686, p. 93-251; J. G. Carpzov, *Critica sacra Veteris Testamenti*, part. II, c. VI, Leipzig, 1729; B. Walton, *Apparatus biblicus*, dans la Polyglotte de Londres. t. I, et à part, Zurich, 1673; H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina Vulgata*, Oxford, 1705, p. 342-569; J. Mill, *Novum Testamentum cum lectionibus variantibus*, Oxford, 1707, dissert. préliminaire, p. LXXXI; J. L. Hug, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, 4e édit., Stuttgart et Tubingue, 1847, t. I, p. 403-431;

H. J. White, *The latin versions*, dans Scrivener-Miller, *Introduction to the criticism of the New Testament*, 4e édit., Londres, 1894, t. II, p. 56-90; C. R. Gregory, *Novum Testamentum græce. Prolegomena*, Leipzig, 1894, t. II, p. 971-1108; Id., *Textkritik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1902, t. II, p. 613-729; 1909, t. III, p. 1332-1343; F. G. Kenyon, *Handbook to the textual criticism of the New Testament*, Londres, 1901, p. 184-203; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. I, p. 217-251; F. Kaulen, *Einleitung in die Heilige Schrift*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 135-153; C. Trochon, *Introduction genérale*, Paris, 1886, t. I, p. 429-448; R. Cornely, *Introductio generalis*, 2e édit., Paris, 1894, p. 438-501; C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale théologique, historique et critique aux divines Écritures*, Paris, s. d. (1897), p. 335-377.

3o *Encyclopédies et dictionnaires*. — B. F. Westcott, art. *Vulgate*, dans *Dictionary of the Bible* de Smith, Londres, 1863, t. III, p. 1696-1718; O. F. Fritzsche, art. *Lateinische Bibelübersetzungen*, dans *Realencyclopädie* de Herzog, Leipzig, 1881, t. VIII; E. Nestle, *ibid.*, 3e édit., 1897, t. III, p. 36-49; à part sous le titre : *Urtext und Uebersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung*, Leipzig, 1897, p. 96-109; F. Kaulen, art. *Vulgata*, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, t. XII, col. 1127-1142; H. J. White, art. *Vulgate*, dans *Dictionary of the Bible* de Hastings, Édimbourg, 1902, t. IV, p. 873-890.

E. MANGENOT.

W

WAHL Christian Abraham, né à Dresde le 13 novembre 1773, pasteur à Friesdorf, conseiller ecclésiastique à Dresde, publia un *Biblischer Handwörterbuch,* Leipzig, 1825, et une remarquable *Clavis Novi Testamenti philologica,* Leipzig, 1822; 2e édit., 2 in-8°, 1829; 3e édit., in-4°, 1843; édit. abrégée, 1831.

WALAFRID STRABON. Voir GLOSE, III, 1°, t. III, col. 256.

WALTON Brian, né en 1600, à Seamer, dans le Yorkshire, mort évêque de Chester, le 29 novembre 1661. On lui doit la célèbre Polyglotte de Londres. Voir POLYGLOTTE, col. 522.

WEITENAUER Ignace, jésuite allemand, né à Ingolstadt, le 1er novembre 1709, mort à Inspruck, le 4 février 1783. Parmi ses nombreux ouvrages, on remarque *Lexicon biblicum, in quo explicantur Vulgatæ vocabula et phrases,* in-8°, Inspruck, 1758; Augsbourg, 1780; Avignon, 1835; Paris, Naples, 1857; Paris, 1863; in-16, Turin, 1866. Voir Ch. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* t. VIII, 1898, pl. 1051-1059.

WELTE Benedict, théologien catholique, né le 25 novembre 1805 à Ratsenried, mort le 27 mai 1885 à Rottenburg. Il fit ses études à Tubingue et fut ordonné prêtre en 1833. Il y succéda en 1836, comme professeur d'Écriture Sainte, à J. G. Herbst dont il publia l'*Historisch-kritischer Einleitung in das Alte Testament,* 1840-1844, 4 in-8°; le quatrième volume, consacré aux livres deutérocanoniques, est tout entier de Welte. En 1841 il donna son *Nachmosnisches in Pentateuch beleuchtet,* in-8°; en 1849, *Das Buch Hiob erleuchtet und erklärt.* Il commença en 1846, avec J. H. Wetzer, la rédaction du *Kirchenlexicon* qui fut publié par Herder à Fribourg de 1847 à 1860, 12 grand in-8°. La 2e édition, commencée par le cardinal Hergenröther, a été continuée par Fr. Kaulen, de Bonn, grand in-8°, 1880-1901. — Voir *Allgemeine deutsche Biographie,* 1896, t. XXI, p. 692; *Kirchenlexicon,* t. XII, col. 1319.

WETSTEIN Johannes Jacob, né à Bâle le 5 mars 1693, mort à Amsterdam le 22 mars 1754, devint professeur de philosophie et d'histoire ecclésiastique à Amsterdam. On lui doit une édition remarquable du *Novum Testamentum græcum,* 2 in-f°, Amsterdam, 1752.

WETTE (Wilhelm Martin Leberecht de), théologien protestant, né le 12 janvier 1780 à Ulla, près de Weimar, mort à Bâle le 16 juin 1849. Il fit son éducation à Iéna et à Weimar. Herder, Griesbach et Paulus eurent sur lui une influence considérable. En 1807, il devint professeur extraordinaire de théologie à Iéna; en 1809, professeur ordinaire de théologie à Heidelberg, et en 1810, à Berlin, puis, quand il fut exilé de Prusse pour avoir écrit une lettre de sympathie à Sands, le meurtrier de Kotzebue, à Bâle en Suisse. Il fut un des plus grands fauteurs du rationalisme biblique et l'un des principaux représentants du mythisme appliqué à l'Ancien Testament. On a de lui : *Lehrbuch der Einleitung in die Bücher der Alten und Neuen Testaments,* 2 in-8°, Berlin, 1817, plusieurs éditions; *Lehrbuch der Hebr. Jüd. Archäologie,* Leipzig, 1814, plusieurs éditions; *De heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments übersetzt,* Heidelberg, 1831, plusieurs éditions; *Commentar über die Psalmen,* Heidelberg, 1811, 4e édit., 1836; *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament,* 1836-1848, plusieurs éditions. Ce dernier commentaire a particulièrement joui d'une grande réputation. Voir F. Vigouroux, *Les Livres Saints et la critique rationaliste,* 5e édit., t. I, p. 494-510.

WETZER Heinrich Joseph, théologien catholique, né le 19 mars 1801, à Anzefahr, dans la Hesse électorale, mort à Fribourg-en-Brisgau le 5 novembre 1853. Il étudia les langues orientales à Tubingue en 1823. En 1824 il fut reçu docteur en théologie à Fribourg. Il alla alors à Paris, où il suivit les cours d'arabe de Silvestre de Sacy et le cours de syriaque de Quatremère. De retour à Fribourg, il y devint, en 1828, professeur extraordinaire et, en 1830, professeur ordinaire de philologie orientale. Son œuvre principale fut, à la demande de l'éditeur Herder, la publication du *Kirchenlexicon oder Encyklopädie der katholischen Theologie,* dans laquelle il eut pour auxiliaire Welte (voir col. 2501), 12 in-8°, Fribourg, 1847-1860. Il mourut avant l'achèvement complet de l'ouvrage. Une seconde édition en a paru sous la direction de J. Hergenröther, puis de Fr. Kaulen, 12 in-8°, 1880-1901.

WICLEF (John de Wicliffe), né en 1324, au village de Wicliffe, dans le comte d'York en Angleterre, mort à Lutterworth le 31 décembre 1384. Il eut une vie très agitée et fut un des précurseurs du protestantisme en Angleterre. Il est surtout connu par la traduction des Écritures en anglais de son temps. Voir ANGLAISES (VERSIONS), t. I, col. 596.

WILKE Christian Gottlob, théologien allemand, a publié une *Clavis Novi Testamenti philologica,* 2 in-8°, 1839; 2e édit., 1850. Voir t. II, col. 1421. W. Grimm en a donné des éditions remaniées. Voir GRIMM, t. III, col. 351.

WINER George Benedict, théologien allemand, né à Leipzig, le 13 avril 1789, mort le 12 mai 1858. Il passa la plus grande partie de sa vie, comme professeur de théologie, à Leipzig. Il publia un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels le plus connu est son *Biblisches Realwörterbuch,* 2 in-8°, Leipzig, 1820; 3e édit., 1847-1848. Voir DICTIONNAIRES DE LA BIBLE, t. II, col. 1425. Mentionnons aussi sa *Grammatik des Neuen Testaments Sprachidioms,* 1822; 6e édit., 1855; *Simonis*

Lexicon Hebraïcum et Chaldaicum ordine etymologico descriptum, in-8°, 1828.

WOIDII CODEX, manuscrit contenant la partie du Nouveau Testament conservée dans le *Codex Alexandrinus* et transcrite en 1786 par Charles Godfrey Woide qui la publia en fac-similé. Voir ALEXANDRINUS (CODEX), t. I, col. 364. Woide était un ministre socinien, né en Pologne en 1725, mort à Londres le 7 mai 1790. Il avait été élevé à Francfort-sur-l'Oder et à Leyde; il s'établit en Angleterre en 1770 et devint en 1782 aide-bibliothécaire au British Museum où il s'occupa des langues orientales et d'études coptes et égyptiennes.

WOLF Johann Christoph, hébraïsant allemand, né à Wernigerode le 20 février 1683, mort le 25 juillet 1739. Il fit des voyages scientifiques en Hollande et en Angleterre et publia des ouvrages remarquables, entre autres *Historia Lexicorum Hebraicorum,* Wittenberg, 1705; *Bibliotheca Hebræa sive notitia auctorum Hebr.,* 4 in-4°, Hambourg, 1715-1733; *Curæ philologicæ in Novum Testamentum,* 1725-1735; 5 in-4°, Bâle, 1741.

WOLFENBÜTTEL (MSS. DE). *Codex Guelferbytanus Q.* 1° manuscrit fragmentaire de l'Évangile de saint Luc : treize feuillets palimpsestes, format in-quarto, à deux colonnes de vingt-huit lignes : écriture attribuée au ve siècle, grandes lettres onciales, des esprits, mais pas d'accents, ponctuation par simples points. Ces fragments ont été édités par Tischendorf, avec un fac-similé, dans ses *Monumenta sacra inedita,* Leipzig, 1860, t. III, p. 262-290. — 2° Même bibliothèque, *Codex Guelferbytanus P,* manuscrit fragmentaire des quatre Évangiles : quarante-trois feuillets palimpsestes, format in-folio, à deux colonnes de vingt-quatre lignes : écriture attribuée au VIe siècle, très grandes lettres onciales, des esprits, pas d'accents, ponctuation par simples points, grandes initiales. Ces fragments ont été édités par Tischendorf, avec un fac-similé, *op. cit.,* Leipzig, 1869, t. VI, p. 249-338, les deux palimpsestes appartiennent à la bibliothèque grand-ducale de Wolfenbüttel, où ils sont cotés *Weissemburg 64.* Voir Gregory, *Prolegomena,* p. 386-388. P. BATIFFOL.

WOUTERS Martin, de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin, professeur d'Écriture Sainte à l'université de Louvain, vivait au milieu du XVIIe siècle. On a de lui *Dilucidatio selectarum Sacræ Scripturæ quæstionum.* Le *Cursus Scripturæ Sacræ* de Migne renferme de lui ses *Dilucidatæ quæstiones in historiam et concordiam evangelicam,* t. XXIII, col. 769-1098; *in Actus Apostolorum,* col. 1375-1464; *In Epistolas S. Pauli Dilucidatio,* t. XXV, col. 469-646; *in Epistolas catholicas,* col. 1003-1038; *in Apocalypsim quæstiones selectæ,* col. 1039-1174.

X

XANTHIQUE (grec : Ξανθικός), sixième mois de l'année macédonienne. II Mach., XI, 30, 33, 38. Il correspondait à peu près au mois de nisan des Juifs. Antiochus IV Épiphane le nomme dans sa lettre aux Juifs, ℣. 30, 33, et les Romains, ℣. 38, dans leur lettre aux mêmes, lettre qu'ils leur écrivirent le 15 xanthique.

XERXÈS Ier, roi de Perse. L'Écriture l'appelle Assuérus. Voir ASSUÉRUS, t. I, col. 1141.

XIMÉNÈS de Cinéros Francisco, cardinal, né en 1436 à Tordelaguna, mort le 8 novembre 1517. Il fit ses études à Salamanque (1450-1456), alla en 1460 à Rome, où il étudia le droit, continua pendant plusieurs années l'étude des langues orientales qu'il avait commencée à Salamanque, entra en 1483 au novicia, des franciscains à Tolède, devint confesseur de la reine Isabelle en 1492 et en 1495, archevêque de Tolède et grand-chancelier de Castille. En 1502 il commença à recueillir les matériaux pour la première Polyglotte, dont il avait eu l'idée et qui demanda de longs travaux; elle parut en 1517. Voir POLYGLOTTE, 1°, col. 514. Il mourut peu de mois après avoir achevé sa grande œuvre. En voir l'histoire dans Hefele, *Der Cardinal Ximenes*, 2e édit., Tubingue, 1851, p. 113-147; trad. franç. par Ch. Sainte-Foy et de Bermond, *Le cardinal Ximénès*, in-8°, Paris, 1856, p. 130-165.

Y

Y. Voir IOD, t. III, col. 919.

YAHVÉH, prononciation du nom divin en hébreu. Voir JÉHOVAH, III, 3°, t. III, col. 1227.

YAQÉH. Prov., XXXI, 1. Voir JAKÉH, t. III, col. 1111.

YAREB. Voir JAREB, t. III, col. 1136.

YEUSE, chêne vert. Voir CHÊNE, t. II, col. 654.

YEUX. Voir ŒIL, t. IV, col. 1748.

Z

Z. Voir ZAÏN, col. 2528.

ZAANAN (hébreu : *Ṣa'ănân;* Septante : Σεννααρ; Vulgate : *in exitu*), ville de Juda. Michée, I, 11, faisant un jeu de mots sur son nom, dit : « L'habitante de *Ṣa'ănân* n'ose sortir. » Saint Jérôme, traduisant le nom propre, dit : *Non est egressa quæ habitat in exitu.* C'est probablement la ville qui est appelée Sanan (hébreu : *Ṣenân*) dans Josué, XV, 37. Voir SANAN, col. 1443.

ZABAD (hébreu : *Zâbâd,* forme apocopée de *Zabadia*), nom de six Israélites et d'un Ammonite.

1. ZABAD (Septante : Ζαβέδ; *Alexandrinus :* Σαβάτ), fils de Nathan et père d'Ophlal, de la tribu de Juda et de la descendance d'Hesron. I Par., II, 36, 37. D'après certains commentateurs, ce Zabad aurait eu pour mère Oholi et serait le même que Zabad 3.

2. ZABAD (Septante : Ζαβάδ), fils d'Éphraïm, père de Suthala. I Par., VII, 20-21.

3. ZABAD (Septante : Ζαβέτ), fils d'Oholi et un des vaillants soldats de David. I Par., XI, 41. En hébreu, le nom d'Oholi est écrit de la même manière que Oholaï. Voir OHOLAÏ, t. IV, col. 1760; ZABAD 1.

4. ZABAD (Septante : Ζαβέδ; *Alex. :* Ζαβέθ), Ammonite, un des deux meurtriers de Joas, roi de Juda, à Mello. Il était fils de Semmaath. II Par., XXIV, 26. Dans IV Reg., XII, 21, il est appelé Josachar. Voir JOSACHAR, t. III, col. 1647.

5. ZABAD (Septante : Ζαβάδ), Israélite de la famille de Zéthua, qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la quitter du temps d'Esdras. I Esdr., X, 27.

6. ZABAD (Septante : Ζαδάβ; *Alexandrinus :* Ζαβάδ), Israélite de la famille de Hason, qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la quitter du temps d'Esdras. I Esdr., X, 33.

7. ZABAD (Septante : Ζαβάδ), Israélite de la famille de Nébo, qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la quitter du temps d'Esdras. I Esdr., X, 43.

ZABADÉENS (grec : Ζαβαδαῖοι), tribu arabe qui fut battue par Jonathas Machabée. I Mach., XII, 31. Leur nom paraît survivre dans le district de Zabadani, entre Damas et Baalbek.

ZABADIA, ZABADIAS (hébreu : *Zebadyâh, Zebadyâhû,* « Jéhovah a accordé »), nom de sept Israélites, dans la Vulgate.

1. ZABADIA (Septante : Ζαβαδιά), quatrième fils de Baria, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 15.

2. ZABADIA (Septante : Ζαβαδιά), fils d'Elphaal, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 17.

3. ZABADIA (Septante : Ζαβαδιά), fils de Jéroham de Gédor. Il alla grossir la troupe de David, fugitif à Siceleg, pendant la persécution de Saül. I Par., XII, 7.

4. ZABADIA (Septante : Ζαβαδιά), lévite de la descendance de Coré, troisième fils de Mésélémias. I Par., XXVI, 2.

5. ZABADIAS (Septante : Ζαβαδιάς), fils d'Asahel et neveu de Joab, qui, du temps de David, était avec son père à la tête de 24 000 hommes. I Par., XXVII, 7.

6. ZABADIAS (Septante : Ζαβδείας), un des lévites envoyés par Josaphat, dans les villes de Juda, pour enseigner la Loi de Moïse au peuple. II Par., XVII, 8.

7. ZABADIAS (Septante : Ζαβδίας), officier du roi de Juda, Josaphat, qui lui confia des fonctions judiciaires. Il était fils d'Ismahel. II Par., XIX, 11. Il était chargé des causes civiles et le grand-prêtre Amarias des causes ecclésiastiques.

ZABBAÏ (hébreu : *Zabbaï;* Septante : Ζαβού), un des fils ou descendants de Bébaï. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras l'obligea à la répudier. I Esd., X, 28. — Dans Néhémie, le père de Baruch, qui travailla à la reconstruction des murs de Jérusalem, est aussi appelé Zabbaï dans le texte hébreu, mais le *keri* porte *Zaccaï* et la Vulgate lit *Zachai.* II Esd., III, 20.

ZABDI (hébreu : *Zabdî;* Septante : Ζαμβρί), nom de quatre Israélites dans l'hébreu. Dans la Vulgate, l'un des quatre est appelé Zabdias et le quatrième *Zébédéi.*

1. ZABDI, fils de Zaré et ancêtre d'Achan, de la tribu de Juda. Jos., VII, 1, 17, 18.

2. ZABDI, un des fils de Séméi, de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 19.

ZABDIAS (hébreu : *Zabdî;* Septante : Ζαβδί), surintendant des celliers dans lesquels on conservait le vin du roi David. L'hébreu l'appelle « le Séphamite »); les Septante le qualifient ὁ τοῦ Σεφνί, la Vulgate *Aphonites.* Il devait être originaire de Séphamot dans le sud de la Palestine ou de Séphama, dans le nord. I Par., XXVII, 27. Voir APHONITE, t. I, col. 735.

ZABDIEL (hébreu : *Zabdî'êl*), nom de deux Israélites et d'un Arabe.

1. ZABDIEL (Septante : Ζαβδιήλ), père de Jesboam. Jesboam fut chef de la première division de l'armée de

David qui était chargée du service pendant le premier mois de l'année. I Par., XXVII, 2. Voir JESBOAM, t. III, col. 1397.

2. **ZABDIEL** (Septante : Βαδιήλ), chef d'une section importante de prêtres, au nombre de cent vingt-huit, qui habitèrent Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 14.

3. **ZABDIEL** (Septante : Ζαβδιήλ), chef arabe qui coupa la tête d'Alexandre Balas, roi de Syrie. I Mach., XI, 17. Voir ALEXANDRE I[er] BALAS, t. I, col. 350.

ZABINA (hébreu : *Zebînâ'*; Septante : Ζεβεννάς), un « des fils de Nebo », qui avait épousé une femme étrangère et qui fut obligé de la répudier du temps d'Esdras. I Esd., X, 43.

ZABUD (hébreu; *Zâbûd*; Septante : Ζαβούθ), fils du prophète Nathan, « ami du roi » Salomon, c'est-à-dire son conseiller intime. III Reg., IV, 5. Voir AMI 2, 7°, t. I, col. 479-480.

ZABULON (hébreu : *Zebulun*, écrit tantôt זְבֻלוּן, tantôt זְבוּלֻן, une fois, Jud., I, 30, זְבוּלוּן; Septante : Ζαβουλών), nom d'un patriarche, fils de Jacob, et d'une tribu d'Israël.

1. **ZABULON**, le sixième fils que Lia donna à Jacob. Gen., XXX, 19, 20; XXXV, 23. En le mettant au monde, sa mère s'écria : « Dieu m'a fait un beau don, » *zebâdani Ĕlôhim 'ôṭi zébéd ṭôb;* « cette fois mon mari habitera avec moi (יִזְבְּלֵנִי, *izbelêni*), puisque je lui ai enfanté six fils. » « Et elle le nomma Zabulon, *Zebulûn.* » Gen., XXX, 20. Il y a ici, comme pour les autres fils de Jacob, une paronomase. Mais comment l'expliquer? *Zâbad* et *zébéd* sont des ἅπαξ λεγομένα; on les trouve cependant dans les noms propres hébreux : *Zâbâd*, I Par., II, 36, 37; *Zebadyâhû*, I Par., XXVI, 2; *Yehôzâbâd*, IV Reg., XII, 22; palmyréniens : זבד, *Zébed*, זבדא, *Zabda'*, זבדבול, *Zabdibol*, etc.; cf. E. Ledrain, *Dictionnaire des noms propres palmyréniens*, Paris, 1887, p. 20-22; de même en sabéen, זבדם. D'après l'arabe et l'araméen, la signification de « donner, don » n'en est pas moins certaine. Le sens de *zâbal*, qui est également un ἅπαξ λεγομένον, n'est pas si facile à déterminer. Le substantif *zebul*, *zebûl*, se rencontre III Reg., VIII, 13; II Par., VI, 2; Ps., XLVIII (hébreu, XLIX), 15; Is., LXIII, 15; Hab., III, 11, avec le sens de « demeure, habitation ». C'est d'après cela que la Vulgate a traduit *izbelêni* par *mecum erit*, « sera » ou « habitera avec moi ». Avec les verbes d'« habitation », on a souvent l'accusatif. Cf. Gen., IV, 20; Ps. V, 5; Is., XXXIII, 14. Aquila a de même συνοικήσει μοι. Mais les Septante ont αἱρετιεῖ με, ce qu'Hésychius explique par προτιμοτέραν με ἡγήσεται, « il me jugera préférable, plus estimée », et S. Jérôme par *diliget me*, « il m'aimera ». Ordinairement, en effet, ils rendent par αἱρετίζω les verbes *bâḥar*, « choisir », *ḥâfêṣ*, « se complaire dans ». Comment néanmoins accorder les deux sens? Plusieurs auteurs rapprochent *zâbal* de l'assyrien *zabâlu*, qui veut dire « porter », d'où aussi « élever, honorer », *zebul*, de *bît zabal*, « maison élevée ». Cf. Frz. Delitzsch, *Genesis*, Leipzig, 1887, p. 387; Brown, Driver et Briggs, *Hebrew and english Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1907, p. 259. Ce rapprochement donnerait une raison à la traduction des Septante. Il est combattu par Halévy, *Revue des études juives*, 1885, p. 299. Quoi qu'il en soit, la parole de Lia revient au même sens dans les deux cas : « après tant de fils donnés à mon mari, il habitera plus volontiers avec moi, il m'honorera, m'aimera plus qu'auparavant, peut-être même plus que Rachel. » Mais faut-il voir dans Gen., XXX, 20, une double explication du nom de Zabulon, l'une s'appuyant sur *zâbad*, l'autre sur *zâbal?* C'est l'opinion de A. Dillmann, *Genesis*, Leipzig, 1892, p. 345, de H. Holzinger, *Genesis*, Tübingen, 1898, p. 198, et d'autres, qui attribuent les deux étymologies à deux auteurs différents. Dans le premier cas, il faudrait supposer une forme *Zebudûn*, ou permutation du ד, *daleth*, avec le ל, *lamed*, *Zebulûn*. Mais la double assonance ne prouve pas du tout une double source. Après s'être félicitée du don que Dieu vient de lui faire, Lia exprime la raison pour laquelle son mari la recherchera davantage, et c'est sur *izbelênî* qu'elle appuie le nom de son fils. — Zabulon est mentionné dans la liste des fils de Jacob, Gen., XLVI, 14; Exod., I, 3; I Par., II, 1. Il eut lui-même trois fils : Sared, Elon et Jahelel. Gen., XLVI, 14; Num., XXVI, 26. Son nom ne paraît plus ensuite que dans l'histoire de la tribu dont il fut le père. Voir ZABULON 2. A. LEGENDRE.

2. **ZABULON**, une des douze tribus d'Israël (fig. 560).

I. GÉOGRAPHIE. — Le territoire de la tribu de Zabulon était situé au nord de la Palestine, enclavé entre ceux d'Aser et de Nephthali, à l'ouest, au nord et à l'est, et celui d'Issachar, au sud. Voir la carte. Nous avons à en étudier les limites, les villes principales et les caractères topographiques.

1. LIMITES. — La Bible décrit les frontières de Zabulon, Jos., XIX, 10-16. Malheureusement le texte offre des difficultés, que la critique ne parvient pas toujours à résoudre. Nous le suivons d'aussi près que possible. — ℣. 10. « Le troisième lot échut par le sort aux fils de Zabulon, selon leurs familles, et la frontière de leur héritage s'étendait *depuis* Sarid. » L'hébreu actuel porte *'ad-Śârîd*, « jusqu'à Sarid ». Il semble étonnant que la description commence par l'extrémité de la ligne-frontière sans parler du point de départ, d'autant plus que Sarid va servir de repère pour déterminer la limite méridionale, du côté de l'ouest d'abord, du côté de l'est ensuite. On peut donc, au lieu du texte massorétique, admettre la lecture *mê'îr Śârîd*, « depuis la ville de Sarîd », le מ, *mem*, ayant disparu par suite d'une confusion avec le *mem* final du mot précédent. Cf. F. de Hummelauer, *Josue*, 1903, p. 414. Sârid, Septante : *Cod. Vaticanus* : Ἐσεδεκγωλά, mélange du nom avec le mot suivant; *Cod. Alexandrinus* : Σαρθίδ; plus loin, ℣. 12, Σεδδούκ; Peschito : ܐܣܕܘܕ, *Esdûd*. Les leçons grecque et syriaque supposent donc *Śâdid*, ou *Śâdûd*. Aussi identifie-t-on généralement cette première ville avec *Tell Schadûd*, à l'extrémité nord de la plaine d'Esdrelon, au sud-ouest de Nazareth. Voir SARID, col. 1491. — ℣. 11. « Puis leur frontière montait vers l'occident, vers Merala » (hébreu : *Mar'alâh;* Septante : *Cod. Vat.* : Μαραγελδά; *Cod. Alex.* : Μαριλά, Texte reçu : Μαγελδά), peut-être *Ma'lûl*, au nord-ouest de *Tell Schadûd*. Voir MÉRALA, t. IV, col. 988. « Elle touchait à Debbaseth » (héb. : *Dabbâšéṭ;* Septante : *Cod. Vat.* : Βαιθαραβά; *Cod. Alex.* : Δαβάσθαι), peut-être *Djebata*, à l'ouest de *Tell Schadûd* (DEBBASETH, t. II, col. 1327); « puis au torrent [qui coule] devant Jéconam » (héb. : *Yoqne'âm;* Septante : *Vat.* : Ἰεκμάν; *Alex.* : Ἰεκνάμ), probablement *Tell el-Qaimûn*, près de la pointe sud-est du Carmel. Mais quel est ce torrent? L'*ouad Malih* ou le *Nahr el-Muqatta* (Cison)? Nous croyons plutôt qu'il s'agit de ce dernier, qui se trouve « devant », c'est-à-dire à l'est de *Tell el-Qaimûn*. — ℣. 12. « De Sarid, elle tournait à l'orient, vers le soleil levant, jusqu'aux confins de Céséleth-Thabor » (héb. : *Kislôṭ Tâbôr*, « les flancs du Thabor »; Septante : *Vat.* : Χασελωθαίθ; *Alex.* : Χασαλωθβάθωρ) qui correspond certainement à *Iksâl*, au sud-ouest du mont Thabor. Voir CASALOTH, t. II, col. 326. Cette dernière ville fai-

sant partie du territoire d'Issachar, la frontière de Zabulon passait dans les environs. « Elle se prolongeait vers Dabereth » (héb. : *had-Dâberat*, avec l'article; Septante : *Vat.* : Δαβειρώθ; *Alex.* : Δαβράθ), aujourd'hui *Debûriyéh*, à l'ouest et au pied du Thabor (DABÉRETH, t. II, col. 1195), « et montait à Japhié » (héb. : *Yâfîa'*; Septante : *Vat.* : Φαγγαί; *Alex.* : Ἰαφαγαί), dont le nom est représenté par *Yafa*, au sud-ouest de Nazareth. JAPHIÉ, t. III, col. 1126. — ŷ. 13. « De là, elle passait vers l'orient à Geth-Hépher » (héb. : *Gittâh Hêfér*, avec *hé* local après le premier nom; Septante : *Vat.* : Γεβερέ; *Alex.* : Γαιθθά), généralement identifié avec *El-Meschhed*, au nord-est de Nazareth (GETHHÉPHER, t. III, col. 228), « et Thacasin » (héb. : *'Ittâh Qâṣîn*, avec *hé* local à la fin du premier nom; Septante : *Vat.* : ἐπὶ πόλιν Κατασέμ; *Alex.* : Κασίμ; il y a ici un embarras textuel qui rend difficile toute localisation), « et se dirigeait vers Remmon » (héb. : *Rimmôn*; Septante : *Vat.* : Ῥεμμωνά; *Alex.* : Ῥεμμωνάμ), aujourd'hui *Rummânéh*, au nord-nord-est de *Seffûriyéh* (voir REMMON 4, col. 1038), « qui confine à Noa » (héb. : *ham-metô'âr han-Nê'âh*; Septante : *Vat.* : Ἀμαθὰρ Ἀοζά; *Alex.* : Μαθαρίμ-Ἀννουά), inconnu. Voir AMTHAR, t. I, col. 527; NOA 2, t. IV, col. 1635. — ŷ. 14. « Elle tournait du côté du nord vers Hanathon » (héb. : *Hannâṭôn*; Septante : *Vat.* : Ἀμώθ; *Alex.* : Ἐνναθώθ), actuellement *Kefr 'Anân*, au sud-ouest de Safed (voir HANATHON, t. III, col. 415), « et aboutissait à la vallée de Jephtahel » (héb. : *gê Iftah-'Êl*; Septante : *Vat.* : Γαιφαήλ; *Alex.* : Γαί Ἰεφθαήλ), située peut-être près de *Djéfat*, l'ancienne Jotapata. Voir JEPHTAHEL, t. III, col. 1249.

Il est facile de voir que cette description est incomplète et ne nous permet pas, à elle seule, de fixer sur tous les points les limites de la tribu. Seule, la ligne méridionale est assez bien tracée, et encore a-t-elle des incertitudes, soit quant aux noms, soit quant à la direction. Partant de Sarid, elle s'en va d'abord vers l'ouest jusqu'au Cison; peut-être rejoignait-elle, de ce côté, le coin où se rencontrent les frontières de Manassé, Issachar et Aser. Ce qui peut empêcher de la prolonger jusque-là, c'est que Abès, identifiée avec *Kh. el-Béida*, appartient à Issachar; mais l'identification est problématique. Revenant ensuite du côté de l'est, elle passe vers le Thabor; mais pourquoi le crochet vers Japhié, si réellement cette localité correspond à *Yafa?* Il est difficile de le savoir. L'auteur sacré semble, après cela, vouloir esquisser la frontière orientale, mais Géthhépher et Remmon sont les deux seuls points à peu près connus. Enfin le nord et l'ouest n'ont chacun qu'un jalon : Hanathon et la vallée de Jephtahel. De trois côtés, nous sommes donc réduits à un tracé approximatif, en nous guidant sur certains points qui limitent les tribus voisines.

II. VILLES PRINCIPALES. — La liste des villes principales est également tronquée; nous n'avons ici qu'un fragment comprenant cinq noms, au lieu de douze.

1. **Cathed** (hébreu : *Qaṭṭâṭ*; Septante : *Vat.* : Κατανάθ; *Alex.* : Καττάθ). Inconnue. Voir CATHED, t. II, col. 349.

2. **Naalol** (héb. : *Nahălâl*; Septante : *Vat.* : Ναβαάλ, *Alex.* : Ναаλώλ), *Ma'lûl* suivant les uns; *'Aïn Mâhil*, suivant les autres. Voir NAALOL, t. IV, col. 1425.

3. **Séméron** (héb. : *Simrôn*; Septante : *Vat.* : Συμοών; *Alex.* : Σεμρών), peut-être *Semûniyéh*, à l'ouest de Nazareth. Voir SÉMERON 1, col. 1597.

4. **Jérala** (héb. : *Yd'âlâh*; Septante : *Vat.* : Ἰερειχώ; *Alex.* : Ἰαδηλά). Inconnue. Voir JÉDALA, t. III, col. 1216.

5. **Bethléhem** (héb. : *Bêṭ Laḥem*; Septante : *Vat.* : Βαιθμάν; *Alex.* : Βαιθλεέμ), bien identifiée avec *Beit Lahm*, au nord-ouest de *Semûniyéh*. Voir BETHLÉHEM 2, t. I, col. 1695.

A ces villes, il faut joindre les cités lévitiques, Jos., XXI, 34; *Jecnam* (héb. : *Yoqne'âm*; Septante : *Vat.* : ἡ Μαάν; *Alex.* : Ἐκνάμ), appelée ailleurs *Jéconam*, et dont nous avons parlé à propos des limites de la tribu; *Cartha* (héb : *Qarṭâh*; Septante : *Vat.* : Κάδης; *Alex.* : Καρθά), inconnue; *Damna* (héb. : *Dimnâh*; Septante : *Vat.*: omis ou remplacé par Σελλά; *Alex.* : Δαμνά), probablement identique à *Remmono* de I Par., VI, 77, et à Remmon, dont il est question plus haut; voir DAMNA, t. II, col. 1231; *Cétron* (héb. : *Qitrôn*; Septante, omis), inconnue; voir CÉTRON, t. II, col. 471.

III. DESCRIPTION. — La tribu de Zabulon était établie au centre de la Basse Galilée. Sa limite suivait, au midi, le contour des collines qui bordent la plaine d'Esdrelon, à l'est, les premières pentes qui descendent vers le lac de Tibériade; au nord, elle passait au pied des montagnes qui marquent la Haute Galilée, *Djébel Zabûd* (1114 mètres), *Djébel Djarmûk* (1198 mètres); à l'ouest, elle contournait le versant qui s'incline vers la plaine côtière. Dans cet espace assez restreint, se déroule un pays montueux, dont le niveau moyen va de 250 à 300 mètres, avec quelques points qui approchent de 600 mètres, *Djébel el-Kummanéh* (570 m.), *Djébel Tur'ân* (541 m.), *Djébel et-Tûr* ou Thabor (562 m.). Il est coupé de vallées et de plaines, dont la plus importante est celle d'Asochis ou de Zabulon, actuellement *Sahel el-Battaûf*, longue et très fertile. Les sommets que nous venons de mentionner forment une ligne de faîte d'où partent des ouadis dans la direction de l'ouest, de l'est et du sud. En dehors de ces traits particuliers, le territoire de Zabulon participait aux caractères généraux de la Galilée, au point de vue de la fécondité du sol et de la population. Voir GALILÉE, t. III, col. 87.

II. HISTOIRE. — Dans le dénombrement qui fut fait au désert du Sinaï, la tribu de Zabulon comptait 57 400 hommes en état de porter les armes. Num., I, 30. Elle occupait ainsi le quatrième rang au point de vue de la force, et avait pour chef Eliab, fils d'Hélon. Num., I, 9; II, 7; X, 16. Dans les marches à travers le désert, elle était à l'est du tabernacle avec Juda et Issachar. Num., II, 3, 7. C'est par les mains de son prince, Eliab, qu'elle fit ses offrandes au sanctuaire. Num., VII, 24-29. Parmi les explorateurs du pays de Chanaan, elle était représentée par Geddiel, fils de Sodi. Num., XIII, 11. Au second recensement, elle comptait 60500 guerriers, Num., XXVI, 27. Au nombre des commissaires chargés d'effectuer le partage de la Terre Promise, fut l'un de ses membres, Elisaphan, fils de Pharnach. Num., XXXIV, 25. — Après l'entrée en Palestine, elle se tint au pied du mont Hébal, pour les malédictions. Deut., XXVII, 13, et elle obtint le troisième lot dans la division du pays. Jos., XIX, 10. Quatre de ses villes furent données aux Lévites fils de Merari : Jecnam, Cartha, Damna et Naalol, Jos., XXI, 7, 34; le Ier livre des Paralipomènes, VI, 63, 77, n'en signale que deux : Remmono et Thabor. Voir ces noms. — Comme plusieurs autres tribus, Zabulon ne chassa pas les Chananéens de son territoire, en particulier des villes de Cétron et de Naalol. Jud., I, 30. Pour les combattre, Nephthali et Zabulon durent fournir dix mille hommes à Barac. Jud., IV, 6, 10; V, 14, 18. La même tribu aida également Gédéon contre les Madianites. Jud., VI, 35. Elle donna naissance à un juge, Aïalon, qui gouverna Israël pendant dix ans, mourut et eut son tombeau dans le pays de Zabulon. Jud., XII, 11, 12. — Elle envoya à David un corps auxiliaire de 50000 hommes. I Par., XII, 33, 40. — A l'appel du roi Ezéchias une partie de la population consentit à venir au temple et à célébrer la Pâque. II Par., XXX, 10, 11, 18. — Zabulon est associé à Nephthali dans la prophétie d'Isaïe, IX, 1, dont saint Matthieu, IV, 13-15, montre l'accomplissement au début du ministère de Jésus. — Dans le nouveau partage de la Terre Sainte, d'après Ezéchiel, la tribu se trouve au midi, entre Issachar et Gad. Ezech., XLVIII, 26-27. Dans sa recon-

TRIBU DE ZABULON

Les noms d'après la Vulgate *sont écrits en caractères droits rouges. — Les noms bibliques qui se trouvent sur les monuments égyptiens et assyriens sont en caractères penchés bleus; ceux qui ne sont pas bibliques en caractères droits bleus.*

Echelle

0 5 10 15 Kilom.

Imp. G. Deberque

stitution idéale de la cité sainte, le même prophète, XLVIII, 33, met au midi « la porte de Zabulon », avec celles de Siméon et d'Issachar. — Enfin saint Jean, dans l'Apocalypse, VII, 7-8, cite Zabulon entre Issachar et Joseph.

III. Caractère. — Comme on le voit d'après ce résumé historique, la tribu de Zabulon n'a rien qui la distingue parmi les autres. Elle eut seulement l'honneur de donner un Juge à Israël, et ses guerriers se signalèrent dans certains combats. Jud., V, 18; XII, 12. L'Écriture mentionne aussi les richesses que lui valait le voisinage des ports de mer. Deut., XXXIII, 19. S'il fallait prendre à la lettre le texte de Gen., XLIX, 13, on pourrait croire qu'elle s'étendait réellement jusqu'à la Méditerranée :

Zabulon habite au rivage de la mer,
Et encore au rivage des vaisseaux,
Et son flanc s'appuie sur Sidon.

Il semble bien cependant, d'après Jos., XIX, 10-16; 24-31, qu'elle en était séparée par Aser, comme elle était séparée par Nephthali du Lac de Tibériade. Jos., XIX, 32-39. La mention de Sidon, qui représente ici la Phénicie, montre assez qu'il ne s'agit pas de relations immédiates avec la mer. Tout au plus Zabulon pouvait-il avoir quelque débouché du côté du Carmel et de la mer occidentale. Cf. Josèphe, *Ant. jud.*, V, I, 22. On sait, du reste, qu'en certains endroits les limites des tribus se confondaient et qu'elles purent varier dans la suite des temps. C'est dans ce sens qu'il faut expliquer Deut., XXXIII, 18-19, où Zabulon est associé à Issachar pour le trafic maritime. Tous deux pouvaient avoir des entrepôts sur la côte et tirer des trésors du rivage. — Le pays de Zabulon a eu la gloire d'abriter l'enfance et la jeunesse de Notre-Seigneur, à Nazareth, et d'être le théâtre de son premier miracle, à Cana.

A. Legendre.

ZABULONITE (hébreu : *Zebûlôni*; Septante : Ζαβουλωνίτης; Vulgate : *Zabulonites*), de la tribu de Zabulon. Num., XXVI, 27 (hébreu). Le juge d'Israël Ahialon était Zabulonite, Jud., XII, 11; ainsi que Jesmaïas, qui, du temps de David, fut à la tête des Zabulonites. I Par., XXVII, 19 (Vulgate).

ZACCHUR, orthographe exceptionnelle de Zachur. Voir Zachur, col. 2527.

ZACHAÏ (hébreu : *Zakkaï*; Septante : Ζακχού), chef d'une famille dont les membres, au nombre de sept cent soixante, retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel. I Esd., II, 9; II Esd., VII, 14. Son nom est la forme hébraïque du nom de Zachée, laquelle est grécisée dans le Nouveau Testament.

ZACHARIE (hébreu : *Zekaryâh*, « Yâh se souvient »), nom de trente et un Israélites.

1. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), fils de Jéroboam II, quatorzième roi d'Israël, le dernier de la dynastie de Jéhu. IV Reg., XIV, 29; XV, 8-12. Son règne ne dura que six mois et fut sans éclat. Il fit le mal devant le Seigneur et périt par la main de Sellum, fils de Jabès, qui régna à sa place. La chronologie biblique à l'époque de son règne offre des difficultés. On peut placer le règne de Zacharie en 744 avant J.-C. Voir Chronologie biblique, t. II, col. 732; cf. col. 738.

2. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίου), père d'Abi, IV Reg., XVIII, 2, ou Abia, II Par., XXIX, 1, laquelle devint la femme d'Achaz et la mère du roi Ézéchias.

3. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), chef des Rubénites, avec Jéhiel, lorsqu'on en fit le dénombrement. I Par., V, 7.

4. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), descendant de Coré, de la tribu de Lévi, homme très sage, portier de la porte septentrionale du Tabernacle, du temps de David. I Par., IX, 21; XXVI, 14. Il était fils de Mosollamia, ℣. 21, et l'aîné de sa famille; XXVI, 2 (où le nom de son père est écrit Mésélémia); par abréviation Sélémias, XXVI, 14.

5. **ZACHARIE** (Septante : Ζακχούρ), un des fils de Jéhiel, père ou fondateur de Gabaon. I Par., IX, 37. Il est appelé Zacher (Septante : Ζακχούρ). I Par., VIII, 31.

6. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite qui vivait du temps de David, le premier mentionné parmi ceux qui jouaient du nable, *'al- 'ălâmôt*. Sur cette dernière expression, voir Chantre du Temple, t. II, col. 557. Il est nommé le premier des lévites du second ordre. I Par., XV, 18, 20. Il était en même temps portier. Il est possible qu'il soit le même que Zacharie 4.

7. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), un des prêtres qui sonnaient de la trompette devant l'arche, quand on la transporta de la maison d'Obédédom à Jérusalem. I Par., XV, 24.

8. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite, le second d'Asaph, établi par David pour louer le Seigneur devant l'arche. I Par., XVI, 5.

9. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), lévite, fils de Jésias, de la descendance de Caath et d'Oziel. I Par., XXIV, 25.

10. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite, quatrième fils d'Hosa, de la descendance de Mérari, un des portiers du sanctuaire. I Par., XXVI, 11.

11. **ZACHARIE** (Septante : Ζαδαίας), père de Jaddo, de la tribu de Manassé. Jaddo fut chef de la tribu de Manassé en Galaad, sous le règne de David. I Par., XXVII, 21.

12. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), un des princes de Juda que le roi Josaphat envoya dans les villes de son royaume avec des prêtres et des lévites pour enseigner au peuple la loi de Moïse. II Par., XVII, 7.

13. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite, père de Jahaziel, de la descendance d'Asaph. Jahaziel vivait sous le règne de Josaphat. II Par., XX, 14. Voir Jahaziel 2, t. III, col. 1106.

14. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), un des fils de Josaphat, roi de Juda. II Par., XXI, 2.

15. **ZACHARIE** (Septante : Ἀζαρίας), fils du grand-prêtre Joïada et cousin germain de Joas, roi de Juda. I Par., XXIV, 20. Après la mort de Joïada, auquel il devait sa couronne, Joas se laissa entraîner à l'idolâtrie par les grands de son royaume, et comme Zacharie reprochait au peuple son infidélité, le peuple se souleva contre lui et il mourut lapidé avec la complicité du roi. ℣. 20-22. On admet généralement que c'est à ce crime que fait allusion Notre-Seigneur, Matth., XXIII, 35, lorsqu'il parle « du sang de Zacharie, fils de Barachie, tué entre le Temple et l'autel. » Le fils de Joïada est le seul Zacharie dont l'Écriture nous fasse connaître le meurtre dans le Temple. S'il s'agit vraiment de lui, la qualification de fils de Barachie peut provenir de la confusion de quelque copiste qui, le prenant pour le Zacharie, fils de Barachie, le témoin d'Isaïe, VIII, 2, inséra les mots « fils de Barachie », dans son manuscrit de saint Matthieu. Voir Barachie 9, t. I, col. 1447. L'addition

peut provenir aussi de la confusion erronée d'un manuscrit entre Zacharie, fils de Joïada, et le onzième des petits prophètes, Zacharie, qui était réellement fils de Barachie. Zach., I, 1. Quoi qu'il en soit, le meurtre de Zacharie, fils de Joïada, avait laissé un souvenir profond dans les traditions juives, comme on le voit dans le Talmud de Jérusalem, *Taanith*, fol. 69, où il est raconté que Nabuzardan, général de Nabuchodonosor, vengea par un grand massacre le crime commis contre Zacharie. On a imaginé d'autres explications de la difficulté : on a supposé que Zacharie n'était que le petit-fils de Joïada et que son père s'appelait Barachias, que Barachias était un des noms, ou un surnom de Joïada, etc. Saint Jérôme affirme avoir lu « fils de Joïada », au lieu de Barachie, dans l'Évangile des Nazaréens, et telle a pu être la leçon primitive.

16. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), prophète qui vivait sous le règne du roi Ozias et fut son conseiller. I Par., XXVI, 5. Le texte hébreu dit qu'il avait « l'intelligence des visions de Dieu », בראות, *bire'ôṭ*. Mais divers manuscrits hébreux portent ביראת, *bîr'ôṭ*, « de la crainte (de Dieu) », ce qui signifie de la religion, et c'est ainsi qu'ont lu les Septante : ἐν φόβῳ Κυρίου, le Targum, la Peschito et plusieurs rabbins. — On ne sait plus rien de son histoire.

17. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite, descendant d'Asaph, qui, sous le règne d'Ézéchias, fut un de ceux qui purifièrent le temple de Jérusalem. II Par., XXIX, 13.

18. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), lévite musicien descendant de Caath, un des chefs préposés aux travaux du Temple sous le règne du roi Josias, II Par., XXXIV, 12, et à la distribution des victimes pour la célébration solennelle de la fête de la Pâque sous le même Josias. II Par., XXXV, 8.

19. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), fils de Bébaï qui revint de la captivité de Babylone en Palestine avec vingt-huit hommes, sous la conduite d'Esdras. I Esd., VIII, 11.

20. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), chef des descendants de Pharos, qui revint de la captivité de Babylone en Palestine, avec cent cinquante hommes, en compagnie d'Esdras. I Esd., VIII, 3.

21. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), un des chefs du peuple qu'Esdras envoya sur les bords de la rivière Ahava avant le retour de la seconde caravane en Palestine. I Esd., VIII, 16. Il se tint à la gauche d'Esdras, quand celui-ci expliqua la Loi au peuple à Jérusalem. II Esd., VIII, 4.

22. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), fils ou descendant d'Élam. Il avait épousé une femme étrangère et Esdras la lui fit répudier. II Esd., X, 26.

23. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), de la tribu de Juda. Un de ses descendants, Athaïa, habitait Jérusalem au retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 4.

24. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), Israélite de la descendance de Pharès, fils du Sitonite. II Esd., XI, 5.

25. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), prêtre, fils de Pheshur et père d'Amsi. Il habita Jérusalem après le retour de la captivité de Babylone. II Esd., XI, 12.

26. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρία), prêtre qui, au temps du roi Ioacim, était chef de la famille sacerdotale d'Adaïa. II Esd., XII, 16.

27. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), prêtre, fils de Jonathan, qui sonna de la trompette lors de la dédicace des murs de la ville de Jérusalem du temps d'Esdras et de Néhémie. II Esd., XII, 34, 40 (hébreu, 35, 41).

28. **ZACHARIE** (Septante : Ζαχαρίας), fils de Barachie, contemporain d'Isaïe, que ce prophète prit comme témoin, avec le prêtre Urie, de sa prophétie d'Emmanuel. Is., VIII, 2. Cf. ZACHARIE 15.

29. **ZACHARIE,** le onzième des petits prophètes. — 1° Il était, nous apprend-il lui-même, fils de Barachie et petit-fils d'Addo. Esdras, V, 1; VI, 14, l'appelle fils d'Addo, mais c'est dans le sens large de descendant. — Le martyr Zacharie, également fils de Barachie, que Notre-Seigneur signale, Matth., XXIII, 35, comme ayant été tué à Jérusalem « entre le parvis et l'autel », n'a certainement rien de commun avec notre prophète. Voir le t. I, col. 1447. — 2° Il n'est pas douteux que Zacharie naquit sur la terre étrangère, durant la captivité babylonienne. Il devait être tout jeune lorsqu'il quitta la Chaldée avec son grand-père, en 536 avant J.-C., pour venir en Palestine. En effet, il résulte de Zach., II, 4, que, dix-huit ans avant la fin de l'exil, au début de son ministère prophétique, il était encore *na'ar*, « jeune homme ». Il est vrai que cette expression était assez élastique chez les Hébreux, et pouvait convenir à un homme de trente ans. On ne peut pas se fier aux renseignements mêlés de légendes que nous fournissent le Pseudo-Épiphane et le Pseudo-Dorothée, qui font de Zacharie un vieillard lorsqu'il s'établit à Jérusalem. Cf. Pseudo-Épiphane, *De vitis prophetarum*, t. XLIII, col. 412. Il commença à prophétiser seize ans après la fin de la captivité, pendant la seconde année du règne de Darius, fils d'Hystaspe, c'est-à-dire, en 520 avant J.-C., deux mois après Aggée. Cf. Zach., I, 17; I Esd., V, 1-2; Agg., I, 1. Nous ignorons quelle fut la durée de son rôle prophétique. D'après Zacharie, VII, 1, il l'exerçait encore la quatrième année de Darius, en 518. Mais il est probable que sa mission se prolongea au delà de cette époque, car les oracles contenus dans les chap. IX-XIV paraissent être un peu plus récents que les précédents. — Plusieurs passages sont datés : I, 1, au huitième mois de la deuxième année de Darius, c'est-à-dire en novembre 520; I, 7, le vingt-quatrième jour du onzième mois de la même année; VII, 1, la quatrième année de Darius, le quatrième jour du huitième mois, c'est-à-dire en décembre 518. La première date domine I, 1-6, ou l'entrée en matière; la seconde concerne le livre des visions, I, 7-VI, 8; la troisième, la première section du livre des discours, chap. VII-VIII. — C'est pour n'avoir pas fait attention à ces dates, que plusieurs anciens rabbins ont confondu notre petit prophète avec son homonyme Zacharie, fils de Barachie, qui vivait au temps d'Isaïe. Cf. Is., VIII, 2; J. Fürst, *Kanon des Alt. Testam.*, p. 44. — 3° Zacharie appartenait probablement à la famille sacerdotale. Voir Cornely, *Introd. in utriusque Testam. lib.*, t. II, 2, p. 594; F. Vigouroux, *Manuel bibl.*, t. II, n. 1108. « Sa qualité de prêtre explique l'insistance qu'il met à relever le rôle du grand-prêtre Joïada, III, 1-10; VI, 9, à côté du prince Zorobabel, dans la direction de la communauté. » Hoonacker, *Les petits prophètes*, p. 577. C'est pour le même motif qu'il attache une importance considérable aux choses du culte. Esdras, I, V, 1 et VI, 14, vante le zèle qu'il déploya, de concert avec Aggée, pour la reconstruction du Temple. Il consacra ainsi tout son zèle de prêtre et de prophète à faire sortir la théocratie de ses ruines. La tradition juive nous montre aussi les deux prophètes contemporains s'intéressant à la liturgie sacrée et composant ou revisant des Psaumes. Voir les titres des Ps. CXI et CXLV dans la Vulgate, des Ps. CXXXVII, CXLV-

CXLVIII dans les Septante, et des Ps. CXXV-CXXVI dans la version syriaque. La même tradition les range aussi parmi les membres de la Grande Synagogue qui aurait organisé le canon des Saintes Écritures. *Megilla*, f° 17*a*-18*b*. Voir ZACHARIE (LIVRE DE) 32.

L. FILLION.

30. ZACHARIE (Septante : Ζαχαρίας), père de Joseph. Ce dernier était un des chefs des combattants juifs à l'époque de Judas Machabée. I Mach., V, 18. Voir JOSEPH 8, t. III, col. 1670.

31. ZACHARIE (grec : Ζαχαρίας), prêtre de la famille d'Abia, époux de sainte Élisabeth et père de saint Jean-Baptiste. Son histoire nous est racontée par saint Luc, I, 5-23; 57-80. Il n'avait point de fils. Un jour qu'il remplissait ses fonctions sacerdotales dans le temple de Jérusalem, l'ange Gabriel lui apparut et lui annonça qu'il allait devenir le père d'un fils qu'il appellerait Jean et qui serait le précurseur du Messie. Zacharie avait peine à croire à la réalisation de cette promesse, étant déjà vieux, ainsi que sa femme. L'ange lui révéla alors sa dignité et lui annonça qu'en punition de son incrédulité, il serait muet jusqu'à la naissance de son fils. Lorsque la foule, étonnée du long temps qu'il restait dans le sanctuaire, le vit enfin sortir, il était muet, et elle comprit qu'il avait eu une vision. Il retourna alors dans la ville de Juda, où il habitait. Voir JUDA 12, t. III, col. 1776, et JÉTA, col. 1917. Sur ces entrefaites eut lieu l'Annonciation de la Très Sainte Vierge et l'ange Gabriel révéla à Marie que sa cousine Élisabeth allait devenir mère. Marie se rendit aussitôt auprès d'elle et il y eut entre elles un échange de félicitations et d'actions de grâces à Dieu. Quand l'enfant d'Élisabeth vint au monde, ses parents et ses voisins vinrent la congratuler et, le huitième jour, comme on allait le circoncire, ils voulaient l'appeler, comme son père, Zacharie. Sa mère déclara qu'il s'appellerait Jean. On fit alors appel au père et il écrivit sur des tablettes : « Jean est son nom, » ce qui produisit un grand étonnement. Et aussitôt Zacharie recouvra la parole et il remercia Dieu par son cantique *Benedictus*. — Zacharie est encore nommé comme père de Jean-Baptiste, Luc., III, 2.

32. ZACHARIE (LIVRE DE). — I. SUJET ET DIVISION. — 1° L'horizon de Zacharie, dans son écrit prophétique, est plus vaste que celui d'Aggée, son contemporain. Il ne prend pas pour thème direct la reconstruction du Temple, quoiqu'il s'en occupe aussi, mais le rétablissement de la théocratie, et le futur royaume du Messie. Prononcés tandis que le peuple travaillait avec ardeur à rebâtir le sanctuaire, ses oracles l'encourageaient, le consolaient, l'exhortaient, en montrant le brillant avenir réservé à Israël, et les bénédictions abondantes qui devaient se rattacher à la restauration du temple. Tel est le sujet général du livre.

2° On a partagé cette prophétie de différentes manières. Mais, au fond, tout le monde est d'accord, tant les divisions sont nettement marquées par l'auteur lui-même. Les chap. I-VI forment un tout inséparable; les chap. VII et VIII sont pareillement associés d'une façon très étroite; enfin, il existe une remarquable unité entre les chap. IX-XIV. On reconnait généralement aussi que les chap. VII et VIII sont comme un trait d'union entre ceux qui les précèdent et ceux qui les suivent. Au point de vue soit du sujet, soit de la forme extérieure, la division qui nous paraît la meilleure et la plus exacte consiste à admettre seulement deux parties : le livre des visions, I, 1-VI, et le livre des discours, VII, 1-XIV.

a) La première partie, qui s'ouvre par une courte exhortation à la pénitence, I, 1-VI, 15, contient une série de huit visions, révélées à Zacharie durant une seule et même nuit, et se rapportant aux destinées futures du peuple de Dieu, I, 7-VI, 8. Elle s'achève par une action symbolique, VI, 9-15. Prenant pour point de départ l'état de détresse où se trouvait alors Jérusalem, elle annonce clairement la transfiguration et l'heureux avenir de la nation théocratique. Ces visions furent réelles, objectives, et non pas une création personnelle du prophète, qui aurait eu recours à ce stratagème littéraire pour présenter ses pensées avec plus de force. Un ange les expliquait à Zacharie, au fur et à mesure qu'il les contemplait. Chacune d'elles forme un tableau à part; mais leur groupe constitue un bel ensemble, puisqu'elles se rapportent toutes à la restauration présente et future du peuple de Jéhovah. La première est celle du cavalier parmi les myrtes, I, 7-17; la seconde, celle des quatre cornes et des quatre forgerons, I, 18-21; la troisième, celle de l'homme au cordeau, II, 1-5; un petit discours explicatif lui est rattaché, II, 6-13. La quatrième nous montre le grand-prêtre Josué accusé par Satan devant l'ange du Seigneur, III, 1-5; de magnifiques promesses lui sont associées, III, 6-10. La cinquième est celle des deux oliviers, IV, 1-7; elle est complétée par un petit discours du Seigneur, IV, 8-10, et par les interprétations de l'ange, IV, 11-14. La sixième est celle du rouleau de parchemin qui s'envole, V, 1-4; la septième, celle de la femme placée dans l'amphore, V, 5-11; la huitième, celle des quatre chars, VI, 1-8.

b) La deuxième partie, ou livre des discours, reproduit, relativement à l'avenir du peuple théocratique qui se reformait lentement, humblement, les mêmes pensées consolantes que le livre des visions. Elle comprend trois discours, nettement séparés, qui se composent d'éléments identiques à ceux que renferment les écrits des autres prophètes : les reproches, les menaces et les promesses y apparaissent tour à tour; mais c'est la joyeuse et glorieuse promesse qui domine. — *A. Premier discours :* Israël dans le passé et dans l'avenir, VII, 1; VIII, 23. Les désobéissances des Hébreux aux ordres du Seigneur ont été la cause de leurs malheurs; néanmoins, Dieu est disposé à les bénir avec une générosité sans bornes. Zacharie indique brièvement l'occasion du discours, VII, 1-3 : les habitants de Béthel avaient fait demander aux prêtres et aux prophètes de Jérusalem s'il fallait continuer de célébrer le jeûne institué en souvenir de l'incendie de la capitale et du temple par les Chaldéens. Le Seigneur chargea Zacharie de communiquer sa réponse, dont la première moitié, VII, 4-14, est aussi sévère que la seconde, VIII, 1-23, est douce et réconfortante. — *B. Second discours :* prophéties relatives au peuple de Dieu et aux païens, IX-XI. — α) Tout d'abord, IX, 1-X, 12, nous apprenons que les païens seront humiliés, tandis qu'Israël sera sauvé. — 1° Annonce des jugements divins contre trois des nations païennes qui entouraient le territoire juif : les Syriens, les Phéniciens et les Philistins, IX, 1-7. — 2° Touchant contraste : le roi pacifique de Sion et son empire universel, IX, 8-10. — 3° Israël recouvrera sa liberté entière et triomphera des Gentils, IX, 11-17. — 4° La délivrance du peuple juif sera complète, X, 1-12. — β) Le prophète fait entendre ensuite de sinistres menaces : Israël sera rejeté du Seigneur, dont il aura méprisé les bontés paternelles, XI, 1-17. — 1° Prélude menaçant; XI, 1-3. — 2° Parabole du bon et du mauvais pasteur, XI, 4-17. Tout ce passage est allégorique, et expose sous d'émouvantes figures le motif pour lequel Jéhovah traitera si sévèrement sa nation privilégiée. — *C. Troisième discours :* Les jugements redoutables et les précieuses bénédictions de l'ère messianique, XII, 1-XIV, 24. — α) Les luttes et le triomphe, la conversion et la sanctification des Juifs, XII, 1-XIII, 6. — 1° Le Seigneur viendra au secours de Sion opprimée, XII, 1-8. — 2° Le grand deuil d'Israël, XII, 9-14. — 3° Dignes fruits

de repentir au sein du peuple de Dieu, XIII, 1-6. — β) Après avoir encore été purifié dans le creuset de la souffrance, Israël sera transfiguré par le Seigneur, XIII, 7-XIV, 21. — 1° Le troupeau sera frappé en même temps que le pasteur, XIII, 7-9. — 2° Le grand jour du Seigneur et la nouvelle Jérusalem, XIV, 1-21 : tableau vivant et grandiose qui achève dignement la prophétie. Voir une analyse détaillée dans Cornely, *Historica et critica Introductio in libros sacros*, t. II, p. 596-601.

II. LE STYLE ET LE GENRE LITTÉRAIRE. — 1° La diction de Zacharie est assez pure, surtout pour l'époque de décadence littéraire où il écrivit ses oracles. Son style est frais, imagé, vivant. Il emploie des comparaisons très expressives. Cf. II, 8-9; IX, 15-16; X, 3-5; XI, 7, 10, 14; XII, 3, 4, 6, 8; XIV, 4, 20, etc. Certaines formules prophétiques produisent un bel effet par leur répétition. Cf. I, 3, 4; I, 17 et II, 13; IV, 9 et VI, 15; VII, 9-10 et VIII, 16-17, etc. Zacharie a formé sa diction d'après celle des anciens prophètes; aussi les aramaïsmes sont-ils assez rares chez lui. Comme écrivain, il a beaucoup plus de vie et d'entrain que son contemporain Aggée. Les chap. I-VI sont composés en prose ordinaire. On rencontre déjà plus d'élan dans les chap. VII et VIII. Les chap. IX-XIV sont en général bien écrits et rappellent les oracles d'Isaïe par leur profondeur, leur ampleur, leur variété, les ornements de leur langage. Cf. Knabenbauer, *Proph. Min.*, t. II, p. 215. Zacharie demeure original, même lorsqu'il prend les anciens écrivains pour guides. Toutefois, la multiplicité des images et le brusque passage de l'une à l'autre créent souvent une certaine obscurité, comme c'est également le cas pour le prophète Osée (t. IV, col. 1917). Les rabbins s'en sont plaints avec quelque amertume, cf. Fürst, *Zum Kanon des A. Test.*, Leipzig, 1868, p. 43. Saint Jérôme, à leur suite, t. XXV, col. 1417, nomme Zacharie « le plus obscur » des petits prophètes. Ce qui est vrai, c'est que « de nombreux détails — spécialement dans les chap. IX-XIV — demeureront toujours incompréhensibles et obscurs pour nous, parce que nous ne sommes que très imparfaitement renseignés sur toute l'époque d'après l'exil. » Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 2e édit., p. 200. Cf. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des A. T.*, t. VI, p. 112. — 2° Le texte hébreu ne nous a pas été transmis dans un état de parfaite préservation. On a pu, en divers endroits, le corriger au moyen du texte des LXX. Cf. Kaulen, *Einleitung in die h. Schrift*, 3e édit., p. 367; Klostermann, dans la *Theologische Literaturzeitung* de Schürer, t. IV, 1879, p. 561 sq.

III. AUTHENTICITÉ ET UNITÉ DU LIVRE. — 1° *Chap. I-VIII.* — La question d'authenticité ne présente aucune difficulté en ce qui concerne les chap. I-VIII, car elle est tellement garantie de toutes manières, par les arguments extrinsèques et intrinsèques, que les critiques eux-mêmes ne songent pas à la contester. Voir Cornill, *Einleitung in das Alte Testam.*, 2e édit., p. 195; Driver, *An Introduction to the literature of the Old Testament*, 5e édit., p. 322. La tradition de la synagogue et celle de l'Église, la situation historique et religieuse, tout indique bien l'époque marquée par l'auteur lui-même.

2° *Chap. IX-XIV.* — Il s'est ouvert depuis de longues années, au sujet de cette seconde moitié du livre, un grand débat, dont nous devons d'abord exposer l'origine et les phases principales. — *a*) Comme l'on sait, saint Matthieu, XXVII, 9, attribue à Jérémie le passage Zach., IX, 12. Sans autre motif que celui de sauvegarder la véracité de l'évangéliste, l'Anglais Joseph Mede († 1638) prétendit que le prophète d'Anathoth était l'auteur non seulement de ce verset, mais de tout l'ensemble des chap. IX-XI de Zacharie, dont il fait partie. Plusieurs autres Anglais du XVIIe et du XVIIIe siècle, entre autres, Whiston, Hammond, Kidder, etc., acceptèrent cette théorie. Dans son commentaire du livre de Zacharie publié en 1785, *An attempt towards an improved version and an exploration of the twelve Minor Prophets,* l'archevêque anglican W. Newcome enseigne que les chap. IX-XIV sont tous antérieurs à l'exil, avec cette différence pourtant, que les chap. IX-XI ont été composés quelque temps avant la fin du royaume des dix tribus (722 avant J.-C.), et les chap. XII-XIV, un peu avant la ruine du royaume de Juda et la prise de Jérusalem par les Chaldéens. Presque en même temps avait paru l'ouvrage d'un prédicateur protestant de Hambourg, B. G. Flügge, *Die Weissagungen welche den Schriften des Propheten Zacharias beigebogen sind,* Hambourg, 1784, qui développe une thèse analogue, mais par des procédés plus violents, puisque Flügge morcelle Zach., IX-XIV, en neuf fragments, qui auraient été composés à différentes époques, mais bien avant la captivité de Babylone. On les aurait ensuite juxtaposés et rattachés au livre de Zacharie. C'est surtout l'ouvrage de Flügge qui mit à l'ordre du jour la question de l'origine de ces six chapitres. Jusqu'alors aucun doute ne s'était élevé à leur sujet, malgré les assertions de Mede et de ses premiers imitateurs. — *b*) Pendant près d'un siècle, jusqu'en 1881, les critiques et les exégètes rationalistes se laissèrent fasciner par cette théorie, qui, à la manière de Newcome, faisait remonter la composition de Zach., IX-XI, au VIIIe siècle avant J.-C. et les chap. XII-XIV à la fin du VIIe siècle ou un peu plus tard. La section Zach., IX-XI, aurait donc eu pour auteur un contemporain d'Osée et d'Isaïe, peut-être le Zacharie, fils de Barachie, qui est mentionné Is., VIII, 2; elle se rapporterait surtout au royaume des dix tribus et à la catastrophe qui devait amener sa ruine. La section Zach., XII-XIV, formerait un oracle parallèle, concernant le royaume de Juda et la période qui précéda immédiatement sa fin. Sentiment assez extraordinaire en soi, puisque, dans le monde de la critique avancée, on est beaucoup plus porté à donner une date récente qu'une date ancienne aux écrits bibliques. D'assez nombreux critiques contemporains, appartenant tous au protestantisme, s'y sont ralliés et l'ont soutenu avec énergie, entre autres, L. Diestel, dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, t. V, p. 129-134; Ewald, *Propheten des Alten Bundes*, 2e édit., t. II, p. 248; Bleek, *Einleitung*, 4e édit., p. 438-439; Kuenen, *Onderzoek naar het onstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds,* Leide, 1889, p. 402-426; E. Reuss, *La Bible : les Prophètes,* t. I, p. 176-193, 347-360. Le nombre de ses partisans a beaucoup diminué de nos jours. Les principaux sont actuellement, Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Proph.*, p. 361-363; Duhm, *Theologie der Propheten*, p. 141-143, 225-228; H. König, *Einleitung in das A. T.*, p. 364-376; Driver, *Introduction*, p. 324-332. Ces divers critiques ne sont pas d'accord sur les dates à assigner à chacune des deux sections. En outre, Kuenen suppose que les chap. IX-XI, auxquels il joint le passage XIII, 7-9, remontent dans leur ensemble au VIIIe siècle avant notre ère, mais que certains détails ont subi des modifications et ont été accommodés à une époque plus tardive par un prophète qui vivait après l'exil. — *c*) Dès l'année 1864, au tome II, p. 216, de sa *Neue exeget. krit-Aehrenlese,* in-8°, Leipzig, Böttcher protestait contre l'opinion qui regarde les chap. IX-XIV de Zacharie comme plus ou moins antérieurs à l'exil. A son sens, ils furent écrits au temps des guerres que se livrèrent Séleucus de Syrie et Ptolémée d'Égypte, après la mort d'Alexandre le Grand. Eichhorn, dans la 4e édit. de son *Einleitung in das A. T.*, descendit encore plus bas. Vatke, *Einleitung*, 1882, p. 709, qui avait d'abord placé la composition de ces chapitres sous le règne d'Artaxercès Longue-Main (464-425 avant J.-C.), se décida ensuite pour l'époque des Machabées (années 170 et suiv.). Toutes ces varia-

tions et fluctuations ne sont pas une preuve de la solidité du système. Chacun veut aller au delà de ses devanciers, et modifie pour cela ses propres théories inconsistantes. C'est le professeur Stade qui s'est fait le défenseur le plus habile et le plus écouté de la théorie nouvelle, dans trois articles successifs publiés par la *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1881 et 1882. Tout en maintenant que les chap. IX-XIV sont d'un seul et même auteur, il affirme qu'ils n'ont pas été composés antérieurement à l'année 280 avant J.-C. Cornill, Wellhausen, Wildboer ont admis cette conclusion. Nowack, Rubinkham et Marti ont trouvé cette date trop ancienne. Selon Marti, *Dodekapropheton*, p. 396, « l'époque qui rend intelligibles toutes les indications et allusions historiques de Zach., IX-XIV, est l'année 160 avant J.-C. » C'est donc alors seulement que cette partie du livre aurait été rédigée. Le passage Zach., XII, 7-8, ne daterait même que du début du Ier siècle avant notre ère.

IV. Réfutation des théories des néo-critiques opposées a l'authenticité et a l'unité du livre. — Pour répondre à tous ces adversaires de l'unité et de l'intégrité des oracles de Zacharie, nous avons à prouver brièvement : 1° que les chap. IX-XIV sont véritablement du même auteur que la première moitié du livre; 2° qu'on n'est pas autorisé à regarder ces chapitres comme antérieurs à la captivité de Babylone; 3° qu'il n'est pas permis non plus de retarder leur composition jusqu'après le règne d'Alexandre le Grand.

1° *Arguments qui démontrent l'authenticité du livre de Zacharie envisagé dans sa totalité.* — *a*) Si la tradition juive et chrétienne est un garant suffisant de l'authenticité des huit premiers chapitres, elle l'est aussi des six derniers. En effet, ni les Juifs, ni, à leur suite, les chrétiens des premiers siècles, n'ont jamais regardé les chap. IX-XIV comme provenant d'un auteur distinct de celui des chap. I-VIII. Cf. Fürst, *Der Kanon des A. T.*, p. 45; tr. *Sanhedrin*, 89 *a*. Jamais leur tradition n'a laissé percer le moindre doute sur l'unité de la composition. Dans les plus anciens mss. hébreux et dans les plus anciennes versions, les quatorze chapitres du livre sont placés de la même manière sous la dépendance du titre « Zacharie ». Cette preuve a ici une force toute spéciale, car la tradition juive remonte jusque vers l'époque où Zacharie composa et publia ses oracles, puisque le canon juif de l'Ancien Testament a été établi peu de temps après. Ajoutons que les Juifs attachaient une importance spéciale aux écrits prophétiques; or, leur valeur dépendait de l'autorité du prophète qui les avait composés. Pour ce motif, on dut déployer une attention spéciale pour empêcher des écrits anonymes de se glisser dans la littérature sacrée. L'existence de livres prophétiques très courts, par exemple ceux d'Abdias, de Nahum, d'Aggée, etc., montre qu'on ne se souciait pas de les allonger en leur rattachant des oracles dont on ne connaissait pas l'auteur. — *b*) L'unité du livre entier est aussi manifestée par celle des sujets traités dans ses deux moitiés. Dans la première, l'auteur prédit le châtiment des ennemis d'Israël, I, 14-15, et VI, 8; dans la seconde, IX, 1-8, il signale à part quelques-uns d'entre eux, et il indique la nature de leur punition. De part et d'autre, le Messie est présenté tout ensemble comme roi et comme prêtre. Cf. III, 8; VI, 12-13; IX, 9-17. Des deux côtés, on prophétise la cessation complète de l'exil, VIII, 7-8; IX, 11-12, 16; X, 8-12; une prospérité de tout genre, I, 17; III, 10; VIII, 3-5; 11, 13; XIV, 7-10; la sainteté du royaume messianique, III, 1-10; V, 1-10 ou 11; XIII, 1-6; la protection toute paternelle de Dieu, II, 9; IX, 8, etc. Voir Cornely, *Introd.*, t. II, p. 605. Cet argument n'a pas une valeur absolue, mais il mérite quand même d'être signalé. — *c*) Les chap. IX-XIV insistent, plus encore que les premiers, sur l'avenir messianique d'Israël, avenir tout heureux et glorieux. Or, cette perspective consolante ne pouvait être que très utile au moment du retour d'exil, alors que tant d'obstacles s'opposaient soit à la réinstallation des Juifs à Jérusalem et aux alentours, soit à la reconstruction du temple. L'idée messianique soude donc, pour ainsi dire, les deux parties l'une à l'autre. — *d*) La division qui règne entre les adversaires de l'authenticité des chap. IX-XIV est aussi une preuve en son genre. Ils sont incapables de s'entendre sur l'origine et sur la date des pages qu'ils enlèvent à Zacharie. Et notons bien qu'il ne s'agit pas seulement de divergences légères, de simples nuances d'opinion, mais de détails essentiels. Il y a entre eux de longs siècles d'intervalle. De plus, ils ne peuvent alléguer que des preuves intrinsèques, dont la faiblesse est mise en évidence par les graves divergences que nous venons de signaler. Les néo-critiques reconnaissent eux-mêmes cette faiblesse, lorsqu'ils expriment toute leur pensée. « La date de cette prophétie (Zach., IX-XI), dit entre autres M. Driver, *Introd.*, 5e édit., p. 325, est extrêmement difficile à déterminer, et en fait les arguments intrinsèques marquent des directions différentes. » En effet, continue-t-il, p. 326, « il y a des indications qui semblent montrer clairement que la prophétie est antérieure à l'exil. » Et, d'un autre côté, elle « contient aussi certains passages qui semblent impliquer une date postérieure à la captivité. » Il suit de là que c'est la tradition qui doit juger en dernier ressort, et non pas une appréciation purement personnelle. — *e*) Les adversaires de l'unité ne réussissent pas à expliquer pourquoi et comment les chap. IX-XIV ont été rattachés aux chap. I-VIII, avec lesquels ils n'auraient, dans l'hypothèse, aucune relation. D'après une conjecture de Bertholdt, *Einleitung*, p. 1728, l'auteur des chap. IX-XIV se nommait aussi Zacharie, et était pareillement fils de Barachie. L'identité des noms aurait occasionné cette suture, au moment où fut organisé le recueil biblique. Ou bien, dit M. Wildeboer, *Litteratur des A. Test.*, p. 361, ces chapitres formaient une prophétie anonyme qui, dans une première collection, était placée tout d'abord à la fin du livre des petits prophètes, etc. On voit combien tout cela est arbitraire. — *f*) Rien dans la forme et le style du livre n'exige la pluralité d'auteurs. 1° Quelques hébraïsants distingués, comme M. König, *Einleitung in das A. T.*, p. 366, croient pouvoir reconnaître dans le style l'absence de tout élément constitutif de l'hébreu postérieur à l'exil; mais d'autres, notamment Böttcher, *Aehrenlese*, t. II, p. 246, voient au contraire dans les chap. IX-XIV un coloris tardif. Cela prouve combien cet argument est négatif. Cf. E. Reuss, *Geschichte der heil. Schriften Alten Testaments*, p. 266. La différence alléguée n'est pas telle, qu'elle exige des époques et des auteurs distincts. Elle s'explique fort bien par celle des sujets traités, comme le montrent des dissemblances analogues dans les prophéties d'Osée, d'Isaïe, de Jérémie, etc. C'est pour cela que, suivant la remarque faite plus haut, le style a un essor plus poétique dans la deuxième partie. Le langage est vraiment partout le produit de la même imagination très vive et très inventive. — 2° On signale aussi, comme preuve de la pluralité d'auteurs, les titres placés en tête de divers oracles, soit dans les premiers, soit dans les derniers chapitres. Là, ils indiquent la date de la révélation divine et le nom du prophète. Cf. Zach., I, 1, 7; VII, 1. Ici, Zach., IX, 1, et XII, 1, ils demeurent vagues et imprécis. « Cela est visiblement contre l'unité d'auteur, » dit König, *loc. cit.*, p. 365. Assurément non, car le prophète n'était pas tenu de répéter son nom et les dates en avant de tous ses oracles. Cf. Is., I, 1; VI, 1; XIII, 1; XV, 1; XVII, 1; XX, 1-2, où les titres des prophéties varient pareillement. Jérémie et Ézéchiel ne datent aussi qu'un nombre limité de leurs oracles. Enfin, si les prophéties des chap. IX-XIV ne portent aucune

indication de temps, cela tient sans doute à ce qu'ils s'occupent surtout d'un avenir lointain, d'un avenir messianique. — 3° Autre objection. Dans les premiers chapitres, on rencontre fréquemment les formules : « Ainsi parle le Seigneur, » I, 3, 4, 14, 16, 17; II, 8; III, 7; VI, 12, etc.; « La parole du Seigneur vint à..., » I, 7; IV, 8; VI, 9; VII, 1, 4, 8; VIII, 1, 18. Or, la première de ces formules n'apparaît qu'une fois, XI, 4, dans Zach., IX-XIV, et la seconde, pas une seule fois. En outre, les mêmes chap. IX-XIV emploient souvent la locution « en ce jour-là », IX, 16; XI, 11; XII, 3, 4, 6, 8, 9, 11; XIII, 1, 2, 4; XIV, 4, 6, 8, qui est très rare dans les chap. I-VIII. Cf. III, 10, et VI, 10. Mais qui ne voit que cette prétendue divergence est toute de surface, et qu'elle s'explique par les différences du ton et du sujet dans les deux parties? — 4° Enfin, en comparant les chap. IX-XIV aux premiers, de graves auteurs, qui sont en même temps d'excellents juges en fait d'hébreu, constatent plutôt une affinité entre eux sous le rapport du langage. C'est ainsi que plusieurs expressions rares, telles que « les allants et les venants », VII, 14, et IX, 8; *hé'ébîr* dans le sens d'enlever, III, 4, et XIII, 2; la désignation symbolique de la providence par l'expression « l'œil de Dieu », III, 9; IV, 10; IX, 1, 8; la désignation du peuple théocratique par les termes synonymes de Juda, d'Israël, de Joseph, d'Éphraïm, I, 12; II, 2, 12; VIII, 15; IX, 9 ou 13; X, 6; XI, 14, etc., se retrouvent de part et d'autre. Voir Keil, *Einleitung*, p. 341-342.

2° *Les chap. IX-XIV n'ont pas été composés avant l'exil, au VIIIe ou au VIIe siècle avant J.-C.* — *a*) Preuve tirée du sujet traité. Ces chapitres supposent, pour le peuple juif, des conditions semblables à celles qui existaient après la captivité de Babylone, telles que nous les connaissons par Aggée, Esdras, etc.; semblables aussi à celles qui sont décrites dans les chap. I-VIII. Quelques détails suffiront pour nous en convaincre. Zach., IX, 11-12, les exilés sont invités à revenir au plus vite à Sion; trait qui convient spécialement à l'époque de Zorobabel et de Zacharie (cf. II, 6-8); Zach., X, 2, la dispersion et la captivité de Juda sont présentées comme des faits du temps passé; X, 6, il en est de même en ce qui concerne les deux anciens royaumes israélites; X, 8, il est dit que les membres de la tribu d'Éphraïm reviendront à leur tour d'exil; d'où il suit que tous les Juifs n'avaient pas encore quitté la terre de captivité; X, 10, le prophète annonce que les captifs reviendront d'Égypte et d'Assyrie, et qu'ils habiteront Galaad et le Liban; cela prouve que Jérusalem et ses alentours étaient déjà repeuplés. Cf. Knabenbauer, *Proph. Minores*, t. II, p. 217. D'autre part, la colonie juive à laquelle s'adresse l'auteur des chap. IX-XIV est encore humble et faible, et il lui promet qu'elle s'agrandira et se fortifiera. Il ne mentionne pas de rois, mais des chefs, IX, 7; XII, 5-6. S'il parle de la maison de David et lui promet la gloire et la prospérité, c'est seulement pour un avenir lointain. Cf. XII, 7-8; XIII, 1. Les ennemis d'Israël ne sont plus les Égyptiens et les Assyriens, IX, 13; la captivité a donc pris fin. Le passage XII, 11, est généralement regardé comme se rapportant à la mort du roi Josias (609 av. J.-C.), et à la lamentation mentionnée IV Reg., XXIII, 29-30; II Par., XXXV, 22-25. Or ce trait nous rapproche beaucoup de la ruine de Jérusalem (586) et de l'exil. La « maison de Lévi » est signalée comme jouissant d'une situation indépendante, à côté de la « maison de David ». Celle-ci, après la captivité, avait perdu beaucoup de son prestige; celle-là avait au contraire ajouté au sien. On le voit, la situation historique indique nettement l'époque d'après l'exil, comme le reconnaissent Stade, Cornill, et la plupart des critiques contemporains. Si divers traits semblent revendiquer, comme date de la composition, une période antérieure à l'exil, c'est par suite d'une fiction littéraire qui n'est pas rare chez les écrivains sacrés. Dans les chap. IX-XIV, nous l'avons dit, c'est vers l'avenir que le prophète porte surtout ses regards; c'est l'avènement et la splendeur des temps messianiques qui sont l'objet principal de ses oracles : il les décrit en employant les couleurs du passé et de l'avenir. Ainsi, bien qu'ils n'existassent plus comme royaumes au temps de l'auteur, Éphraïm et Juda sont encore mentionnés, parce qu'ils formaient les éléments constitutifs de l'ancienne théocratie, et parce que la petite communauté revenue d'exil représentait ces deux anciens États. — *b*) Une autre preuve que les chap. IX-XIV n'ont pas été écrits avant l'exil, c'est qu'ils font, comme du reste la première partie du livre, de fréquents emprunts à des oracles prophétiques datant de la captivité. Ces emprunts sont faits particulièrement à Jérémie et à Ézéchiel. On peut comparer Zach., IX, 2-3, et Ez., XXVIII, 3-4; Zach., X, 3, et Ez., XXXIV, 17; Zach., XI, 3, et Jer., XXV, 36; Zach., XI, 4, et Ez., XXXIV, 4; Zach., XI, 5; et Jer., X, 7; Zach., VI, 7, 11, et Jer., LIX, 20; L, 45; Zach., XI, 8, et Jer., II, 8, 26; Zach., XI, 9, et Jer., XXXIV, 17; Zach., XI, 16, et Ez., XXXIV, 3-4, etc. Voir van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 583; Cornely, *Introd.*, t. II, p. 604-605. Hengstenberg a fort bien mis ce fait en lumière, et le rationaliste de Wette en a été tellement frappé, qu'après avoir nié d'abord l'unité d'auteur, il l'a ensuite admise pour ce motif. *Einleitung*, 4e édit., p. 337.

3° *Les chap. IX-XIV n'ont pas été composés à l'époque tardive imaginée par les néo-critiques.* — A la démonstration positive qui vient d'être donnée, s'ajoute la preuve négative, qui consiste dans le caractère inacceptable des interprétations proposées en maint endroit. Citons quelques exemples. L'Assyrie et l'Égypte, mentionnées Zach., XI, 10-11, ne représenteraient pas les deux grands empires situés sur les rives du Tigre et du Nil, mais la Syrie des Séleucides et l'Égypte des Ptolémées. Leurs noms nous transporteraient donc à l'époque des successeurs d'Alexandre le Grand, entre les années 306 et 278 avant J.-C. De même, au passage Zach., IX, 13, les *benê Yavân*, vaincus par les fils de Sion, ne seraient autres que les Grecs postérieurs à Alexandre. Ceux qui parlent ainsi oublient que la lutte de Darius fils d'Hystaspe avec les Grecs, qui eut un retentissement si considérable, suffisait pour qu'un prophète d'Israël annonçât alors un conflit futur entre son peuple et Javan. On prétend aussi que, dans les chap. IX-XIV, l'espérance messianique revêt un caractère « fantastique », qui est l'indice d'une époque récente. Mais ce sont là des assertions non fondées. — En résumé, on n'a aucune raison suffisante d'abandonner la tradition juive et chrétienne qui regarde le livre entier de Zacharie comme l'œuvre d'un seul et même auteur. Telle est toujours l'opinion, non seulement des interprètes catholiques, mais aussi d'un nombre assez considérable de protestants orthodoxes.

V. L'IMPORTANCE THÉOLOGIQUE DU LIVRE. — 1. L'importance du livre de Zacharie est très grande sous le rapport théocratique, car toutes les visions qu'il décrit, tous les discours qu'il reproduit, annoncent tour à tour que la nation sainte ne périra pas, mais que, reconstituée sur de nouvelles bases, elle durera jusqu'à la fin des temps. Or, il est évident qu'une telle prédiction n'intéresse pas moins l'Église chrétienne que la synagogue, puisque c'est par l'Église du Christ que la théocratie juive devait être et est en réalité continuée, complétée. Il suit de là que le livre de Zacharie est tout du long messianique dans son ensemble.

2. Il ne l'est pas moins dans ses détails qui, en nombre relativement considérable, se rapportent directement à la personne et à l'œuvre du Messie. Les principaux passages de ce genre sont : III, 8, où nous trouvons le beau nom de germe, *zémah*, déjà employé dans le même sens par Isaïe, IV, 2, et par Jérémie, XXIII, 5,

pour désigner le futur libérateur d'Israël; VI, 13, où il est prédit que le Messie sera simultanément prêtre et roi; IX, 9-10, qui prophétise son entrée triomphale dans la capitale juive, cf. Matth., XXI, 4, et parall.; XI, 12-13, qui annonce la trahison de Judas, cf. Matth., XXVII, 9; XII, 10, où nous voyons d'avance le Sauveur transpercé par la lance du soldat romain, cf. Joa., XIX, 37; XIII, 7, qui prédit le lâche abandon des Apôtres, cf. Matth., XXVI, 31. Voir F. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, n. 903; Frz. Delitzsch, *Messianic Prophecies*, in-8°, Edimbourg, 1880, p. 96-108; E. Böhl, *Christologie des A. Test.*, in-8°, Vienne, p. 288-332. S'il est vrai que les chap. I-VIII, d'après l'appréciation de Cornill, « font partie des morceaux les plus remarquables et les plus importants de la littérature d'Israël, » cela est encore plus exact des chap. IX-XIV.

VI. BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Questions relatives à l'Introduction.* — F. Burger, *Études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie*, in-4°, Strasbourg, 1841; E. F. von Ortenberg, *Die Bestandtheile des Buches Zacharja*, in-8°, 1859; Vollers, *Das Dodekapropheton der Alexandriner*, 1re partie, *Naûm, Ambakûm..., Zacharias...*, in-8°, Berlin, 1880; B. Stade, *Deuterozacharja*, dans *Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft*, 1881, p. 1-96; 1882, p. 151-172, 275-309; F. Montet, *Étude historique sur la date assignée aux six derniers chapitres de Zacharie*, Genève, 1882; K. Marti, *Der Prophet Sacharja, der Zeitgenosse Serubbabels, ein Beitrag zum Verständnis des A. Testam.*, in-8°, Fribourg-en-Brisgau, 1892; W. Staerk, *Untersuchungen über die Komposition und Abfassungszeit von Zach. IX-XIV*, 1891; G. K. Grützmacher, *Untersuchung über den Ursprung der in Sach. IX-XIV vorliegenden Prophetien*, in-8°, 1892; Rubinkam, *The second part of the book of Zacharja*, in-8°, Bâle, 1892; Kuenen, *Hist. kritische Einführung in die Bücher des A. T.*, t. II, Leipzig, 1892, p. 386-409; E. Eckardt, *Der Sprachgebrauch von Zach. IX-XIV*, dans *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1893, p. 76-109, et *Der Religionsgehalt von Zach. IX-XIV*, *ibid.*, p. 311-331; A. K. Kuiper, *Zacharja IX-XIV, eene exegetisch-critische studie*, 1894; G. L. Robinson, *The prophecies of Zechariah, with special reference to the origin and date of chapters IX-XIV*, Chicago, 1896; J. Böhmer, *Das Räthsel von Sach. IX-XI. und von Sach. XII-XIV*, dans *Evangelische Kirchenzeitung*, 1901, n. 17 et 39; A. van Hoonacker, *Les chap. IX-XIV du livre de Zacharie*, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 161-183, 347-378; Ch. Bruston, *Les plus anciens des prophètes, Étude critique*, broch. in-8°, Paris, 1907, p. 28-37.

2° *Commentaires.* — *a)* Dans l'antiquité. Chez les Grecs : Théodore de Mopsueste, t. LXVI, col. 493-596; Théodoret de Cyr, t. LXXXI, col. 1873-1960. Chez les Latins : saint Jérôme, t. XXV, col. 1415-1544; Haymon d'Halberstadt, t. CXVII, col. 221-278; Rupert de Deutz, t. CLXVIII, col. 699-814. — *b)* Au moyen âge et dans les temps modernes. Voir Knabenbauer, *Comment. in Proph. Min.*, p. 6-8, 11; Albert le Grand, *Opera*, t. VIII, Lyon, 1651; Sanchez, *Commentarii in Zachariam*, Lyon, 1616. — *c)* De nos jours : 1° Exégètes catholiques : Ackermann, *Prophetæ minores perpetua annotatione illustrati*, in-8°, Vienne, 1840, p. 614-647; P. Schegg, *Die kleinen Propheten*, Ratisbonne, 1854, t. III, p. 265-300; L. Reinke, *Beiträge zur Erklärung des Alt. Testam.*, t. VI, in-8°, Munster-en-Westphalie, 1864 (le volume entier est consacré à Zacharie); J. Knabenbauer, *Commentarius in Proph. minores*, in-8°, Paris, 1886, t. II, p. 210-409; Trochon, *Les Petits Prophètes, Introd. critiq. et commentaires*, in-8°, Paris, 1889, p. 393-493; L. Cl. Fillion, *La Sainte Bible commentée*, in-8°, t. VI, Paris, 1903, p. 553-608; van Hoonacker, *Les douze Petits Prophètes traduits et commentés*, in-8°, Paris, 1908, p. 577-703. — 2° Exégètes protestants et rationalistes : Hitzig, *Die zwölf kleinen Propheten*, in-8°, Leipzig, 1838, 3e édit., 1863, p. 317-391; H. Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, in-8°, Stuttgart, 1840-1841; 2e édit., 1867; C. Umbreit, *Praktischer Commentar über die kl. Propheten*, in-8°, Hambourg, 1844, p. 349-452; M. Baumgarten, *Die Nachtgesichte Zacharia's, eine Prophetenstimme an die Gegenwart*, in-8°, Brunswick, 1854-1855; W. Neumann, *Die Weissagungen Sakharjah ausgelegt*, in-8°, Stuttgart, 1860; A. Köhler, *Die Weissagungen, Sakarjias*, in-8°, Erlangen, 1861-1863; C. F. Keil, *Bibl. Commentar zu den zwölf kleinen Proph.*, in-8°, Leipzig, 1866, 2e édit., 1873, p. 525-676; W. Pressel, *Commentar zu den Schriften der Propheten Haggai, Sacharja...*, in-8°, Gotha, 1870, p. 33-48, 111-370; W. H. Lowe, *The Hebrew Student's Commentary on Zachariah Hebr. and LXX*, in-8°, 1872; Pusey, *The Minor Prophets*, in-4°, 1876; E. Reuss, *La Bible : Les Prophètes*, in-8°, Paris, 1876, p. 176-193, 347-360, et t. II, p. 339-362; J. P. Lange, *Die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi*, in-8°, Bielefeld, 1876, p. IX-XVI, 20-116; J. Bredenkamp, *Der Prophet Sacharja erklärt*, in-8°, Erlangen, 1879; C. H. Wright, *Zacharjah and its Prophecies*, in-8°, Londres, 1879; Drake, *Zachariah*, dans la *Speaker's Bible*, in-8°, Londres, 1882, t. VI, p. 702-739; *Les douze Petits Prophètes*, dans *La Bible annotée par une société de théologiens et de pasteurs*, in-8°, Paris, s. d., p. 225-297; C. von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die zwölf kl. Propheten*, in-8°, Nördlingen, 1888, p. 359-402; W. H. Lowe, *Zechariah*, dans *Ellicott, An Old Testam. Commentary*, Londres, 1892, t. V, p. 555-593; J. Wellhausen, *Die kl. Propheten übersetzt, mit Noten*, in-8°, Berlin, 1893, p. 172-196; 3e édit., 1898; Perowne, *Haggai and Zechariah with Notes and Introd.*, in-16, Cambridge, 1893, p. 47-149; W. Nowack, *Die kleinen Propheten*, in-8°, Gœttingue, 1897, 344-388; 2e édit., 1903; G. A. Smith, *The Book of the twelve Prophets*, Londres, 1898, 8e édit., t. II, p. 255-328, 449-490; K. Marti, *Dodekapropheton erklärt*, in-8°, Tubingue, 1904, p. 391-455; B. Duhm, *Anmerkungen zu den kleinen Propheten*, in-8°, Giessen, 1911, p. 73-86.

L. FILLION.

ZACHÉE (grec : Ζακχαῖος, forme grécisée de l'hébreu *Zakkaï*, « pur »; voir ZACHAÏ, col. 2513), nom de deux Israélites.

1. ZACHÉE, officier de Judas Machabée, qui fut laissé par ce dernier avec Simon et Joseph, et une troupe suffisante, à Jérusalem, pour continuer le siège de deux citadelles en Idumée pendant qu'il allait lui-même combattre ailleurs. II Mach., X, 19.

2. ZACHÉE, publicain ou collecteur d'impôts qui habitait à Jéricho du temps de Notre-Seigneur. L'événement qui a immortalisé son nom nous est connu seulement par saint Luc, XIX, 1-10. Il était le chef des publicains chargés par les Romains de lever les impôts dans cette région, ἀρχιτελώνης, *princeps publicanorum*. Quoiqu'il fût Juif par sa naissance, υἱὸς Ἀβραάμ, *filius Abrahæ*, il était méprisé et mal vu par ses compatriotes, à cause de sa fonction qui leur était odieuse. Notre-Seigneur étant passé à Jéricho, Zachée désirait vivement le voir, et comme il était petit de taille, il monta sur un sycomore, afin de pouvoir l'apercevoir au milieu de la foule qui l'entourait. Voir SYCOMORE, col. 1894. Jésus l'aperçut et, sachant que ses dispositions étaient bonnes, il s'adressa à lui et lui dit de descendre de l'arbre, parce qu'il irait loger dans sa maison. Ces paroles provoquèrent des murmures parmi ceux qui les entendirent, mais Zachée était plein de joie et il se montra digne de la bonté que lui témoignait le Sauveur : il le reçut avec empressement et il déclara qu'il donnait la moitié de ses biens aux pauvres et que, s'il avait

fait du tort à quelqu'un, il le réparerait en lui rendant le quadruple. Il était devenu riche dans l'exercice de ses fonctions. Les palmiers de Jéricho et ses jardins de baume, uniques au monde, étaient d'un grand revenu et par suite une source de bénéfices pour les employés du fisc. Josèphe nous apprend qu'Antoine en avait fait don à Cléopâtre. Hérode le Grand les avait ensuite acquis et en avait retiré beaucoup d'argent. *Ant. jud.*, XV, IV, 2. — Les palmiers, comme les sycomores, ont disparu aujourd'hui de Jéricho, à cause de l'incurie de ses habitants et quoique le sol du pays reste un des plus fertiles de la terre. Mais il était alors parfaitement cultivé, et comme c'était là un lieu de transit des plus importants pour le commerce avec les contrées situées sur l'autre rive du Jourdain, les droits de douane que les Romains y prélevaient étaient fort considérables. Zachée devait être le représentant du chevalier romain à qui était confiée la levée des impôts dans ces parages, soit qu'il en eût totalement la charge, soit qu'il l'eût seulement en partie. De l'ensemble du récit, on peut conclure que Zachée n'avait pas volontairement commis d'injustice dans l'exercice de ses fonctions; mais la grâce du Seigneur l'avait tellement touché qu'il s'engagea à réparer au quadruple les torts qu'il pourrait avoir commis sans le savoir. La loi mosaïque obligeait le voleur à payer le quadruple ou le quintuple du vol qu'il avait commis, Exod., XXII, 1; II Reg. (Sam.), XII, 6; cependant si celui qui avait commis l'injustice la réparait de son plein gré, il n'était tenu qu'à rendre l'objet volé en y ajoutant un cinquième de sa valeur. Lev., VI, 5; Num., V, 7. Zachée fait beaucoup plus que ne demandait la Loi; il se montre déjà rempli des sentiments de la charité chrétienne. — Il est question dans le Talmud d'un Zaccaï, père du célèbre Rabbi Jochanan, mais il est différent du Zachée de l'Évangile. Voir Lightfoot, *Horæ hebraicæ, in Luc.*, XIX, 2, *Opera*, 2e édit., Franecker, 1699, t. II, p. 555. Il est cependant possible qu'il fût de la même famille.

D'après les Homélies Clémentines, III, 63-72, et les *Recognitions*, III, 65, 74, t. II, col. 152-157; t. I, col. 1310, 1314, Zachée devint dans son apostolat le compagnon de saint Pierre, qui l'établit, malgré ses résistances, évêque de Césarée. Cette tradition se lit aussi dans les *Const. Apost.*, VI, 8; VII, 46, t. I, col. 927, 1049. D'après Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 6, t. VIII, col. 1248, quelques-uns ont cru que l'apôtre saint Matthias n'était pas différent de Zachée. D'après une croyance du Quercy, Zachée se serait rendu en Gaule après la dispersion des Apôtres, et il y aurait prêché le christianisme, sous le nom d'Amator, au lieu qui s'appelle de son nom Roc-Amadour (Lot). C'est encore aujourd'hui un lieu de pèlerinage célèbre. Au sommet du rocher qui domine le village se trouve un oratoire formé de deux chapelles superposées, dédiées à la sainte Vierge et à saint Amadour, où l'on accède par un escalier de deux cents marches taillées dans le granit. Voir Ollivier, O. P., *Les amitiés de Jésus*, Paris, 1895; p. 357-368. Les Bollandistes n'admettent point ces diverses traditions. *Acta Sanctorum*, augusti t. IV, p. 18, 25.

ZACHER (hébreu : *Zakér*, à la pause, « mémorial »; Septante : Ζακχούρ), fils d'Abigabaon ou Jéhiel, qui s'établit à Gabaon. Il était de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 31. Voir ABIGABAON, t. I, col. 47. Zacher est appelé Zacharie, I Par., IX, 37. Voir ZACHARIE 5.

ZACHUR (hébreu : *Zakkûr*, « dont on se souvient », nom de sept Israélites.

1. ZACHUR (Septante : Ζακχούρ), fils de Hamuel et père de Séméi, de la tribu de Siméon. I Par., IV, 26.

2. ZACHUR (Septante : Σακχούρ), le troisième des « quatre fils de Mérari », lévite qui vivait du temps de David. I Par., XXIV, 27.

3. ZACHUR (Septante : Σακχούρ, Ζακχούρ), le premier nommé des quatre fils d'Asaph qui firent partie des lévites musiciens sous le règne de David. Zachur fut le chef de la troisième classe. I Par., XXV, 2, 10; II Esd., XII, 34 (Vulgate : Zéchur).

4. ZACHUR (hébreu; *Zabbûd;* Septante : Ζαβούδ), un « des fils de Bégui », qui, avec Uthaï, rentra en Palestine à la tête de soixante-dix hommes et à la suite d'Esdras. I Esd., VIII, 14. Le *chethib* en hébreu porte *Zabbûd*, mais le *Keri* a *Zakkûr*, qui paraît bien être la leçon véritable, confirmée par la Vulgate.

5. ZACHUR (Septante : Ζακχούρ), fils d'Amri, qui rebâtit une partie des murs de Jérusalem du temps de Néhémie. II Esd., III, 2.

6. ZACHUR (Septante : Ζακχώρ), un des lévites qui signèrent l'alliance avec Dieu du temps de Néhémie, II Esd., X, 12.

7. ZACHUR (Septante : Ζακχούρ), fils de Mathanias et père de Hanan. Hanan fut un de ceux que choisit Néhémie pour distribuer aux lévites les dîmes apportées par le peuple. II Esd., XIII, 13.

ZAÏN, ז, ז, septième lettre de l'alphabet hébreu, « trait », *telum*. Voir ALPHABET, t. I, col. 408. Il est rendu ordinairement en grec et en latin par Z.

ZAMBRI, nom de deux Israélites et d'un pays dans la Vulgate. Deux autres Israélites portent le même nom, *Zimri*, en hébreu, et notre traduction latine écrit leur nom Zamri. La racine *zâmar* signifie « chanter ».

1. ZAMBRI (Septante : Ζαμβρί), fils de Salu, un des chefs de la tribu de Siméon. Num., XXV, 13. Il se laissa séduire, avant l'entrée des Israélites en Palestine, à Settim, par Cozbi, fille d'un chef madianite, qui l'initia au culte de Béelphégor. Phinées les tua l'un et l'autre dans l'acte même de leur crime. Num., XXV, 1-3, 6-8, 15-18. Voir COZBI, t. II, col. 1098-1099.

2. ZAMBRI (Septante : Ζαμβρί), cinquième roi d'Israël qui ne régna que sept jours. Il commandait la moitié de la cavalerie du roi Éla, fils de Baasa. Zambri se révolta contre lui, l'attaqua et le mit à mort au milieu d'un festin que lui donnait Arsa, chef de la maison royale à Thersa. Il s'empara ainsi du royaume, mais ce ne fut pas pour longtemps. Après avoir fait périr tout ce qui restait de la maison de Baasa, il succomba lui-même au bout d'un règne de sept jours sous les coups d'Amri. autre général d'Éla, qui faisait à ce moment-là, à la tête de l'armée, le siège de Gebbethon. Se voyant hors d'état de lui résister, il se brûla dans son palais. I (III) Reg., XVI, 9-20.

3. ZAMBRI, contrée dont Jérémie, XXV, 25, mentionne les rois, après avoir nommé les rois d'Arabie et des peuples qui habitent le désert, et avant les rois d'Élam et des Mèdes. On croit généralement qu'il désigne une tribu arabe de ce nom. D'après quelques-uns, ce serait celle qui descendait de Zamran, fils d'Abraham et de Cétura. Gen., XXV, 2; I Par., I, 32. Voir ZAMRAN. Les inscriptions cunéiformes n'ont pas fourni sur ce pays d'explication satisfaisante et sa situation est encore un problème. Quelques-uns proposent de lire Namri, pays mentionné dans les documents assyriens au nord-est d'Élam.

ZAMIRA (hébreu : *Zimrî;* Septante : Ζεμιρά), fils de Béchor, de la tribu de Benjamin. I Par., VII, 8. Sur Béchor, voir t. I, col. 1536.

ZAMMA (hébreu : *Zimmâh;* Septante : Ζαμμάθ), nom de deux Lévites.

1. ZAMMA, Gersonite, fils de Jahath et père de Joah, de la tribu de Lévi. I Par., VI, 20 (hébreu, 5).

2. ZAMMA, Lévite, fils de Séméi et petit-fils de Jeth, père d'Éthan, de la descendance de Gersom. I Par., VI, 42-43 (hébreu, 27-28). Plusieurs pensent que c'est le même que le précédent. D'autres croient que c'est un Gersonite postérieur qui vivait du temps d'Ézéchias. II Par., XXIX, 12. Dans ce dernier passage, la Vulgate l'appelle Zemma.

ZAMRAN (hébreu : *Zimrân;* Septante : Ζαμβράν, Gen., XXV, 2; Ζεμβράμ, I Par., I, 32), le premier des neuf fils qu'Abraham eut de Cétura. Ses descendants ne sont pas nommés dans l'Écriture. Les uns ont cru les retrouver dans les habitants de Ζαβράμ, Ptolémée, VI, VII, 5, ville située à l'ouest de la Mecque, sur la mer Rouge, mais dont l'ancienneté est douteuse. D'autres l'identifient avec le Zambri de Jérémie, XXV, 25, sur lequel on ne sait rien de positif. Voir Zambri 3. On a proposé aussi de le reconnaître dans *Zimiris,* district d'Éthiopie, Pline, *H. N.,* XXXVI, 25; dans les *Zamereni,* tribu de l'intérieur de l'Arabie, Pline, *H. N.,* VI, 32; dans *Zimara* en Asie Mineure, Ptolémée, V, VII, 2; Pline, *H. N.,* X, 20; dans Ζιμύρα, en Asie. Ptolémée, VI, XVII, 8. Voir Arabie, *Zamran,* t. I, col. 859.

ZAMRI (hébreu : *Zimrî;* Septante : Ζαμβρί), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Deux autres Israélites et un pays qui sont appelés également *Zimri* dans l'hébreu sont orthographiés Zambri dans la Vulgate. Voir col. 2530.

1. ZAMRI, le premier nommé des cinq fils de Zara, un des fils de Juda. I Par., II, 6.

2. ZAMRI, troisième fils de Joada et père de Mosa, de la descendance de Saül. I Par., VIII, 36. Dans la généalogie de Saül, telle qu'elle est répétée, I Par., IX, 42, Joada est appelé Jara, avec une variante d'orthographe. Voir Jara 2, t. III, col. 1128.

ZANOÉ, nom de deux localités de la tribu de Juda.

1. ZANOÉ (hébreu : *Zânôaḥ;* Septante : Ταvώ; *Codex Alexandrinus :* Ζανώ, Ζανωά), ville de la tribu de Juda, dans la Séphéla, mentionnée entre Aséna, qui vient après Saréa, et Engannim. Jos., XV, 34. Le nom de la localité est transcrit Zanoa, II Esd., XI, 30, entre Jérimuth et Odollam. Au IV[e] siècle, il existait encore un village du nom de Zanoua dans le district d'Éleuthéropolis, près de la route de Jérusalem. *Onomasticon,* édit. Klostermann, Leipzig, 1904, p. 93. La même appellation, à la différence fréquente dans les noms palestiniens, de la transformation du *ḥ* en *'a,* se retrouve attachée à une grande ruine de la Séphéla, le *khirbet Zanû'a.* Cette ruine est à moins de 7 kilomètres au sud-sud-est de *Sara'a* et à 5 au sud-est d'*Umm-Djînâ,* probablement Engannim; à 7 kilomètres plus au sud, le nom de la ruine *'Aid el-Mâ* rappelle celui d'Odollam. Beit Djebrîn, l'ancienne Éleuthéropolis est à 12 kilomètres au sud-ouest de la ruine précédente. Située au côté occidental de *l'ouâd en-Nadjîl,* la ruine de *Zanû'a* occupe un assez vaste espace, mais ne présente aucun caractère particulier. — Après la captivité de Babylone, Zanoé fut habitée de nouveau par les fils de Juda, II Esd., XI, 30, et c'est par ses habitants que fut reconstruite la porte de la Vallée, à Jérusalem, III, 13. — Voir E. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 343; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 23.

2. ZANOÉ (hébreu : *Zânôaḥ;* les Septante, faisant un seul nom de celui-ci et d'Accain, cité après, transcrivent : Ζακαναΐμ; *Codex Alexandrinus :* Ζανωακείμ), Jos. XV, 56, ville de la région montagneuse de Juda. Elle est recensée parmi des villes dont le site se trouve au sud d'Hébron. On la reconnaît communément dans le *khirbet Zânûtah,* à 18 kilomètres au sud-ouest d'Hébron et à 12 kilomètres d'*Yaṭṭâ* (Jota). La différence dans les noms peut s'expliquer par le fait, qui se rencontre ailleurs, de l'affaiblissement de l'aspirée finale qui, devenue *h,* devait, avec la forme féminine, se transformer en *t.* C'est probablement cette Zanoé de la montagne dont la fondation est attribuée à Icuthiel, fils de Judaïa. I Par., IV, 18. Il ne reste guère de cette antique bourgade que les citernes creusées au sommet du mont sur lequel elle s'élevait. Voir V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 200; *The Survey of Western Palestine, Memoirs,* t. II. p. 410. L. Heidet.

ZARA (hébreu : *Zéraḥ* [à la pause *Zâraḥ,* I Par., II, 4; Gen., XXXVIII, 30]; Septante : Ζαρά et quelquefois Ζαρέ, Ζαρές; *zéraḥ* en hébreu signifie *ortus* [*lucis*]), nom de six personnages dans l'Écriture. La Vulgate écrit quelquefois le nom Zaré au lieu de Zara. Voir Zara 2, 4.

1. ZARA, le second nommé des trois fils de Rahuel et petit-fils d'Ésaü. Gen., XXXVI, 13-17; I Par., I, 37-75, fut un des *allouf* ou chefs de tribu des Iduméens. Gen., XXXVI, 17.

2. ZARA, père de Jobab de Bosra. Jobab fut un des premiers rois d'Édom. Gen., XXXVI, 33; I Par., I, 44. Dans ce dernier passage, la Vulgate écrit son nom Zaré.

3. ZARA, fils de Juda et de Thamar, frère jumeau de Pharès. Gen., XXXVIII, 30; I Par., II, 4; Matth., I, 3. Voir Pharès, col. 205. Zara eut cinq fils, Zamri, Éthan, Éman, Chalcal et Dura. I Par., II, 6. Ses descendants sont appelés Zaréites. Num., XXVI, 20 (Vulgate : *Zare, Zareitæ*). Achan, qui s'attribua une partie du butin de Jéricho, malgré la défense de Josué, était un Zaréite. Jos., VII, 1, 17, 18, 24; XXII, 20. Voir Achan, t. I, col. 128. — Des descendants de Zara par Jéhuel et d'autres frères de ce dernier s'établirent à Jérusalem après la prise de cette ville au nombre de 690. I Par., IX, 2-3, 6. Après le retour de la captivité, un Zaréite, appelé Phatathia, fut du temps de Néhémie *in manu regis,* c'est-à-dire agent du roi de Perse au milieu de ses frères en Palestine. II Esd., XI, 24. — Sur Ezrahite, descendant de Zara, voir t. II, col. 2163.

4. ZARA, le quatrième des cinq fils de Siméon le fils de Jacob. I Par., IV, 24. Gen., XLVI, 10, il est appelé Sohar, voir col. 1821, comme Exod., VI, 15 (Vulgate : Soar, voir col. 1814). Il fut le chef de la famille des Zaréites. Num., XXVI, 13 (Vulgate : Zaré).

5. ZARA, lévite, de la descendance de Gersom, fils d'Addo et père de Jéthraï. I Par., VI, 21. Il fut un des ancêtres d'Asaph, ℣. 41.

6. ZARA (hébreu : *Zeraḥ;* Septante : Ζαρέ), probablement un Osorkon, roi d'Égypte. — On lit, II Par., XIV, 9-15, que Zara l'Éthiopien sortit contre Asa avec une armée d'un million d'hommes et trois cents chars, et

qu'il s'avança jusqu'à Marésa. Asa marcha contre lui et rangea son armée en bataille dans la vallée de Sephata, près de Marésa. Il pria le Seigneur qui jeta l'épouvante parmi les Éthiopiens, et ceux-ci prirent la fuite. Asa les poursuivit jusqu'à Gérare et les Éthiopiens tombèrent jusqu'au dernier. Le vainqueur ravagea toutes les villes des environs de Gérare, pilla les bergeries, et regagna Jérusalem chargé d'un butin énorme, traînant après soi une grande multitude de moutons et de chameaux.

Au sujet de cet événement, que racontent les seuls Paralipomènes, plusieurs opinions se sont fait jour : 1° L'opinion qu'on peut appeler radicale : le récit est *apocryphe et fabuleux*. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1886, p. 214; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 1887, t. I, p. 355, note 2; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. II, 1897, p. 774, note 2, et *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 6e éd., 1904, p. 413 et note 1; Budge, *A history of Egypt*, t. VI, 1902, p. 77-78. A l'avance, Wiedemann, *Aegyptische Geschichte*, 1884, p. 155, s'est élevé contre ce scepticisme portant sur une époque peu connue, mais sa conjecture d'un envahisseur éthiopien avant Piankhi, et qui aurait poussé jusqu'en Palestine, n'est qu'une pure hypothèse.

2° L'opinion de ceux que hante plus ou moins le mirage de l'Arabie. L'armée envahissante, caractérisée par ses chameaux, ne peut être, nous dit-on, qu'une armée arabe. Le nom de Zerah, *Zirriḥ*, a été récemment trouvé dans des inscriptions sabéennes; c'est le nom de plusieurs chefs de la région de Djébel Šammar (Ḥâïl). L'armée de Zara était donc composée de Couschites du sud de l'Arabie. Fr. Hommel, *Zerah the Kushite*, dans *Expository times*, t. VIII, 1897, p. 378. D'ailleurs, ajoute-t-on, Kûš, dans l'Ancien Testament, à une exception près, qui est certaine, IV Reg., XIX, 9 = Is., XXXVII, 9, et trois autres douteuses, Is., XI, 11, Nahum, III, 9, et Jer., XLVI, 9, désigne l'Arabie. Zaré n'est donc qu'un scheikh arabe du pays de Saba. Id., *Explorations in Arabia*, dans Hilprecht, *Explorations in Bible lands during the 19th century*, 1903, p. 732-742. Cf. Er. Nagl, *Die nachdavidische Koenigsgeschichte Israel*, 1905, p. 200-204; I. Benzinger, *Die Bücher der Chronik*, 1901, p. 101; R. Kittel, *Die Bücher der Chronik*, 1902, p. 132. Mais on oublie de nous expliquer comment ce scheikh était à la tête de trois cents chars et de l'armée considérable que suppose le nombre rond d'un million d'hommes. En outre, que devient, dans cette hypothèse, le passage parallèle, II Par., XVI, 8, où les Libyens, *Lubim*, nous sont donnés comme faisant partie de l'armée des envahisseurs, tout ainsi qu'ils faisaient naguère partie de l'armée de Sésac, II Par., XII, 3? Cf. *Revue biblique internationale*, 1897, p. 333.

3° L'opinion commune. — Pour Champollion, *Précis du système hiéroglyphique*, 2e édit., 1828, p. 257-262; Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, 1882, t. I, p. 171; Petrie, *A history of Egypt*, t. III, 1905, p. 242-243, Zara ne serait autre que le successeur de Sésac, Osorkon Ier, ou Serakh(on), le second roi de la XXIIe dynastie, et Petrie place la victoire d'Asa vers l'an 904 avant J.-C. Pour Éd. Naville, *Bubastis*, 1891, p. 50-51, *The festival hall of Osorkon II* (Mémoires VIII et X de l'*Egypt Exploration Fund*), et Sayce, *The Egypt of the Hebrews*, 3e édit., 1902, p. 110-112, ce serait plutôt Osorkon II dont les rapports avec l'Éthiopie et la Palestine (Haut Routenou) étaient consignés à Bubaste dans la salle de la grande fête d'Amon. Reste le fait troublant que le chroniqueur donne à Zara l'appellation d'*Éthiopien*. Peut-être le devons-nous à ce que les pharaons Sua et Tharaca étaient d'origine éthiopienne, ceux-là même qui vont bientôt intervenir dans les affaires de la Palestine. Sayce, *loc. cit.*, p. 111. Quoi qu'il en soit du chiffre d'un million d'hommes pour l'armée des agresseurs, chiffre peut-être altéré, ou simplement à prendre en général pour une grande multitude, il n'en reste pas moins vrai qu'il y a de solides raisons de voir là une invasion égyptienne menée par un pharaon égyptien. En effet, l'Égypte seule pouvait fournir une armée aussi considérable. Après une défaite sanglante, *usque ad internecionem*, les vaincus s'enfuient vers l'Égypte, non à l'est, vers l'Arabie. Les villes frappées sont les villes autour de Gérare, au sud de Gaza, sur la route de l'Égypte, villes frontières de la Palestine que très vraisemblablement avaient occupées les Égyptiens après la victoire de Sésac. III Reg., XIV, 25. De plus, les envahisseurs étaient des Éthiopiens et des Libyens, II Par., XVI, 8, ce qui peut uniquement être le fait d'une armée égyptienne. Petrie, *loc. cit.* Quant à l'argument des chameaux, il est permis de ne pas le prendre au sérieux. C. LAGIER.

ZARAHI ou plutôt **ZARAHITE** (hébreu : (*haz*)-*Zarḥî*; Septante : τῷ Ζαραΐ; Vulgate : *de stirpe Zarahi*), patronymique de Sobochaï qui était descendant de Zara, fils de Juda, et était à la tête d'un des douze corps d'armée de David. I Par., XXVII, 11. Voir SOBOCHAÏ, col. 1816. — Un autre Zarahite est nommé au ℣. 13; la Vulgate écrit Zaraï. Voir ZARAÏ.

ZARAHIAS, ZARAÏAS (hébreu : *Zeraḥyâh*, « Yâh a fait resplendir »; Septante : Ζαραΐα), fils d'Ozi et père de Meraïoth, de la descendance d'Aaron. I Par., VI, 6, 51 (hébreu, V, 32; VI, 30); I Esd., VII, 4. La Vulgate écrit son nom I Par., VI, 6, Zaraïas, et Zarahias, ℣. 51, et I Esd., VII, 4.

ZARAÏ (hébreu : (*haz*)-*Zarḥî*; Septante : τῷ Ζαραΐ; Vulgate : *de stirpe Zarai*), descendant de Zara, fils de Juda, patronymique de Maraï, un des douze commandants de corps d'armée de David. I Par., XXVII, 13. La Vulgate écrit le même mot, Zarahi, au ℣. 11.

ZARÉ, la Vulgate a orthographié plusieurs fois Zaré le nom propre Zara. Voir ZARA 2, 3, 4.

ZARED (TORRENT DE) (hébreu : *naḥal Zèrèd*; Septante : φάραγξ Ζαρέτ, Ζαρέδ), vallée près de laquelle campèrent les Israélites, à la fin de la 38e année de l'exode et avant de pénétrer dans le désert de Moab. Num., XXI, 12; Deut., II, 14. Voir MOAB, carte, fig. 300, t. IV, col. 1145.

1° *Identification et histoire*. — Les auteurs de l'*Onomasticon* se contentent d'indiquer le Zared *in parte deserti*. Les éditeurs des *Names and places in the Old Testament* n'osent proposer aucune identification. Pour F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, Paris, 1877, p. 315, le campement de la vallée de Zared et celui de Dibon-Gad désignent un seul et même endroit; le torrent devrait être par conséquent un affluent de l'Arnon dans le voisinage de Dibân.

D'après le rabbin Schwarz, *Tebuoth ha-Arez*, Jérusalem, 1900, p. 68-69, plusieurs le voyaient dans l'*ouâdi beni Ḥamad*, au nord d'el-Kérak. Gesenius, *Thesaurus*, p. 429, et un grand nombre après lui l'identifient avec l'*ouâd' el-Kérak* lui-même. On reconnaît communément aujourd'hui le torrent de Zared dans l'*ouâd' el-Ḥésâ* ou *el-Ḥésy*. Cette vallée et sa rivière, limite actuelle entre le *Djebâl* et le territoire de *Kérak*, a formé certainement de même en tout temps la frontière entre la Gabalène et l'Idumée au sud et le pays de Moab au nord. Voir *loc. cit.* Les Israélites, dans leur marche vers le nord, se sont arrêtés à la frontière méridionale de Moab pour contourner ensuite le pays par l'est : c'est donc aux bords du *Ḥesa* qu'ils ont campé avant d'opérer ce mouvement, et cette rivière est bien le torrent de Zared de

l'Écriture. L'identification devient plus certaine et le récit biblique plus clair si l'on admet, avec nous, l'identité de Ieabarim appelée Iyym, עיים Num., XXXIII, 45, et de *'Ayimeh*, عيمة. Voir Moab, t. III, col. 1140.

Arrivés à Jéabarim, les Israélites se trouvaient « aux confins de Moab. » Num. XXXIII, 44. *'Ayimeh* est à 25 kilomètres environ de la rivière *el-Ḥesâ*. Le campement devait se développer du côté de l'est, dans les campagnes qui vont rejoindre le désert se prolongeant à l'orient de l'Idumée et de Moab; d'où l'auteur sacré pouvait dire que les Hébreux « campaient au désert se trouvant devant Moab, vers l'orient. » Num., XXI, 11. De là, sans doute, Moïse envoya au roi de Moab la députation chargée de demander le passage par son territoire, Jud., XI, 17. L'autorisation en ayant été refusée et Dieu ayant défendu d'attaquer les Moabites, il ne restait aux émigrants qu'à prendre le chemin du désert, en se détournant vers l'orient. Deut., II, 8-9. Se levant donc pour franchir le torrent de Zared, ils vinrent sur ses bords. Deut., II, 13; Num., XXI, 12. La frontière orientale naturelle du pays de Kérak, qui a dû être celle de l'ancien Moab, c'est la lisière du désert. Elle est marquée aujourd'hui par le chemin du pèlerinage de Damas à la Mecque, qui divise nettement du désert la région où l'on trouve des habitations sédentaires. Au sud-est de ce pays, ce chemin aboutit au *qal'at el-Ḥesâ*, château près duquel jaillit la source abondante appelée *râs el-Ḥesâ*. Le lieu est à 30 kilomètres environ à l'est de *Ayimeh* et d'*et-Ṭafîlèh*. C'est là, selon toute probabilité, l'endroit où Moïse et les enfants d'Israël, arrivant de Jéabarim, établirent leurs tentes avant de passer le torrent.

Plusieurs interprètes tiennent le torrent des Saules, *naḥal hâ-'Arâbîm* d'Isaïe, 15, 7, pour identique au Zared dont le nom, dans le targum de Jonathan, est d'ordinaire rendu par des expressions désignant diverses variétés de saules. Voir t. V, col. 1510, et t. IV, col. 1151.

2° *Description*. — L'*ouâd' el-Ḥesâ* offre une grande similitude avec le *Môdjeb*, la vallée d'Arnon. Comme celle-ci, c'est une large et profonde déchirure à travers le haut plateau qui s'étend à l'orient de la mer Morte et de l'Arabah. La vallée commence à la « hauteur » *Ṭaouîl Seḥâq* par le *mefra' el-Ḥesy* sa « première ramification », à 25 kilomètres environ au sud-est du *râs el-Ḥesâ*, d'où elle se développe jusqu'au *ghôr eṣ-Ṣâfiyeh* sur une étendue de plus de 50 kilomètres. Les flancs escarpés et ravinés de la vallée laissent voir, par-dessus les rochers de grès rouge qui sont à la base, des couches superposées de calcaires divers et de marnes couronnées de roches basaltiques. Le torrent ou *seil el-Ḥesâ* est entretenu et augmenté par les eaux d'une vingtaine de petits affluents dont le principal est le *seil el-'Afrâ* qui, non loin de son embouchure, reçoit les eaux thermales et minérales du *'Aïn-Ḥammâm Selimân ibn Dâoud*. Le torrent pénètre au *ghôr eṣ-Ṣâfiyeh* près du lieu appelé *ṭahouâîn es-Sukkar*, regardé par quelques-uns, à tort toutefois pensons-nous, comme Ségor. Là il se divise en deux branches dont la plus septentrionale va se jeter à la mer Morte, après avoir parcouru encore près de cinq kilomètres, et l'autre va se perdre dans les marais de la *Sebghah*. — Les rives du torrent sont bordées de lauriers roses, de tamariscs mêlés d'autres essences. De distance en distance apparaissent des touffes de roseaux gigantesques. A partir de son point de jonction avec le *seil el-'Afrâ*, 15 kilomètres en amont de son embouchure où, ainsi que l'*ouâdi*, il prend le nom de *Qêrâḥy*, la végétation devient luxuriante. En cette partie surtout les saules, particulièrement les deux espèces appelées par les Arabes *safsâf* et *ghaorâb* ou *'asâb*, abondent comme nulle part ailleurs. Ce fait peut expliquer l'application du qualificatif *naḥal hâ-'Arabîm*, ou « des Saules », au torrent de Zared et appuie l'identification de l'un avec l'autre. — Le *Qal'at el-Ḥesâ* a donné son nom à une des stations du chemin de fer de la Mecque. — Voir A. Musil, *Arabia Petræa, Edom*, in-8°, Vienne, 1907-1908, t. I, p. 28, 313; t. II, p. 243. L. HEIDET.

ZAREHÉ (hébreu : *Zeraḥyâh;* Septante : Σαραΐα), père d'Élioénaï, un des fils de Phahath-Moab qui ramena avec lui deux cents hommes de la captivité sous la conduite d'Esdras. I Esd., VIII, 4.

ZARÉITES (hébreu : *haz-Zarḥi;* Septante : ὁ Ζαραΐ), membres de deux familles israélites, descendant l'une de Siméon, Num., XXVI, 13, l'autre de Juda, ℣. 20. Voir ZARA 3 et 4.

ZARÈS (hébreu : *Zérèš;* Septante : Ζωσάρα), femme d'Aman, favori du roi Assuérus. Esth., V, 10, 14; VI, 13. Elle conseilla à son mari de faire dresser une potence pour y pendre Mardochée, V, 14, mais elle prévit qu'Aman ne pourrait triompher de son ennemi, quand elle apprit que Mardochée était Juif, VI, 13.

ZATHAN (hébreu : *Zêṭâm;* Septante : Ζεθόμ). Lévite, de la descendance de Gersom par son aïeul Léédan. I Par., XXIII, 8. Il fut chargé avec son père Jahiel ou Jéhiéli de la garde des trésors de la maison du Seigneur du temps du roi David. I Par., XXVI, 22. Voir JAHIEL 2, t. III, col. 1107.

ZAVAN (hébreu : *Za'ăvân*; Septante : Ζουκάμ), chef horréen, nommé le second des trois fils d'Éser. Gen., XXXVI, 27; I Par., I, 42.

ZEB (hébreu : זְאֵב, « loup »; Septante : Ζήβ), un des chefs, *sarîm*, madianites qui, sous la conduite des deux rois Zébée et Salmana, avaient envahi la Palestine du temps des Juges et furent battus par Gédéon. Comme il s'enfuyait avec Oreb, autre chef madianite, les Éphraïmites les poursuivirent et les tuèrent, probablement au moment où ils allaient passer le Jourdain, Oreb à la pierre d'Oreb et Zeb au pressoir de Zeb, ainsi appelé de son nom en mémoire de cet événement. Ils apportèrent leur tête à Gédéon qui poursuivait les Madianites fugitifs à l'est du fleuve. Jud., VII, 25; VIII, 3. Le Psaume LXXXIII (LXXXII), 12, rappelait plus tard cette marque de la protection de Dieu envers son peuple. Cf. Is., X, 26. Voir OREB, t. IV, col. 1856. L'emplacement du pressoir de Zeb et de la pierre d'Oreb n'est pas connu. Tristram, *Bible places*, p. 230, suppose que « le pressoir de Zeb » est le *Trivil el-Diab*, « antre du loup », dans l'ouadi *el-Diab*.

ZÉBÉDÉE (grec : Ζεβεδαῖος, probablement forme grecque de Zabdi ou de Zabadias, Zébédias), mari de Salomé et père des apôtres Jacques le Majeur et Jean. Matth., IV, 21; XXVII, 56; Marc., XV, 40. Il gagnait sa vie en pêchant dans le lac de Galilée, et il jouissait d'une certaine aisance, ayant des serviteurs pour l'aider à la pêche, Marc., I, 20, et son fils Jean étant connu du grand-prêtre Anne, Joa., XVIII, 15. Il habitait probablement à Bethsaïde ou dans le voisinage de cette ville. Ses fils Jacques et Jean réparaient avec lui leurs filets quand le Sauveur les appela à le suivre. Matth., IV, 21-22; Marc., I, 19-20. Ce sont les seuls traits de sa vie que nous raconte l'Évangile. Il n'y est plus nommé que comme père des apôtres Jacques et Jean ou à propos de leur mère. Matth., X, 3; XX, 20; XXVI, 37; XXVII, 56; Marc., III, 17; X, 35; Luc., V, 10; Joa., XXI, 2. — Sa femme n'est désignée que comme « mère des fils de Zébédée », en deux circonstances : lorsqu'elle demanda à Notre-Seigneur pour ses fils les deux premières places dans son royaume, Matth., XX, 20-23, et lorsque,

après avoir suivi le divin Maître dans ses courses apostoliques, elle assista à sa mort sur la croix, XXVII, 55-56. Zébédée était sans doute mort avant la Passion.

ZÉBÉDÉI (hébreu : *Zabdî;* omis dans les Septante), fils d'Asaph et père de Micha. Le fils de ce dernier, Mathanias, était un des chefs des Lévites dont la fonction consistait à louer le Seigneur du temps de Néhémie. II Esd., XI, 17. Zébédéi est appelé Zéchur (hébreu : *Zakkur*) II Esd., XII, 34 (hébreu, 35), et Zéchri (hébreu : *Zikrî*) I Par., IX, 15. Voir ZÉCHRI 5 et ZÉCHUR 2.

ZÉBÉDIA (hébreu : *Zebadyâh,* « don de Yâh »; Septante : Ζαβαδίας, Ζαβδία), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Six autres portent le même nom dans l'hébreu et la Vulgate les appelle Zabadia, Zabadias.

1. ZÉBÉDIA, fils de Michaël, « des fils de Saphatias, » qui revint de la captivité de Babylone avec quatre-vingts hommes de sa parenté sous la conduite d'Esdras. I Esd., VIII, 8.

2. ZÉBÉDIA, prêtre, « des fils d'Emmer, » qui avait épousé une femme étrangère. Esdras la lui fit répudier. I Esd., X, 20.

ZÉBÉE (hébreu : *Zébah;* Septante : Ζεβεέ), un des deux rois madianites qui, du temps de Gédéon avaient envahi la Palestine. Il fut battu, poursuivi et mis à mort avec Salmona son confédéré par Gédéon. Jud., VIII, 6-21. Voir GÉDÉON, t. III, col. 148; MADIANITES, t. IV, col. 535. Le Psaume LXXXII (LXXXIII), 12, rappelle cet événement.

ZEBIDAH (hébreu : *Zebiddâh; qeri : Zebûdâh;* Septante : Ἰελδάφ), fille de Phadaïa, de Ruma, femme du roi Josias et mère du roi Joakim. IV Reg., XXIII, 36.

ZÉBUL (hébreu : *Zebul;* Septante : Ζεβούλ), gouverneur (hébreu : *pâqîd;* Septante : ἐπίσκοπος; Vulgate : *princeps*), de Sichem, placé par Abimélech à la tête de cette ville pendant son absence. Les Sichémites s'étant révoltés contre le fils de Gédéon, ayant à leur tête Gaal, fils d'Obed, Zébul fit prévenir aussitôt secrètement Abimélech, qui vint attaquer Gaal sans retard. Lorsque apparurent les troupes conduites contre Sichem, Zébul se mit à railler son ennemi. Gaal marcha contre elles, mais elles le forcèrent à fuir; il perdit beaucoup de monde en s'efforçant de rentrer dans Sichem et Zébul l'en chassa avec le reste de ses gens. Jud., IX, 26-41. On ne sait plus rien de Zébul.

ZÉCHRI (hébreu : *Zikri*), nom de douze Israélites.

1. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρεί), le dernier des trois fils d'Isaar. Isaar était fils d'Amram et petit-fils de Caath, qui était lui-même fils de Lévi. Exod., VI, 21. Voir CAATH et CAATHITES, t. II, col. 1 et 3.

2. ZÉCHRI (Septante : Ζαχρί), le second des neuf fils de Séméi, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 19.

3. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), le cinquième des onze fils de Sésac, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 23.

4. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), le dernier des six fils de Jéroham, de la tribu de Benjamin. I Par., VIII, 27.

5. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), lévite, fils, c'est-à-dire descendant d'Asaph, père de Micha. I Par., IX, 15. Il est appelé Zébédéi, II Esd., XI, 17, et Zéchur, II Esd., XII, 35. Voir ZÉBÉDÉE et ZÉCHUR 2, col. 2534, 2536.

6. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), descendant d'Éliézer, fils de Moïse. Son père s'appelait Joram (voir JORAM 4, t. III, col. 1646) et son fils, qui fut trésorier des choses saintes du temps de David, Sélémith. I Par., XXVI, 28. Voir SÉLÉMITH, col. 1579.

7. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), Rubénite, père d'Éliézer. Celui-ci fut chef de la tribu de Ruben sous le règne de David. I Par., XXVII, 16. Voir ÉLIÉZER 5, t. II, col. 1680.

8. ZÉCHRI (Septante : Ζαρί), père d'Amasias, de la tribu de Juda. Amasias vivait sous le règne de Josaphat, roi de Juda, et commandait deux cent mille hommes de son armée, d'après II Par., XVII, 16.

9. ZÉCHRI (Septante : Ζαχαρίας), père d'Élisaphat. Ce dernier fut un de ceux qui aidèrent Joïada à établir sur le trône de Juda le jeune Joas qui avait échappé au massacre d'Athalie. II Par., XXIII, 1. Voir ÉLISAPHAT, t. II, col. 1690.

10. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), homme puissant d'Éphraïm. Il était un des chefs de l'armée de Phacée, fils de Romélie, roi d'Israël, qui fit la guerre à Achaz, roi de Juda. Pendant cette guerre, Zéchri tua Maasias, fils du roi Achaz, Ezricam, chef de la maison royale, et Elcana, le second après le roi. II Par., XXVIII, 7. Quelques-uns ont supposé que ce Zéchri était le fils de Tabéel que Phacée et Razin auraient voulu établir roi de Juda. Cf. Is., VII, 6. Voir MAASIAS 4, t. IV, col. 469; EZRICAM 4, t. II, col. 2164; ELCANA 8, col. 1647; TABEEL, t. V, col. 1951.

11. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), père de Joël. Celui-ci, au retour de la captivité, sous Esdras, fut à la tête d'une partie des Benjamites qui habitèrent Jérusalem. II Esd., XI, 9. Voir JOEL 14, t. III, col. 1582.

12. ZÉCHRI (Septante : Ζεχρί), prêtre de la famille d'Abia, qui vivait du temps du grand-prêtre Joacim. II Esd., XII, 17.

ZÉCHUR (hébreu : *Zakkûr*), nom de deux Israélites dans la Vulgate. Dans le texte hébreu, sept Israélites portent le nom de *Zakkur*, notre version latine n'a transcrit le nom que de cinq d'entre eux. Voir ZACHUR, col. 2527.

1. ZÉCHUR (Septante : Ζαχούρ), Rubénite, père de Sammua. Ce dernier est le premier des douze Israélites qui furent désignés par Moïse pour aller du désert de Pharan explorer la Terre Promise. Num., XIII, 5 (hébreu 4).

2. ZÉCHUR (Septante : Ζακχούρ), Lévite, fils d'Asaph chef de la troisième division des chanteurs du Temple telle qu'elle avait été organisée par David. II Esd., XII, 34. La Vulgate écrit son nom Zachur, I Par., XXV, 2, 10. Voir ZACHUR 3.

ZÈLE (hébreu : *qin'âh;* Septante), ardeur que l'on déploie pour le bien ou ce qu'on croit tel. Le zèle est souvent désigné, surtout dans l'Ancien Testament, sous le nom de jalousie. Voir JALOUSIE, t. III, col. 1112. — 1° Les auteurs sacrés célèbrent le zèle, pour la loi divine, de Phinées, Num., XXV, 13; I Mach., II, 54, celui d'Élie, III Reg., XIX, 10, 14; I Mach., II, 58, des serviteurs de Dieu, Judith, IX, 3, de Jéhu, IV Reg., X, 16, de Mathathias, I Mach., II, 26-27. Le zèle du vrai Israélite le consume, à la vue de ceux qui font mal. Ps. CXIX (CXVIII), 139. — 2° A l'époque du Nouveau Testament, les pharisiens se montraient pleins de zèle pour faire des prosélytes. Matth., XXIII, 15. Voir PRO-

sélyte, col. 759. Saint Paul, qui partagea ce zèle, Act., xxii, 3; Gal., i, 14, jusqu'à se faire persécuteur des premiers disciples du Christ, Phil., iii, 6, reconnaît l'ardeur des sentiments qui animent ses compatriotes, cf. Act., xxi, 20, mais juge leur zèle mal éclairé. Rom., x, 2. Lui-même apparaît animé du plus grand zèle pour la conversion des Juifs et des Gentils. Rom., ix, 3. — Saint Jacques, iii, 14, recommande aux chrétiens d'éviter le zèle amer, que le défaut de charité rend plus nuisible qu'utile. — A l'ange de Laodicée, dont il déplore la tiédeur, saint Jean conseille d'avoir du zèle. Apoc., iii, 19. H. Lesêtre.

ZÉLOTE (hébreu : *qannâ'*), celui qui déploie une grande ardeur pour la défense d'une cause. — Le mot est employé pour marquer le caractère transcendant de Dieu, qui est un Dieu « jaloux », ne pouvant tolérer aucune atteinte à sa majesté suprême. Exod., xx, 5; xxxiv, 14. — Un des Apôtres, Simon, porte le surnom de Zélote. Luc., vi, 15; Act., i, 13. Ailleurs il est appelé Καναναῖος, *Chananæus*. Matth., x, 4; Marc., iii, 18. Ce dernier terme ne désigne nullement un « Chananéen » ni un homme originaire de Cana; il n'est que la traduction de *qannâ'*, devenu dans l'hébreu plus récent *qanna'y*, *qan'ân*, *qan'ânayyâ'*, *qannâ'în*. Cf. *Sanhedrîn*, ix, 6. Lorsque les Romains prirent l'administration directe de la Palestine et y établirent le premier procurateur, Coponius (6-9 après J.-C.), un parti se forma, à l'instigation de Judas de Gamala et du pharisien Sadduk, pour faire opposition à la domination étrangère. Voir Judas le Galiléen, t. iii, col. 1805. Les partisans de cette opposition prirent le nom de « zélotes ». Beaucoup d'entre eux obéissaient à une préoccupation purement religieuse; la fidélité à leur loi et l'attente du Messie, seul libérateur efficace de leur nation, dominaient toutes leurs pensées. D'autres envisageaient surtout le côté politique de la situation, et, réduits à l'impuissance pour le moment, ils devinrent plus tard des patriotes exaltés et contribuèrent plus que personne à déchaîner la guerre de Judée. Cf. Josèphe, *Bell. jud.*, IV, iii, 9; v, 1; vi, 3; VII, viii, 1. Simon l'apôtre ne fut évidemment pas un zélote politique. Il le fut au point de vue religieux, sans qu'on puisse dire cependant s'il appartenait au parti qui portait ce nom. Il se peut qu'il ait été simplement comme ces zélotes, ardents partisans de la Loi, qui se convertirent plus tard à l'Évangile, Act., xxi, 20, ou comme saint Paul lui-même, zélote dévoué des traditions paternelles. Gal., i 14. Pour mériter un pareil surnom, Simon dut se distinguer par un zèle plus qu'ordinaire ou par quelque action d'éclat. H. Lesêtre.

ZELPHA (hébreu : *Zilpâh ;* Septante : Ζελφά), servante que Laban donna comme esclave à sa fille Lia, lorsque celle-ci épousa Jacob. Gen., xxix, 34. Lia la donna plus tard à Jacob comme femme de second rang, xxx, 9, afin d'augmenter le nombre de ses enfants, Zelpha devint ainsi la mère de Gad et d'Aser, xxxv, 26; xxxvii, 2; xlvi, 18.

ZEMMA (hébreu *Zimmâh;* Septante : Ζεμμάθ), Lévite gersonite, dont le fils ou le descendant Joah vivait du temps du roi Ézéchias. II Par., xxix, 12. Sur ce Joah, voir Joah 2, t. iii, col. 1551. Cf. Zamma 2.

ZÉNAS (grec : Ζηνᾶς, contraction de Ζηνόδωρος), chrétien nommé par saint Paul, Tit., iii, 13, qui le recommanda à Tite et aux fidèles de Crète, en même temps qu'Apollos. Il lui donne le titre de νομικός, qui désigne probablement un docteur juif, quoique quelques-uns entendent par ce titre un jurisconsulte romain. Le pseudo-Dorothée en fait un des soixante-douze disciples. *Chronic. pasch.*, liii, t. xcii, col. 524. Voir *Acta Sanctorum*, 27 septembre, t. vii septembris, p. 390-391.

ZÉPHRONA (hébreu : *Zifrônâh*, pour *Zifrôn* avec *âh* local; Septante : Δεφρωνά; *codex Alexandrinus :* Ζεφρωνά), ville à la frontière septentrionale de la Terre Promise. Num., xxxiv, 9. Elle est mentionnée entre Émath et Sedada d'une part et « le village d'Énan » d'autre part. — Les exégètes, voyant dans la frontière décrite en ce passage la frontière réelle du pays conquis par Josué, cherchent Zéphrona au midi du Liban et du grand Hermon. Le P. Van Kasteren propose de la reconnaître soit dans *Ṣarîfâ*, village de la haute Galilée situé à 9 kilomètres environ au nord de Tibnîn, soit dans *Furûn* voisin du précédent au nord-est, tous deux au sud du *nahar el-Qasmiyet* et à peu de distance; ou bien, dans le cas que Ziphron serait identique, comme plusieurs le pensent, à la Sabarim d'Ézéchiel, xlvii, 16, on pourrait la voir au *khirbet Sanbariyet*, à moins de 4 kilomètres sud-ouest de *Tell el-Qâdy* et à 7 de Serâdâ. Voir Chanaan, t. ii, col. 534-535; *Revue biblique*. 1895, p. 30-31. Les deux premières localités avaient été proposées déjà par F. de Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre Sainte*, Paris, 1877, p. 316. — A la suite des anciens interprètes juifs et de saint Jérôme, un grand nombre d'autres exégètes considèrent la frontière du livre des Nombres comme conditionnelle et purement idéale; ils cherchent en conséquence Zéphrona et les autres villes nommées avec elle beaucoup plus au nord. Saint Jérôme, *In Ezech., loc. cit.*, l'identifie avec Zéphyrium de Cilicie, t. xxv, col. 477. De l'avis des commentateurs modernes, c'est la chercher trop loin; Zéphrona était au sud d'Émath, incontestablement *Ḥamah*. Divers auteurs, tenant pour une seule localité Zéphrona et Sabarim, croient reconnaître ce dernier nom dans *Šômeriyeh* à l'est et non loin du lac de Ḥoms. C'est ce que semble exprimer Riess, *Bibel-Atlas*, 3e éd., 1895, p. 29, en proposant l'opinion, avec réserve toutefois, et en plaçant, carte iv, Siphron au lieu où se trouve *Sômeriyéh*. Fürrer, dans *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. viii, p. 27-34, identifie Zifrôn avec *Zaferânê*, village syrien situé à environ 30 kilomètres au sud de *Ḥamah* et à 15 au nord de Ḥoms. Le nom est écrit moins exactement *ez-Za'ferânéh* par E. Robinson qui a été le premier à proposer cette identification, *Biblical researches*, Boston, 1841, t. iii, *Appendix*, p. 184; cf. Baedeker (Socin), *Palestine et Syrie*, édit. franç., 1882, p. 584. Ce qu'elle a en sa faveur, outre le sentiment général des anciens appuyé par Deut., I, 7; xi, 24; Jos., I, 4, c'est la parité, on peut dire parfaite, des noms dans le cas particulier et pour la plupart des autres noms. La difficulté résultant de la place de Zéphrona dans l'énumération qui rompt la suite du tracé de la frontière, peut s'expliquer facilement. On le voit par la plupart des descriptions des territoires des tribus d'Israël, les écrivains hébreux n'entendent pas indiquer seulement la suite régulière des localités qui bordent la frontière de ce côté; mais ils tiennent à faire connaître en même temps les principales localités situées de ce côté dans l'intérieur du territoire. L. Heidet.

ZÉRET, nom hébreu d'une mesure de longueur, d'une demi-coudée. Les Septante l'appellent σπιθαμή et la Vulgate *palmus*. Exod., xxviii, 16; xxxix, 9; I Sam. (Reg.), xvii, 4; Is., xl, 12; Ezech., xliii, 13. Dans notre système métrique, il vaut 0m262. Voir Palme 2, 1°, t. iv, col. 2058; Mesures, II, 2°, *Empan*, col. 1042.

ZÉTHAN, nom de deux Israélites dans la Vulgate.

1. ZÉTHAN (hébreu : *Zêṭân*, « olivier »; Septante : Ζαιθάν), cinquième fils de Balan et petit-fils de Jédihel, de la tribu de Benjamin. I Par., vii, 10.

2. **ZÉTHAN** (hébreu : *Zêṭâm*, « olivier »; Septante : Ζηθάν, I Par., XXIII, 8; Ζεθόμ, XXVI, 22), Lévite gersonite, fils ou descendant de Léédan. I Par., XXIII, 8. Plus loin, XXVI, 22, il est donné comme fils de Jéhiéli (Jéhiel) et petit-fils de Léédan.

ZÉTHAR (hébreu : *Zêṭâr*, Septante : Ἀβαταζά), un des sept eunuques qui servaient le roi de Perse Assuérus, Esth., I, 10, et qu'il chargea d'amener la reine Vasthi dans la salle où il donnait un festin aux grands de sa cour.

ZÉTHU (hébreu : *Zattû'*; Septante : Ζαθουία), chef d'une famille dont les membres retournèrent de la captivité de Babylone en Palestine avec Zorobabel et qui signa l'alliance du peuple avec Dieu. II Esd., X, 14. Son nom est écrit Zéthua, I Esd., II, 8; III Esd., VII, 13. Son nom paraît omis dans la liste, I Esd., VIII, 5. Cf. III Esd., VIII, 32.

ZÉTHUA (hébreu : *Zattû*; Septante : Ζατθουά), un des chefs israélites dont les fils revinrent de Palestine avec Zorobabel au nombre de 945, d'après I Esd., II, 8, au nombre de 845, d'après II Esd., VII, 13 (Septante : Ζαθουία). La Vulgate écrit son nom Zéthu dans II Esd., X, 14.

ZIÉ (hébreu : *Zî'a*; Septante : Ζουέ), le sixième des sept fils d'Abihaïl, fils d'Huri, de la tribu de Gad. I Par., V, 13.

ZIO ou **ZIV** (hébreu : *Zîv*; Septante : « au quatrième mois »), « le mois des fleurs », le second mois de l'année hébraïque, commençant à la seconde partie d'avril et comprenant la première partie de mai. III Reg., VI, 1, 37 (Vulgate : mense *Zio*). C'est le même mois qu'Iyar. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 407. Cf. CALENDRIER, t. II, col. 66.

ZIPH (hébreu : *Zîf*), nom d'une personne, de deux villes et du désert voisin de l'une d'elles.

1. **ZIPH** (hébreu : *Zîf*; Septante : Ζίβ; *Alexandrinus* : Ζιφαί), fils aîné de Jaléléel, de la tribu de Juda. I Par., IV, 16.

2. **ZIPH** (hébreu : *Zîf*, Jos., XV, 24; omis dans les Septante, *Vaticanus*; son nom est confondu avec le précédent dans l'*Alexandrinus*, où pour Jethnam et Ziph on lit Ἰθναζίφ; Ζίφ, I Par., II, 42, est sans doute le même nom), localité indiquée, Jos., XV, 24, parmi les villes situées « à l'extrémité de la tribu des fils de Juda, aux confins d'Édom, au midi (Négéb). » Mésa, fils aîné de Caleb, frère de Jeraméel, en est appelé le père, c'est-à-dire le fondateur. I Par., II, 42. On peut inférer de là que Ziph, si elle n'appartenait pas à la terre de Jéraméel, se trouvait du moins sur ses confins. — A près de 40 kilomètres au sud-sud-ouest de Tell'Arad, à 6 ouest-sud-ouest de *Qornub* (Thamar) et sur la lisière du territoire de Hadiréh, *Qôz el-Hadirêh*, on rencontre, marqué par des citernes et quelques monceaux de pierres, l'emplacement d'une ancienne localité désigné par les Bédouins sous le nom de *khirbet ez-Zeifeh*, زيفة. C'est évidemment, avec l'adjonction de la terminaison ة, *h*, si fréquente dans les anciens noms, le nom même de Ziph. La situation correspondant si bien aux indications bibliques, il est permis de croire qu'il est toujours demeuré attaché à la même place (fig. 561). Voir Al. Musil, *Arabia Petræa, Edom*, II, in-8°, Vienne, 1907-1908, p. 30.

L. HEIDET.



561. — *Tell ez-Zif*. D'après une photographie de M. L. Heidet.

3. ZIPH (hébreu : *Zîf;* Septante : ordinairement Ζίφ), ville de la région montagneuse de Juda. Elle est mentionnée, Jos., XV, 55, entre Maon et Carmel d'une part et Jota d'autre part. L'*Onomasticon,* édit. Klostermann, Leipzig, 1904, p. 92, la rattache au territoire de la Daroma dépendant l'Éleuthéropolis ou Bethdjibrin, et la place près de Carmel de Juda, au huitième mille d'Hébron, à l'orient. Cette dernière indication fait sans doute allusion au désert voisin plutôt qu'à la ville. — Le nom de Ziph est porté aujourd'hui par une colline, *Tell ez-Zîf,* située à 7 kilomètres au sud-sud-est d'Hébron. De 878 mètres d'altitude au-dessus de la Méditerranée, elle domine toutes les hauteurs des alentours. *Yaṭṭâ* (Jota), à moins de 5 kilomètres au sud-ouest, a seulement 837 mètres; Carmel, à 5 kilomètres au sud, 819; seul *Tell-Ma'in* (Maon), mais à 2 kilomètres plus au sud, s'élève d'un mètre et demi plus haut. Le site, on ne peut le nier, convenait admirablement pour servir d'assiette à une ville fortifiée. Toutefois, on ne remarque à son sommet aucune trace ni de fortifications ni d'habitations. La ruine *khirbet ez-Zîf,* en contrebas sur le côté méridional, ne semble pas remonter à une époque reculée ni avoir jamais été fortifiée. Aussi plusieurs palestinologues, entre autres V. Guérin, tout en tenant le *tell* pour une partie du territoire de Ziph qui a conservé son nom, croient-ils devoir chercher l'emplacement et les restes de la ville elle-même dans quelqu'une des ruines importantes qui l'entourent. Plusieurs, particulièrement les *khirbet Abu el-Ḥamâm* et *khirbet el-Ghunâim,* peuvent prétendre à ce titre et, dans ces conditions, il est difficile de se prononcer. Ce qui est certain, c'est que le nom d'*ez-Zîf* fixe en général au moins le territoire de la localité et désigne la région déserte et montueuse se développant à l'est vers la mer Morte pour le désert de Ziph. Le même nom porté par un des fils de Jéléléel, I Par., IV, 16, permet de le considérer comme le fondateur de la ville. Au temps de Saül, les habitants de Ziph se montrèrent aussi peu généreux que ceux de Céila, en allant, à deux reprises, dénoncer au roi la retraite de David sur leur territoire, s'engageant en outre à le lui livrer. I Reg. (Sam.), XXIII, 19-24; XXVI, 1. David, Ps. LIII (LIV), 5, les appelle des étrangers et des ennemis et il invoque la justice de Dieu contre eux. La ville fut fortifiée par Roboam. II Par., X, 8. Au IVe siècle, elle était encore habitée. *Onomast., loc. cit.* — Voir Éd. Robinson, *Biblical researches in Palestine,* Boston, 1841, t. II, p. 190-191; V. Guérin, *Judée,* t. III, p. 159-160.



562. — Désert de Ziph, à l'est du tell. D'après une photographie de M. H. Leidet.

4. ZIPH (DÉSERT DE) (hébreu : *midbar Zîf;* Septante : ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐν τῷ ὄρει Ζίφ), I Reg., XXIII, 14, portion du désert de Juda entre la ville de Ziph et la mer Morte (fig. 562). — Le texte l'indique simplement « dans la montagne », *bâ-har;* la situation du désert de Ziph à l'est du *tell ez-Zîf* est incontestable. Il y a peu d'années, nous y avons vu encore de nombreux buissons de chênes-verts, que dévoraient les chèvres de *Yaṭṭâ,* témoigner que jadis il y avait eu là d'épais bocages.

Le désert de Ziph est célèbre pour avoir donné refuge à David fuyant la poursuite de Saül après qu'il eut quitté Céila. Il s'y tenait, avec ses six cents compagnons, dans les lieux les plus inaccessibles, *bam-meṣṣâdôṭ, in firmissimis locis.* I Reg., XXIII, 14. Jonathas vint l'y trouver pour l'encourager et renouveler avec lui l'alliance contractée autrefois. La rencontre eut lieu « dans la forêt » où demeurait David, selon la Vulgate; à Καινῇ ou Καινῇ Ζίφ, « la nouvelle Ziph », d'après les Septante; à l'endroit nommé *Ḥoršâh,* d'après plusieurs interprètes modernes, qui l'identifient avec la ruine *Ḥurêsah* située à 2 kilomètres au sud-ouest de *Tell ez-Zîf,* à côté

d'*et-Ghanâim.* I Reg., XXIII, 15-18. Cf. Buhl, *Geographie des alten Palästina,* Leipzig, 1896, p. 95. A l'approche de Saül, informé par les Ziphéens de la présence de David dans leur voisinage, celui-ci passa au désert contigu au midi de Maon. ỳ. 19-24. Après y avoir erré quelque temps et dans les régions voisines du désert de Juda, David revint au désert de Ziph. Saül, averti de nouveau par les Ziphéens, descendit à son tour et vint camper avec les trois mille hommes d'élite qu'il avait pris avec lui, près de la colline d'Hachila où David était caché. C'est là que le fils d'Isaï pénétra la nuit jusqu'à la tente de Saül, d'où il enleva la lance et la coupe placées près de sa tête. I Reg., XXVI. Ne croyant pas pouvoir se fier à la promesse du roi qui plusieurs fois déjà avait manqué à sa parole, David prit le parti de quitter le désert de Ziph et de se retirer au pays des Philistins. I Reg., XXVII, 1-2. — Le désert de Ziph, ainsi que celui de Maon, fait aujourd'hui partie du territoire parcouru par les Arabes *Djahâlîn.* — Voir HACHILA, t. III, col. 390-391; Ed. Robinson, *Biblical researches in Palestine*, in-8°, Boston, 1841, t. II, p. 190-193; V. Guérin, *Judée,* t. II, p. 160-161.

L. HEIDET.

ZIPHA (hébreu : *Zifâh;* Septante : Ζαφά), le second des fils de Jaléléel, de la tribu de Juda. I Par., IV, 16.

ZIPHÉENS (hébreu : *Zifîm;* Septante : Ζιφαῖοι), habitants de Ziph. I Sam. (Reg.), XXIII, 19; XXVI, 1; Ps. LIV, 1 (LIII, 2). Ils dénoncèrent à Saül la présence de David dans leur pays.

ZIZA, nom de quatre Israélites dans la Vulgate. Leur nom a une orthographe légèrement différente en hébreu.

1. **ZIZA** (hébreu : *Zâzâ';* Septante : 'Οζάμ), le second et dernier des fils de Jéraméel, de la tribu de Juda. I Par., II, 33.

2. **ZIZA** (hébreu : *Zizâ';* Septante : Ζουζά), fils de Séphéi, de la tribu de Siméon. Il fut un des Siméonites qui, sous le règne d'Ézéchias, allèrent attaquer à Gador les descendants de Cham qui y faisaient paître leurs troupeaux, les anéantirent et s'y établirent à leur place. I Par., IV, 37-41.

3. **ZIZA** (hébreu : *Zizâh;* Septante : Ζιζά), Lévite, le second des quatre fils de Séméi de la descendance de Gersom. I Par., XXIII, 10-11. Dans le texte hébreu, ỳ. 10, le nom est écrit *Zinâh,* par suite d'une erreur de copiste.

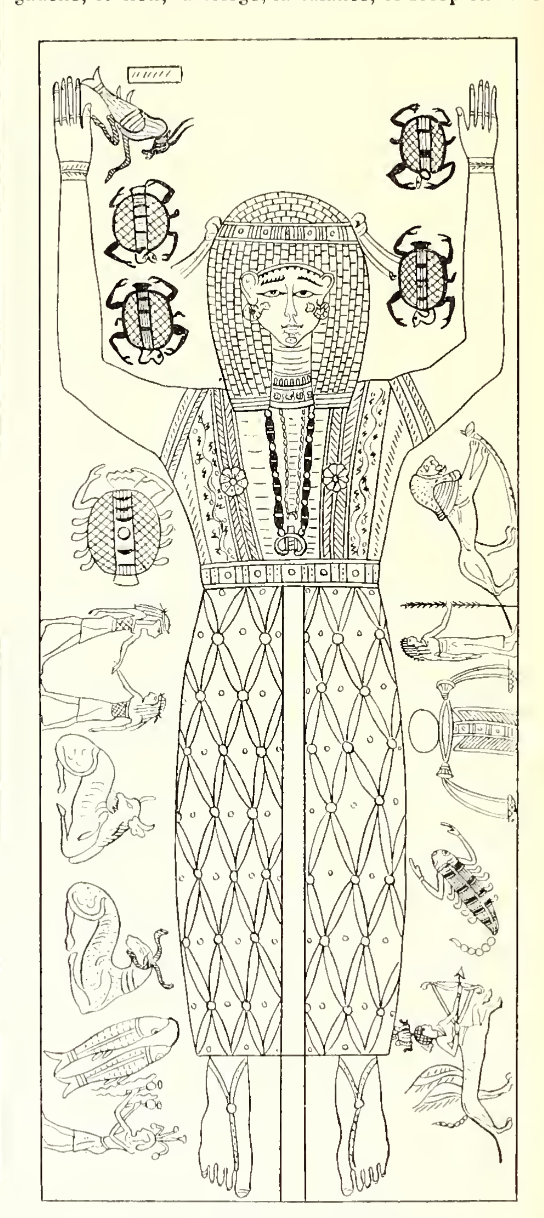
4. **ZIZA** (hébreu : *Zizâ';* Septante : Ζηζά), fils de Roboam et de Maacha, fille ou plutôt petite-fille d'Absalom. II Par., XI, 20.

ZIZANIE. Voir IVRAIE, t. III, col. 1046.

ZIZYPHUS SPINA CHRISTI. Voir COURONNE D'ÉPINES, III, 1°, t. II, col. 1087; JUJUBIER, t. III, col. 1861.

ZOAR (hébreu : *Ṣô'ar;* Septante ordinairement : Σηγώρ; Vulgate : *Segor*). Voir SÉGOR, col. 1561.

ZODIAQUE (hébreu : *mazzâlôt;* Septante : μαζουρώθ; Vulgate : *duodecim signa*), zone céleste, d'environ 18° de largeur, faisant le tour du ciel parallèlement à l'écliptique, et dans laquelle se meuvent les planètes. Cette zone est divisée en douze parties, dont chacune porte le nom d'une constellation. Les anciens ont laissé plusieurs représentations figurées du zodiaque. Voir t. I, fig. 341, col. 1193. Sur un monument funèbre trouvé en Nubie (fig. 563), le mort est représenté les deux bras en l'air, encadrant quatre scarabées, symboles de la résurrection. Les signes du zodiaque sont figurés à ses côtés; à sa droite, le verseau, les poissons, le bélier, le taureau, les gémeaux et le cancer; à sa gauche, le lion, la vierge, la balance, le scorpion et le



563. — Le zodiaque sur un sarcophage.
D'après Ménard, *Vie privée des anciens,* t. II, fig. 80.

sagittaire. Le capricorne est en haut, près de la main droite du personnage, indiquant sans doute le signe sous lequel il était mort. Les signes du zodiaque rappellent ici les espaces célestes que le défunt doit parcourir à l'exemple du soleil. — Il est raconté que Josias chassa les prêtres des idoles qui offraient des parfums à Baal, au soleil, à la lune, aux *mazzâlôt* et à toute l'armée du ciel. IV Reg., XXIII, 5. Les *mazzalôt* sont ici des constellations; d'après Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, Strasbourg, 1890, p. 348, les astres qui servent d'habitations aux dieux, les *manzaltu*

assyriens. La tradition, que représente la Vulgate, y a vu les signes du zodiaque, en syriaque *mavzaltu'*, en arabe *menâzil*. Suidas rend μαζουρώθ par ζωδία, « les signes du zodiaque ». — Le mot employé par les Septante traduit l'hébreu *mazzârôṭ*, qui se lit dans Job, XXXVIII, 32, et qui correspond aux *mazarati* assyriens, les stations ou veilles de la nuit. Cf. Frz. Delitzsch, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, p. 502. L'auteur de Job dit : « Est-ce toi qui fais lever les *mazzârôṭ* en leur temps ? » Les Septante et Théodotion traduisent ici par μαζουρώθ, identifiant ainsi les *mazzârôṭ* et les *mazzalôt*. Mais les *mazzârôṭ* sont pour le syriaque la grande Ourse, pour la Vulgate Lucifer, pour d'autres les Hyades. Il est probable que, de part et d'autre, il s'agit des signes du zodiaque. H. Lesêtre.

ZOHAR (SÉPHER HA-), « Livre de la Splendeur », compilation rabbinique sur le Pentateuque. — Cette œuvre, considérable par son étendue, aurait été composée à l'époque de Titus par Simon ben Yochaï, mais l'existence n'en fut révélée qu'à la fin du XIIIe siècle par le rabbin Moïse de Léon. Drach, *De l'harmonie entre l'Église et la Synagogue,* Paris, 1844, t. I, p. 155, croit à sa haute antiquité dont l'archaïsme du style serait une preuve; il suppose même que Simon ben Yochaï ne fit que mettre par écrit ce qui s'était enseigné longtemps avant lui. Mais cette attribution est contredite par les allusions qu'on trouve dans le Zohar à des événements relativement récents, comme les croisades, et surtout par le silence absolu que dix siècles ont gardé sur une œuvre aussi importante pour le rabbinisme. Il est plus probable et communément admis aujourd'hui que l'auteur du Zohar n'est autre que Moïse de Léon, rabbin de la fin du XIIIe siècle, qui vivait en Espagne et compila son livre en se servant de toutes sortes d'écrits antérieurs ou contemporains, auxquels il mêla libéralement ses propres élucubrations. On sait que beaucoup de rabbins du moyen âge écrivaient l'araméen chaldaïque, la langue talmudique, au moins aussi facilement que l'hébreu, ce qui coupe court à toute prétention de dater le Zohar d'après l'idiome employé.

L'ouvrage se compose d'ailleurs de commentaires et de différents appendices portant des titres distincts : le Livre des Mystères, la Grande et la Petite Assemblée, le Mystère des mystères, les Palais, le Pasteur fidèle, les Secrets de la Thorah, le Midrasch occulte, la Spéculation du Vieux et celle du Jeune, Matnitin et Tosefta. Dans ce soi-disant commentaire du Pentateuque, il n'est jamais question du texte qui sert de thème au développement rabbinique. L'exégèse et la théologie n'ont donc rien à y prendre. Par contre, on y trouve toutes les idées de la Kabbale, voir Kabbale, t. III, col. 1881, et les doctrines les plus étranges sur Dieu, la création, l'homme, sa nature et sa destinée, etc. Ces doctrines contredisent aussi formellement les enseignements de l'Ancien Testament que ceux du Nouveau.

Quand le Zohar parut, il fut accueilli avec enthousiasme par les Juifs kabbalistes, qui en firent le code de l'occultisme, révélé par Dieu aux anges, transmis par les anges à l'homme et parvenu de patriarche en patriarche, de prophète en prophète jusqu'à Simon ben Yochaï. Les chrétiens eux-mêmes s'y laissèrent prendre et crurent y trouver la confirmation de leurs croyances sur Dieu, la Trinité, le Messie, la rédemption et d'autres dogmes fondamentaux. La date mieux connue de la composition du Zohar ôtait toute valeur traditionnelle à ses affirmations dogmatiques, et l'immense développement de ses élucubrations ne permettait guère d'admettre qu'elles aient pu se transmettre par voie de tradition orale. On renonça donc à l'idée d'exploiter l'ouvrage dans un but apologétique pour la conversion des Juifs, et Clément VIII, *Constit.* du 28 février 1692, frappa d'une même condamnation les livres kabbalistiques, talmudiques et autres ouvrages pernicieux des Juifs.

Le Zohar a été traduit en français par Jean de Pauly et magnifiquement édité par Em. Lafuma-Giraud, 6 in-8°, Paris, 1906-1911. Cette publication constitue « un monument littéraire de tout premier ordre. » Cf. H. Hyvernat, *Sépher ha-Zohar,* dans la *Revue biblique,* 1908, p. 588-592; S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar,* Paris, 1901 ; Is. Broydé, article *Zohar,* dans *The Jewish Encyclopedia,* in-8°, New York, t. XII, 1906, p. 689-693. H. Lesêtre.

ZOHÉLETH [PIERRE DE] (hébreu : *'Ébén Zôḥéléṭ ;* Septante : Λίθὴ τοῦ Ζωελεθί), endroit où Adonias, fils de David, fit préparer un sacrifice pour se faire proclamer roi par ses partisans et empêcher Salomon de monter sur le trône. Voir Adonias, t. I, col. 225. Cette pierre était située au sud de Jérusalem, près de la fontaine de Rogel. III Reg., I, 9. D'après divers commentateurs, *Zohéleth* signifiant « serpent », de *zâḥal,* « ramper », Gesenius, *Thesaurus,* p. 413, est une pierre située près ou sur la fontaine des Serpents (Vulgate : *Fons Draconis*), dont parle II Esd., II, 13, ou « près de la piscine des Serpents », τῶν Ὄφεων κολυμβήθρα, que mentionne Josèphe, *Bell. jud.*, V, III, 2. Plusieurs identifient cette fontaine avec celle qu'on appelle aujourd'hui « Fontaine de la Vierge ». Voir Rogel, col. 1107. Cette identification n'est pas certaine; on peut cependant la considérer comme très vraisemblable, quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'étymologie du mot Zohéleth, que les lexicographes expliquent très diversement.

ZOHETH (hébreu *Zôḥêṭ ;* Septante : Ζωάν ; Lucien : Ζαώθ), fils de Jési, de la tribu de Juda. I Par., IV, 20.

ZOHRAB Jean, religieux mékhitariste de Venise, né à Constantinople en 1756, mort en 1829. On lui doit la meilleure édition de la *Bible arménienne.* Աստուածաշունչ մատեան հին եւ նոր կտակարանաց. Dans la première moitié du Ve siècle (vers 432) les Saintes Écritures ont été traduites en arménien par le patriarche S. Isaac et le docteur Mesrob-Maschetotz, avec le concours de leurs disciples, sur la version des Septante de la recension d'Origène dite des Hexaples : en effet, les manuscrits arméniens portent les signes critiques d'obèles, de métobèles et d'astérisques ⁓, ÷, ⋇, qui en sont la preuve évidente. La langue en est du siècle d'or de la littérature arménienne et quant à la version on l'a déjà proclamée la reine parmi toutes les traductions de la Bible. Zohrab a eu sous la main 9 manuscrits pour l'Ancien Testament et 30 pour le Nouveau; il a reproduit le meilleur texte, en notant au bas des pages les différentes variantes des autres manuscrits. Le livre de l'Ecclésiastique n'a été inséré que dans l'Appendice, car il dénotait une version récente : l'ancienne a été postérieurement découverte et publiée. Voir Pagradouni, t. IV, col. 1949. On a fait deux éditions de la susdite Bible, l'une en un volume in-4° et l'autre en 4 vol. in-8°, Venise, 1805. J. Miskgian.

ZOMZOMMIM (hébreu : *Zamzummîm ;* Septante : Ζοχομμίν), nom de peuple qui ne se lit qu'une fois dans l'Écriture, Deut., II, 20-21, où nous lisons : « [La terre d'Ammon] était réputée terre des Rephaïm (Vulgate : *terra gigantum*). Les Rephaïm y habitaient auparavant, et les Ammonites les appellent Zomzommim. C'était un peuple grand, nombreux et de haute taille comme les Énacites. Voir Énacites, t. II, col. 1766. Jéhovah les détruisit devant les Ammonites qui les chassèrent et habitèrent à leur place. » C'est tout ce que nous savons

des Zomzommim, à moins qu'on n'admette qu'ils sont les mêmes que les Zuzim, lesquels, comme nous l'apprend la Genèse, XIV, 5, furent battus par Chodorlahomor et ses alliés. Nombre de savants modernes soutiennent cette identification, qu'ils expliquent différemment. M. H. Sayce, *The higher criticism,* in-12, Londres, 1894, p. 160-161, croit que le nom de Zomzommim et de Zuzim est le même, mais que les scribes hébreux, qui les ont trouvés dans les documents assyriologiques, l'ont lu sous ces deux formes différentes. D'après plusieurs Zomzommim et Zuzim sont une onomatopée imitant le jargon inintelligible de ces Rephaïm. D'autres rattachent leur nom à diverses racines arabes dont aucune n'est satisfaisante. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 419. Cf. ZUZIM, col. 2550; RAPHAIM 1, col. 976.

ZOOLOGIE BIBLIQUE. Voir ANIMAUX, t. I, col. 603.

ZOOM (hébreu : *Zâham;* Septante : Ζαάμ), fils de Roboam, roi de Juda, et d'Abihaïl. II Par., XI, 19. Voir ABIHAÏL 4, t. I, p. 50.

ZOROBABEL (hébreu : *Zerûbbâbêl;* Septante : Ζοροβάβελ), chef des Israélites au retour de la captivité.

1° *Ses deux noms.* — Le nom de *Zerûbbabêl* est d'origine babylonienne. Il correspond à *Zir-Babili*, « semence (rejeton) de Babel », comme l'hébreu *Zera'-Babêl,* et indique probablement que le personnage qui le porte est né à Babylone. Zorobabel est également désigné par le nom de Šêšbaṣṣar, Σαναβάσσαρος qui peut représenter *Šamaš-apla-uṣur,* « ô Schamasch (ô soleil), garde le fils! » ou *Sin-apla-uṣur,* « ô Sin (ô lune), garde le fils! » Le nom de *Šêšbaṣṣar,* si cette explication est fondée, serait donc théophore. On a cru le reconnaître dans celui d'un fils de Jéchonias, *Sên'aṣṣar,* Σανεσάρ. I Par., III, 18. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* t. III, p. 639. L'identité du personnage désigné par les deux noms différents résulte des observations suivantes. Sessabasar est « prince de Juda », et il reçoit de Cyrus les objets sacrés qui doivent être rapportés au Temple de Jérusalem. I Esd., I, 8-11. Zorobabel prend ensuite la tête des exilés qui retournent dans leur pays. I Esd., II, 2. L'absence de Sassabasar ne s'explique pas dans ce second cas, s'il est différent de Zorobabel. La seconde année de Darius, Zorobabel est *pêḥâh* de Juda, c'est-à-dire gouverneur du pays au nom du roi de Perse. Agg., II, 2. En cette qualité, il préside à la reconstruction du Temple. I Esd., III, 2-IV, 5; Zach., IV, 6-10. D'autre part, d'après un rapport de Thathanaï, c'est Sassabasar qui rebâtit le Temple. I Esd., IV, 14-16. Le *tiršâṭâ'*, « gouverneur », I Esd., II, 63; II Esd., VII, 65, 70, remplissant une fonction officielle au nom du roi, prend à la fois des mesures d'ordre civil, vis-à-vis des Samaritains, I Esd., IV, 3, et d'ordre religieux vis-à-vis des prêtres. I Esd., II, 63; II Esd., VII, 65. Il est donc en même temps préfet civil, *pêḥâh*, et préposé au soin des choses religieuses au sein de son peuple, avec le titre équivalent de *tiršâṭâ'*. Il n'y a pas à s'étonner qu'un même personnage porte deux noms à cette époque en Babylonie. Voir SASSABASAR, col. 1495. Daniel et ses compagnons reçurent des noms chaldéens à la place de leurs noms hébreux. Zorobabel, né en Babylonie et probablement élevé dans l'entourage du roi, y fut connu sous le nom de Sassabasar, qui se retrouve dans les passages où le prince juif est en relations avec le monde officiel. I Esd., I, 8, 11; V, 14, 16. Mais comme ce nom impliquait un hommage aux divinités chaldéennes, Schamasch ou Sin, Zorobabel l'abandonna dans son pays pour en prendre un autre qui froissât moins ses sentiments et ceux de ses compatriotes. On s'explique ainsi la mention de ce Sassabasar, qui paraît tout d'abord investi d'un rôle important par Cyrus et dont bientôt après on ne voit plus trace. Il est vrai que, dans le troisième livre apocryphe d'Esdras, VI, 18, on lit que Cyrus livra les vases du Temple « à Zorobabel et à Sanabassar, gouverneur. » Mais si telle est la leçon de l'*Alexandrinus*, celle du *Vaticanus* identifie les deux personnages : « Il les livra à Sanabassar Zorobabel, gouverneur. » Quant au *Sên'aṣṣar* ou Sennéser qui est indiqué comme fils de Jéchonias, et dont le nom voisine avec celui de Zorobabel, I Par., III, 18, 19, l'état du texte hébreu ne permet pas de conclure à une identification soit avec Sassabasar, soit avec Zorobabel.

2° *Son origine.* — D'après I Par., III, 19, Zorobabel est fils de Phadaïas et neveu de Salathiel, tous deux fils du roi Jéchonias. Mais on ne peut se fier à ce texte probablement altéré par les copistes, et dans lequel les noms de Sassabasar et de Zorobabel étaient peut-être primitivement juxtaposés, comme au troisième livre d'Esdras. Partout ailleurs, Zorobabel est dit fils de Salathiel. I Esd., III, 2; V, 2; Agg., I, 1, 12; II, 3, 24; Matth., I, 12; Luc., III, 27. Voir SALATHIEL, col. 1368. La faveur dont Jéchonias fut l'objet de la part du roi de Babylone, Évilmérodach, IV Reg., XXV, 27; Jer., LII, 31, profita sans doute à son fils aîné, Salathiel, et au fils aîné de ce dernier, Zorobabel, que son droit d'aînesse rendait d'ailleurs héritier royal. La suite des événements montre que Zorobabel fut élevé conformément à son rang, de telle sorte qu'il se trouva prêt quand la Providence lui confia une importante mission.

3° *Sa mission.* — Lorsque, en 539, Cyrus se fut emparé de Babylone, il s'empressa de renvoyer dans leur pays toutes les divinités que Nabonide avait réunies dans cette capitale. La religion perse se rapprochait beaucoup plus de celle des Israélites que du polythéisme babylonien. Aussi le conquérant n'en fut-il que plus porté à rendre leur liberté aux adorateurs de Jéhovah. Cf. P. Dhorme, *Cyrus le Grand,* dans la *Revue biblique,* 1912, p. 22-49. Il fallait naturellement un chef qui présidât au retour des exilés et qui fût investi d'une autorité assez grande pour les protéger en route et dans leur patrie. A ce titre, l'héritier des anciens rois de Juda s'imposait. Les Israélites le reconnaissaient comme leur prince, et Cyrus ne demandait sans doute pas mieux que de lui confier le gouvernement d'une province éloignée que devaient occuper ses compatriotes. Ainsi procédaient les anciens rois assyriens pour l'administration de certaines parties de leur empire.

« Cyrus apparaît comme le restaurateur des cultes détruits. Son premier soin, à Babylone, est de faire retourner les divinités locales chacune dans sa ville : « Depuis le mois de Kisleu (nov.-déc.) jusqu'au mois « d'Adar (fév.-mars), les dieux d'Akkad (Babylonie) que « Nabonide avait amenés à Babylone retournèrent dans « leurs villes. » Non seulement il les rend à leurs cités, mais il prend soin qu'on y rebâtisse leurs temples, afin qu'ils puissent habiter une demeure éternelle. » *Chron. Nabonide-Cyrus,* verso, I, 21; *Cyl. de Cyrus,* 32; Dhorme, *loc. cit.*, p. 44. Il ne peut renvoyer Jéhovah à Jérusalem; mais, fidèle à sa ligne de conduite, il publie un édit pour que sa maison soit rebâtie et pour qu'il soit pourvu aux dépenses de cette reconstruction. I Esd., I, 2-4. Au prince de Juda, Zorobabel, il restitue les nombreux vases et ustensiles d'or et d'argent qui ont été pris à Jérusalem par Nabuchodonosor, afin qu'il les emporte avec lui. I Esd., I, 8-11. Zorobabel se mit à la tête des exilés, au nombre de 42360, qui formèrent sans nul doute plusieurs caravanes successives. Son premier soin fut de s'assurer des titres généalogiques des prêtres. On exclut du sacerdoce ceux de ces derniers qui ne purent justifier authentiquement de leur descendance et le gouverneur leur interdit de prendre part à la manducation des gâteaux et des

viandes provenant des sacrifices. I Esd., II, 62-65. A Jérusalem, Zorobabel, de concert avec le grand-prêtre Josué, fit aussitôt relever l'autel sur son ancien emplacement et on l'inaugura en célébrant solennellement la fête des Tabernacles. I Esd., III, 1-7. On se mit ensuite à la reconstruction du Temple, conformément aux intentions de Cyrus. On fit appel aux Sidoniens et aux Tyriens pour la fourniture des bois de cèdre et on s'assura le concours des tailleurs de pierre et des charpentiers nécessaires. Le second mois de la seconde année du retour (535), Zorobabel et Josué prirent la direction des travaux, qui commencèrent au milieu de grandes démonstrations de joie. I Esd., III, 7-13. Mais les Samaritains voulurent être admis à y prendre part. Zorobabel et Josué leur signifièrent qu'ils ne pouvaient l'être, et dès lors ils s'employèrent de toutes manières à entraver l'œuvre commencée et intriguèrent à prix d'argent dans l'entourage du roi pour qu'on en interdît la continuation. Ces menées ne paraissent pas avoir réussi du temps de Cyrus. Elles reprirent sous Cambyse et aboutirent à l'interruption des travaux jusqu'à la seconde année de Darius I[er] (520). I Esd., IV, 1-5, 24. A cette époque, les prophètes Aggée, I, 1-13, et Zacharie, VIII, 9-13, engagèrent les Juifs à se remettre à l'œuvre. Thathanaï, satrape de Syrie et de Phénicie, vint s'enquérir du droit qu'ils avaient de le faire. Ils répondirent « en disant les noms de ceux qui construisaient cet édifice, » par conséquent, en évoquant l'autorité de Zorobabel. Thathanaï se contenta d'en référer à Darius, qui, après avoir fait rechercher dans les archives l'édit de Cyrus, ordonna à Thathanaï de laisser toute liberté au gouverneur de Jérusalem, de favoriser l'exécution de son entreprise et de châtier ceux qui y mettraient obstacle. I Esd., V, 3-VI, 12. Aggée, II, 3-9, dit alors : « Courage, Zorobabel, dit Jéhovah. courage, Jésus, fils de Josédec! » et il annonça que la gloire de cette maison dépasserait celle de la première. Le Temple fut achevé le troisième jour d'adar de la sixième année de Darius (516). I Esd., VI, 15. Le service religieux fut réorganisé, sous l'autorité de Zorobabel et plus tard de Néhémie. I Esd., VI, 18; II Esd., XII, 46.

En terminant sa prophétie, Aggée, II, 21-23, s'adresse à Zorobabel et, après avoir annoncé la destruction des ennemis d'Israël, ajoute : « En ce temps-là, dit Jéhovah des armées, je te prendrai, Zorobabel, fils de Salathiel, mon serviteur, et je ferai de toi comme un anneau à cachet, parce que j'ai fixé mon choix sur toi. » Il est à remarquer que, pour signifier à Jéchonias qu'il le rejette, le Seigneur lui fait dire : « Quand Jéchonias serait un anneau à ma main droite, je l'arracherais de là. » Jer., XXII, 24. Il veut donc faire savoir à Zorobabel que, par lui, la lignée des rois de Juda va rentrer en grâce, et il l'appelle son serviteur. Il ne suit nullement de cet oracle que Zorobabel sera personnellement investi du pouvoir royal, comme ses ancêtres, ni qu'il deviendra le libérateur définitif qu'ont prédit les anciens prophètes. Zorobabel est un des types du Messie futur, dont il eut l'honneur d'être l'ancêtre. Son rôle historique fut d'ailleurs assez grand pour attirer sur lui l'admiration et la reconnaissance de ses contemporains. L'Ecclésiastique, XLIX, 11, redit de lui le même éloge : « Comment célébrer Zorobabel? Car il est comme un anneau de cachet à la main droite. »

La fin de l'histoire de Zorobabel n'est pas connue, car l'historien sacré passe de suite de l'achèvement du Temple (516) à l'arrivée d'Esdras en Palestine sous Artaxerxès I[er] (465-424).

Le troisième livre d'Esdras, II, 1-VII, 15, que suit servilement Josèphe, *Ant. jud.*, XI, III, 1-IV, 9, voir ESDRAS (TROISIÈME LIVRE D'), t. II, col. 1944-1945, fait un récit différent des événements auxquels fut mêlé Zorobabel. L'auteur de l'apocryphe ne prend pas assez garde que les documents insérés I Esd., IV, 6-23, et datés des règnes d'Assuérus (Xerxès I[er]) et d'Artaxerxès I[er], se rappportent à la reconstruction des murs de Jérusalem, et non des édifices du Temple, et il en fait état dans l'histoire de Zorobabel. D'après lui, Cyrus remet les vases du Temple à Salmanasar (Sassabasar, dans Josèphe : Zorobabel), et celui-ci revient à Jérusalem; mais, en raison de l'opposition faite auprès d'Artaxerxès, l'édification du Temple est empêchée jusqu'à la seconde année de Darius. III Esd., II, 12-31. Cependant Zorobabel, qui remplit les fonctions de page à la cour du prince, a le dessus dans une joute oratoire qui roule sur la force du vin, du roi, des femmes et de la vérité. Ayant rendu la vérité triomphante, il demande à Darius de restituer les vases sacrés de Jérusalem et de permettre la restauration du Temple. III Esd., III, 1-IV, 63. Sa requête accordée, Zorobabel se met en route avec une nombreuse troupe d'exilés, auxquels Darius adjoint une escorte de mille cavaliers jusqu'à Jérusalem. Là, Zorobabel se retrouve avec deux prêtres, Néhémie et Astharas, qui excluent les indignes du sacerdoce, et il commence la construction du Temple. Les Samaritains interviennent et arrêtent les travaux tout le temps de la vie de Cyrus et jusqu'au règne de Darius. III Esd., V, 40-73. On se remet alors à l'œuvre, Sisennès (Thathanaï) et Sathrabuzanès (Stharbuzanaï) viennent s'enquérir pour en référer au roi, et tout se termine grâce au concours de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxès. III Esd., VI, 1-VII, 15. — Dans Josèphe, le rôle de Zorobabel est plus mouvementé. Cyrus fait remettre les vases sacrés à Abassare, et Zorobabel, prince des Juifs, part pour Jérusalem et se met à rebâtir le Temple. Mais les intrigues des Samaritains font que Cambyse arrête les travaux. Zorobabel se retrouve ensuite à Babylone, sous Darius, et y triomphe dans la fameuse discussion. Le roi lui accorde l'autorisation de bâtir le Temple, lui restitue tous les vases sacrés et met des ressources à sa disposition. Un nombreux retour d'exilés a lieu, le Temple se relève, les Samaritains en appellent à Darius, qui fait rechercher l'édit de Cyrus et permet de poursuivre les travaux. L'édifice sacré est enfin terminé et inauguré. Zorobabel retourne à Babylone avec quatre notables, pour se plaindre des Samaritains, et Darius écrit une lettre à ces derniers pour les mettre à la raison. — Toutes ces additions et ces modifications apportées au récit du livre canonique d'Esdras ne méritent aucune créance. Elles sont même parfois en contradiction les unes avec les autres, et la scène oratoire qu'elles supposent à la cour de Darius n'est qu'une *hagada*, comme il s'en rencontre tant dans la littérature juive. — Cf. Van Hoonacker, *Zorobabel et le second Temple*, Gand, 1892; Id., *Notes sur l'histoire de la restauration juive*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 5-10.

H. LESÊTRE.

ZUZIM (hébreu : *Zûzîm*; Septante : ἔθνη ἰσχυρά), peuple qui habitait à l'est du Jourdain. Il fut battu avec les Raphaïm par Chodorlahomor et ses alliés, au temps d'Abraham. Gen., XIV, 9. Les Zuzim sont mentionnés entre les Raphaïm d'Astaroth-Carnaïm (Basan) et les Emim qui occupaient alors le pays connu depuis sous le nom de Moab; ils étaient donc à cette époque possesseurs du territoire où s'établirent plus tard les Ammonites. Comme nous lisons, Deut., II, 10, que les Zomzommim avaient occupé autrefois la même région, divers savants en concluent que les Zuzim sont les mêmes que les Zomzommim. Voir ZOMZOMMIM, col. 2546. Mais Zuzim et Zomzommim ayant disparu sans laisser d'autre trace de leur existence que cette brève notice dans le Pentateuque, on ne peut faire sur leur histoire que des hypothèses sans fondement.

F. VIGOUROUX.

FIN